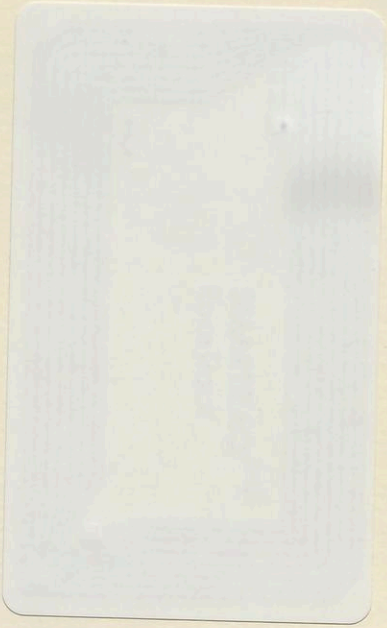


N12<519639458 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

1. Fachzeitschr.
2. Zz
1959 K 7765

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXV. JAHRGANG

HEFT I

ABHANDLUNGEN

Hegelianische Dialektik heute. *Von Helmut Ogiermann S. J.* . . . 1

Die Einstimmigkeit der Naturwissenschaften und die Vielstimmigkeit der Philosophie. *Von Louis De Raeymaeker* 27

Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont († 1165). *Von Johannes Beumer S. J.* 40

Die Aulien des Magisters Johannes von Polliaco und der scholastische Streit über die Begründung der menschlichen Willensfreiheit. *Von Ludwig Hödl* 57

BEITRAG

Notizen zu den Codd. Vaticani latini 1135—1266 recensiti a M.-H. Laurent, Città del Vaticano 1958. *Von Johann Baptist Schneyer* 76

Besprechungen * Aufsätze und Bücher

Siehe Verzeichnis auf der zweiten Umschlagseite

1960

VERLAG HERDER FREIBURG

Postverlagsort Freiburg i. Br.

28. JAN. 1960
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: Al. Grillmeier S. J. (Frankfurt), Alb. Hartmann S. J. (Frankfurt), Jos. de Vries S. J. (Pullach).

FÜNFUNDDREISSIGSTER JAHRGANG 1960

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

HEFT I

Inhalt des Besprechungsteiles

Besprechungen

J. Hegyi, Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus — Silvester von Ferrara — Cajetan (W. Brugger) 79
M. J. Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis (H. Ogiermann) 80
W. Ritzel, Fichtes Religionsphilosophie (W. Brugger) 82
Fr. Wehrli, Hieronymus von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit (W. Kern) 83
A. Maier, Zwischen Philosophie und Mechanik. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik (W. Büchel) 84
H. Conrad-Martius, Der Raum (W. Büchel) 86
A. Mitterer, Die Entwicklungslehre Augustins. Im Vergleich mit dem Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart (A. Haas) . 88
H. Bopp, Die sozialen Strömungen des modernen Katholizismus. Ein Beitrag zum Verständnis des heutigen Gesellschaftsbewußtseins (O. von Nell-Breuning) 90
Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Band 2—3 (H. Bacht) . 92
Individuum und Gemeinschaft in der Bibel: J. De Fraine, Adam et son lignage. Études sur la notion de „personnalité corporative" dans la Bible. — J. Scharbert, Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt. Band 1: Väterfluch und Vätersegen (J. Haspecker) 93
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von G. Kittel. Band 6 (B. Brinkmann) 96
A. Chavasse, Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle (A. Stenzel) 99
Das Ringen um die Geltung des päpstlichen Primats im 15. Jahrhundert: J. Gill, The Council of Florence. — L. Buisson, Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter. — R. H. Trame, Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404 bis 1470) Spanish Diplomat and Champion of the Papacy (H. Wolter) . 101
W. M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts. Band 3: Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit. 1. Teil (W. Bertrams) 103

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 105
2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie 115
3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie 127
4. Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie 143
5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 153

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

XXXV. JAHRGANG

1960

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: Al. Grillmeier S. J. (Frankfurt), Alb. Hartmann S. J. (Frankfurt), Jos. de Vries S. J. (Pullach).

Inhalt des XXXV. Jahrganges 1960

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Abhandlungen:

Hegelianische Dialektik heute. Von Helmut Ogiermann S. J. 1
Die Einstimmigkeit der Naturwissenschaften und die Vielstimmigkeit der Philosophie. Von Louis De Raeymaeker 27
Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont († 1165). Von Johannes Beumer S. J. 40
Die Aulien des Magisters Johannes von Polliaco und der scholastische Streit über die Begründung der menschlichen Willensfreiheit. Von Ludwig Hödl . . . 57
„Ergebnisse" der spätscholastischen Naturphilosophie. Von Anneliese Meier . . 161
Physische Notwendigkeit und physische Gewißheit. Von Wolfgang Büchel S. J. 188
Die frühe Summe Deus de cuius principio et fine tacetur, eine neue Quelle der Sententiae Anselmi. Das Wachsen der scholastischen Angelogie und Anthropologie aus patristischem Denken. Von Heinrich Weisweiler S. J. 209
Die ontologische Problematik und der dialektische Materialismus. Von Walter Brugger S. J. 321
Der Begriff der „traditiones" auf dem Trienter Konzil im Lichte der mittelalterlichen Kanonistik. Von Johannes Beumer S. J. 342
Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon. Von Heinrich Weisweiler S. J. 363
Der geistige Ort von περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit. Von Endre von Ivánka 481
Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon. Von Heinrich Weisweiler S. J. 503
Zur Metaphysik Cajetans. Ergebnisse jüngster Forschung. Von Mannes Dominikus Koster O. P. 537

Beiträge:

Notizen zu den Codd. Vaticani latini 1135—1266 recensiti a M.-H. Laurent, Città del Vaticano 1958. Von Johann Baptist Schneyer 76
Gemäßigter Realismus und Stufenbeweis. Von Josef de Vries S. J. 244
Wie stellt sich das Problem Individuum — Gesellschaft in Deuteronomium 1,6 bis 3, 29? Von Norbert Lohfink S. J. 403
Die theologischen Werke Meister Eckharts. Von Heribert Fischer S. J. 408
Zur Verteidigung der neueren scholastischen Ontologie. Von Josef de Vries S. J. 552

Besprechungen: 79 252 414 562

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 105 438

Gd 861
UNIV.-BIBL. TÜBINGEN

Geschichte der älteren und neueren Philosophie 115 448
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 127 456
Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie 143
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 153 466
Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie . 275 586
Geschichte der Theologie 282 599
Theologie der Heiligen Schrift 291 608
Dogmatik und Dogmengeschichte 304 623

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Abaelard 308
Ackermann W. 442
Adam A. 630
Adamnan 436
Adenulf von Anagni 474
Aelred of Rievaulx 471
Affemann R. 141
Albert der Große 631
Allers R. 473
Allport G. W. 138
Alonso J. M., C. M. F. 630
Alquié F. 457
Alt A. 609
Ambrogio 622
Ambrosetti G. 125 153
Ankwicz-Kleehoven H. 605
Anselmo d'Aosta S. 154
Anselm von Canterbury 466
Anselm von Laon 308 467
Arbesmann R. 478
Aristoteles 116 117 252
Arnold F. X. 593
Arnold W. 137
Ascher P. 105
Asemissen H. U. 124
Asmussen H. 627
d'Astier E. 128
Augustinus 88 140 282 599 601 620 621 623

Backes I. 596
Baeumler Alf. 119
Balič Ch., O. F. M. 314
Ballauf Th. 120
Baltensweiler H. 613
Banks P. 444
Bardtke H. 266
Baron R. 470
Barré H., C. S. Sp. 313 630
Barth K. 597
Barthélemy D. 613
Baudry L. 478
Bauer Cl. 151
Bauer Joh. 244
Bauer R. 159
Baumgärtel F. 98
Bea A., S. J. 583
Becker O. 567 569
Beichner P. E., C. S. C. 471
Bélanger M., O. M. I. 314
Bellarmin Robert 281
Benedikt XII. 625
Benediktinerregel (des Cod. Sang. 916) 282
Benkö A., S. J. 141
Bergmann G. 457
Bergson H. 123
Bergsträsser E. 268
Bernays P. 442
Bernhard v. Clairvaux 467
v. Bertalanffy L. 263
Bertetto D., S. D. B. 312
Bessarion Nicaenus 623
Betz J. 592
Betz O. 613
Bieder W. 98
v. Bismarck Kl. 587
Blaha O. 108
Blondel M. 454
Blomme R. 308
Bocheński I. M. 152 321 439 440 444
Bodmer Papyrus V 302
Boegner M. 128
Bohr N. 456
Bon H. 278
Bonaventura 156 631
Bonetti J. 195
Bonnard P. 619
Bonnefoy J. Fr., O. F. M. 430
Bontadini G. 125
Bopp H., O. F. M. 90
Bornkamm G. 587
Bossuet 607
Bouwman G., S. V. D. 292
Bovet D. 128
Brady I. 157
Brampton C. K. 477
Brandenburg A. 627
Brandt M. 264
Bréton St. 454
Brinkhoff L. 315
Brinktrine J. 312
Bröcker W. 567
Brooke O., O. S. B. 468
Brüning W. 421
Brunner A. 322
Brunner P. 627
Brunotte H. 266
Buber M. 589
Büchel W. 106
Bühler C. F. 604
Bütler A., O. S. B. 466
Büttner Th. 602
Buisson L. 101 102
Bultmann R. 96 97
Burghardt W. J., S. J. 306
Busenbender W., O. F. M. 587

Cadin F. 457
Cajetan 79 159
Calvez J. Y. 271
Calvin J. 598
Calwer Bibellexikon 608
Camelot Th. 307
Candal E. 623
Canisius Petrus, hl. 289
Cantor N. F. 284
Capreolus 79
Carlini A. 125
Casado Fuente O., C. M. F. 629
Castelli E. 457
Cazelles H., P. S. S. 630
Ceccato S. 457
Ceneillo L., S. J. 118
Cerfaux L. 613
Chadwick O. 607
de la Chaize Père 290
Chambat L. 624
Charbonneau P.-E., C. S. C. 314
Charlesworth M. J. 80

Charlier C. 615
Chavasse A. 99
Chenu M. D., O. P. 593
Chiodi P. 457
Clark J. M. 158
Classen P. 468
Columban 436
Congar Y. M. J., O. P. 593
Conrad-Martius, Hedwig 86
Coppens J. 612
Corell A. 616
Couffignal L. 442
Courcelle P. 254
Crouzel H. 305
Cullmann O. 96
Cunningham F. L. B., OP. 313, 624
Cuspinian Joh. 605
Cyril of Alexandria 306

Daab Ursula 282
de Dalmases C., S. J. 604
Daniélou J., S. J. 446 592
Darlapp A. 144
Darwin-Wallace 135
Debon G. 419
Dedek J. F. 307 624
De Fraine J., S. J. 93
Dehm R. 263
Dejaifve G., S. J. 597
Delfino G. A., O. F. M. Conv. 592
Delhaye Ph. 466
Delling G. 98
Deneffe A., S. J. 280
Descartes R. 451
Desroches A. 590
Dessauer Fr. 106 277
Deuringer K. 310
Dickmann F. 606
Diemer A. 109 438
Diepen H. M. 584
Ps.-Dionysius 432
Dirlemeier Fr. 449
Dobzhansky Th. 262
Dolch H. 425
Driedo John 279
Dubarle D. 128
Dürig W. 318
Duméry H. 445
Duns Scotus Joh. 475
Durant W. 282
Duyvendak J. J. L. 419

Eberhardt M. 140
Eckhart 158 408
École J. 454
v. Eickstedt E. 265 463
Elert W. 268 320
Emmen P. A. 157
Engels H. 465
Epping A. 419
Ermecke G. 147
Eucaristia 631
Evangelisches Kirchenlexikon 266
Evolution der Organismen 262
Eymard J. 457

Fernández D., C. M. F. 313
Feys R. 420
Fichte 82 120
Fink E. 441
Fischer E. H. 593
Fischer Kl. J. 110
Fiske A. 471
Fleckenstein J. O. 452
Florovsky G. V. 627
Fortin E. L., A. A. 626
Fraenkel A. A. 420
Frauwallner E. 419
Frénaud G., O. S. B. 630
Frenzel I. 438
Friedrich G. 96 99
Fries H. 587 592 593 627
de Frois B. J., S. V. D. 313
Füssinger A. 160
Fulbert 153
Funder Fr. 150

Gabriel A. L. 289
Gadamer H.-G. 566
Gäbe L. 451
Gaebler W. 152
Gagnebet R., O.P. 630
Gàl P. G. 157
Galimberti A. 457
Gallati F. M., O.P. 309
Geiselmann J. R. 279 280 320 587 592
Geoffroi Babion 469
Gianquinto A. 457
Giersberg H. 264
Gieseler W. 263
Gigon O. 254
Gill J., S.J. 101
Gilson É. 474 475
Giorgi R. 457
Gislebertus Crispinus 466
Goez W. 286
Goidts P. 615
Gonseth F. 458
Gorce D. 281
Grelling K. 442
Grenet P. 473
Grier-Parke III, N. 443
Grillmeier A., S.J. 593
Grozio 153
Guardini R. 122 578
Günther G. 416
Guillaume de Saint-Thierry 154
Guindon H.-M., S.M.M. 314
Guindon R., O.M.I. 311
Guitton G. 290
Gundlach G. 151
Gurr J. E., S.J. 479
Gutbrod K. 295 608
Guthrie W. K. 254
Gwynn A. 436

Haag K. H. 552
Haas A., S.J. 106 323 570 572
Haas Joh., S.J. 323 571
Häfner H. 140
Häring B. 594
Harl Margarite 305
Harnack Ad. v. 303
Haseloff H. W. 262
Haseloff O. W. 264
Haubst R. 277
Hauck Fr. 275
Heberer G. 135 262 263 265
Hechich B., O.F.M. 476
Hegyi J., S.J. 79
Heidegger M. 568
Heinemann P. 419
Heintel E. 452
Heinzelmann G. 268
Heisenberg W. 128
Heiss R. 444
Henkels A. 569
Hennemann G. 127
Henrich D. 566 568
Henry P. 450
Herder J. G. 452
Hermann von Schildesche, O.E.S.A. 478
Hermens F. A. 151
Hilbert D. 442
Hieronymus von Rhodos 83
Hildkman A. 125
Himmerich W. 421
Hochrein M. 264
Höhne E. 275
Hölscher F. 459
Hoffmann F. 593
Hofmann G. 101
Holl A. 621
Hollenbach J. M., S.J. 465
Holstein H., S.J. 630

Hosse J. 156
Hoste A. 471
Hourlier J. 154
Hübscher G. 459
Hümpfer W. 478
v. Huene F. R. 462
Hugo von St. Victor 155 309 317
Hund F. 456
Husserl 124

Ignatius de Loyola 604

Jaeger M. A. 573
Jankélévitch V. 457
Jaubert A. 612
Johannes Damascenus 468 627
Johannes Eudes 630
Jolivet R. 453
Jores A. 264
Jouassard G. 630
Julian von Aeclanum 292
Julien-Eymard d'Angers, O.F.M.Cap. 630
Jung C. G. 141

Kähler E. 319
Kajetan 79 159
Kant I. 120
Karrer O. 297 587 593
Kasper W. 593
Kassing A. Th. 301
Katz D. 263
Kaufmann F. 421
Keilbach W. 440
v. Kempski J. 421
Kerényi K. 119
Kern W. 106
Kierkegaard 453
Kinder E. 627
Kirche und Überlieferung 592
Kirck G. S. 115
Kittel G. 96
Klein J. 120
Klemmt A. 257
Kleineidam E. 467
Kleinknecht H. 98
Knittermeyer H. 419 420
Koch J. 413
Köster H. M. 313
Kolping A. 158 586
Kopp Cl. 303
Kopper J. 412
v. Korvin-Krasinski C., O.S.B. 148
Krämer H. 99
Krause W. 601
v. Kreß H. 264
Kritolaos 83
Krüger G. 569
Krumbiegel I. 130
Kücklich R. 608
Kümmel W. G. 296
Künkel H. 465
Kugler H. 133
Kuhn H. 105 566 567
Kuß O. 617

Laag H. 267
Lachowski J. 299
Lambert G. 612
Lamirande E., O.M.I. 314
Lamparter H. 611
Landmann M. 421
Landshut S. 152
Laudy G. C. 315
Lauer J. Qu. 123
Lauras A., S.J. 591
Lazzarini R. 457
Leander Hispalensis 602
Leclercq J. 106 471
Lefèvre R. 451
Le Frois B. J., S.V.D. 313
Le Gros Clark W. E. 262 265
Lehnhart L. 290
Leibniz G. W. 452
Lengsfeld P. 580
Lennerz H., S.J. 279
Leo XIII. 271
Leo d. Große 590
Leprince-Ringuet L. 128
Leuret F. 278
Lewis G. 450
Lexikon für Theologie u. Kirche 92
Liébaert J. 306
Linke B. 106
Lipgens W. 281
Liturgisch Woordenboek 315
Lodrioor J. 280
Löwiths K. 569
Lohmann J. 566
Lohse B. 267
Lottin O., O.S.B. 308 310 467 470
Lotze F. 570
de Lubac H., S.J. 446
Lukács G. 114
Luther M. 598
Lutz H. 139

MacKinney L. C. 153
Mägdefrau K. 263 460
Maier Anneliese 84
Maier Fr. Gg. 599
Mainberger G., O.P. 112
Maldonado P., S.J. 313
Malmberg F., S.J. 596
du Manoir H., S.J. 629
Mansion Aug. 116
Marcel P. 599
Margenau H. 420
Maria et Ecclesia 628
Marian Studies 313
Maritain J. 125 126
Marrou H. J. 254
Martin R. 134
Martini P. 263
Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie 314
Mathesius 442
Mathieu V. 457
Matthaeus ab Aquasparta, O.F.M. 157
Maurer W. 268
Mayer R. 296
Meehan D. 436
Meinhold P. 463
Melanchthon 594
Mendel G. 130
Menne A. 444
Mercier A. 106 457
Messner J. 146
Meyer R. 99
Michel-Peeters 303
Mitterer A. 88
Möbus G. 142
Möller J. 417
Mörsdorf 280
Monzel N. 577
Moraux P. 117
Moschetti A. M. 414
Mosiek U. 280
Müller A. H. 462
Müller J. P., O.S.B. 474
Müller M. 439
Müller P. 132
Müller-Suur H. 263
Mulders J. 585
Murphy J. L. 279

Narr K. J. 571
Nauck W. 300
Nelson L. 442
Neuberg A. 131
Neues Testament 297
Newald R. 121
Newman J. H. 281 607 608
Nicolas J. H., O.P. 630
Nicole J. M. 599
Nikolaus von Kues 277
Nötscher F. 612
Norden A. P. 443
Noth M. 609
Nuttin J. 141

Ockham 477 478
Olbrechts-Tyteca L. 457
O'Meara J. J. 601
Origenes 305
Ossowska M. 128
Ott L. 474
Overhage P. 323 423 571 587

Paci E. 457
Padelino F. 625
Paracelsus 129
Parmenides 448
Patrick 436
Patti G., S.J. 126
Pauli R. 137
Peltier H. 288
Perelman Ch. 457
Pérez Ruiz Fr., S.J. 450
Perl C. J. 282
Perrin J. 271
Petrus Aureolus 477
Petrus Canisius 289
Pflaumer R. 567
Pfleger K. 588
Pfürtner St., O.P. 575
Pfug G. 123
Philosophie 438
Piana C. 157
Pieper J. 156 426
Piolanti A. 319 631
Pius XII. 271 583
Platon 116 449 450
Pleßner H. 438
Plöchl W. M. 103
Plotin 421 450
Pólya G. 442
Pontifex M., O.S.B. 140
Poortmann J. J. 464
Portmann A. 420
Porúbčan Št., S.J. 428
Prigent P. 302
Prümm K., S.J. 618
Przywara E., S.J. 457
Pucelle J. 441

Queneau G., O.P. 310
Quidort von Paris Joh. 158 474
Qumran 296 612

v. Rad G. 291
Rahner H., S.J. 583 584
Rahner K., S.J. 424 583 587 592 595
Rambaldi G., S.J. 592
Rasolo L., S.J. 113
Raven J. E. 115
Reche O. 265
Recheis Ath., O.S.B. 304
Rehmke J. 448
Reinhardt K. 448
Reinhold K. L. 257
Reinisch L. 586
Renckens H. 294
Rendtorff R. 99
Reuß J. 296
Révaillaud M. 599
Ribaillier J. 434
Richard de Saint-Victor 434
Rilkes R. M. 122
v. Rintelen F. J. 421
Riondato E. 445
Ritzel W. 82
Robertus a S. Teresia a Jesu infante, O.C.D. 624
Robertus de Cowton, O.F.M. 476
Rodrigo Sánchez de Arévalo 101
Roegele O. 151
Rösch K., O.F.M.Cap. 297
Rollero P. 622
Rondet H., S.J. 583
Rosato L., O.F.M. 477
Rosmini A. 107
Ross W. D. 117
Roure M.-L. 107
Roux H. 619
Rozemond Keetja 627
Rückert H. 587

Saller K. 134
Salzmann M. 457
Samuel O. 111
Sandri G. 154
Santos Hernández A., S.J. 589
Sartre J. P. 417
Schaad H. 455
Schadewald W. 569
Schächer E. 455
Schäfer-Adler 298
Schäfer F. M. 588
Scharbert J. 93 403
Scharold H. 449
Schauf H. 582
Schaumann W. 152
Schedl Cl. 611
Scheffczyk L. 270 592
Scherer R. 446
Scherrer W. 127
Schillebeeckx E. H. 315
Schindewolf O. 263
Schlatter Th. 608
Schlechta K. 453
Schlesier E. 136
Schlette H. R. 317
Schmaus M. 276 279 587 593
Schmemann A. 281
Schmidt K. D. 267
Schmitt F. S., O.S.B. 154
Schmitt J. 613
Schnackenburg R. 614
Schneider F. 448
Schneider R. 463
Schneyer J. B. 472
Schobinger J. P. 109
Schöpf B. 148
Scholz Fr. 145
Scholz H. 444
Schrader Cl., S.J. 582
Schreiber G. 283
Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung 262
Schrödinger E. 456
Schroeter M. 119
Schubert K. 587
Schulte R. 632
Schulz W. 447 566 567
Schulze B., S.J. 595
Schwab Ute 156
Schweizer E. 98
Schwendimann F., S.J. 583
Schwidetzki, Ilse 262 264
Schwyzer H. R. 450
Sciacca M. F. 125 126
Sebastian W., O.F.M. 314
Selvaggi Ph., S.J. 259
Semmelroth O., S.J. 276 313
Sexton W. A. 459
Sickenberger J. 301
v. Siebenthal W. 464
Siegmund G. 256 278
Siewerth G. 143 412
Sigge Fr. 297
Silva Tarouca A. 457
Silvester von Ferrara 79
Simon L.-M., O.M.I. 314
Sjöberg E. 98
Skinner J. V. 158
Smend R. 293
Snoeck A., S.J. 465
Söll G., S.D.B. 593
Sokrates 105
Spaemann R. 419
Specht K. G. 149
Sperl A. 594
Staatslexikon 151
Stachel G. 105 106
Stachowiak H. 262
Stählin R. 587
Stakemeier E. 591
Stallmach J. 252
Stavenhagen 151
Steck K. G. 587
Stegmüller W. 443

v. Stein L. 149
Stenzel A., S.J. 316
Stier Fr. 106
Strack B., O.F.M.Cap. 472
Strauss G. 620
Streicher Fr., S.J. 289
v. Studnitz G. 128
Stumpf K. 106
Stumpf P. 106
Sucker W. 267
Swanson C. P. 572
Sweeney J., S.J. 313

Täubler E. 294
Tannhof R. 473
Tauriac I. M. 278
Teilhard de Chardin P. 322
Tellechea Idigoras J. I. 313
Tembrock G. 134
Testuz M. 302
Theiler W. 254
Thémistius 118
Theodor von Pharan 268
Theologisches Wörterbuch zum NT 96
Theophrastus Paracelsus 129
Thomas von Aquin 79 88 156 158 311 473 575 631
Thomas de Sutton, O.P. 476
Thomas I. 444
Tierney B. 102
Tilliette X. 457
Tilmann Kl. 105
Todd A. R. 459
Tönnis W. 264
Trabold C., O.S.B. 158
Trame R. H., S.J. 101 103
Troll W. 461

Urs v. Balthasar H. 587 589

Vagaggini C. 315
de Valous G. 471
Vancourt R. 438
Van den Baar A. 286
Van den Bosch A., O.Cist. S.O. 628
Van den Busche H. 615
Van den Eynde D., O.F.M. 155 469
Van der Kerken L., S.J. 145
Van der Ploeg J. 612
Van der Woude A. S. 612
Vanhoutte M. 116
Vanneste J. 432
Vega P. A. C., O.S.A. 602
Veit L. A. 290
Verbeke G. 118
Verheul A. 315
Victricius von Rouen 585
Vincke E. 460
Vismans Th. 315
Vogel St. 133
Vogt A. 129
Volkmann-Schluck K. H. 566 568
Vollert O., S.J. 313
Volz H. 599

Wagner H. 562
Walker G. S. M. 436
Walzer R. 254
Waszink J. H. 254
Weber O. 266 598
Wehrlé Ph. 458
Wehrli Fr. 83
Weischedel W. 120
Weiser A. 96
Weltall, Weltbild, Weltanschauung 105
Welte B. 144
Werner E. 601
Werth E. 133
Wetter Fr. 322 625
Wetter G. A. 321
Wicki N. 625
Wieland W. 568
Wikenhauser A. 617
Wilckens U. 618
Wilkens Joh. 298
Wilkens W. 298
Willaert B. 96
Willmann O. 439
Wilpert P. 156 419
Wolf E. 587
Wolter A. B., O.F.M. 112

Zamboni G. 125
Zaragüeta J. 125 126
Zimara C., S.M.B. 623
Zimmermann W. 460
Zobel H. J. 294
Zumkeller A., O.E.S.A. 478

Abkürzungen der angeführten Zeitschriften

AAS = Acta Apostolicae Sedis
AllgEvLuthKZtg = Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung
AnalBoll = Analecta Bollandiana
AnalFranc = Analecta Franciscana
AnalOrdCarm = Analecta Ordinis Carmelitarum
AnalSacraTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Ang = Angelicum
Ant = Antonianum
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchFrPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGsmtPsych = Archiv für die gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchHistSJ = Archivum Historicum Societatis Jesu
ArchIbAmer = Archivo Ibero-Americano
ArchKathKR = Archiv für kathol. Kirchenrecht
ArchLitKGMA = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters
ArchivPh = Archiv für Philosophie
ArchivesPh = Archives de Philosophie
ArchPsych = Archives de Psychologie
ArchRelpsych = Archiv für Religionspsychologie
ArchRelWiss = Archiv für Religionswissenschaft
ArchRSozPh = Archiv für Rechts- und Sozial- (bis 1933: Wirtschafts)philosophie
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
ASS = Acta Sanctae Sedis
BeitrChrPh = Beiträge zur christlichen Philosophie
BeitrGPhThMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BenMschr = Benediktinische Monatschrift
Bibl = Biblica
Bijdr = Bijdragen
BullLittEccl = Bulletin de littérature ecclésiastique
BullSocFrPh = Bulletin de la Société Française de Philosophie
BullThAncMéd = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
DictThCath = Dictionnaire de Théologie catholique
DivThom = Divus Thomas
DLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DomStud = Dominican Studies
DownsRev = Downside Review
DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
ecclRev = Ecclesiastical Review
EphLit = Ephemerides Liturgicae
EphThLov = Ephemerides theologicae Lovanienses
EstudEcl = Estudios eclesiásticos
ÉtFranc = Études Franciscaines
ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII^{e} siècle
FranceFranc = La France Franciscaine
FrancStud = 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

Hegelianische Dialektik heute

Von Helmut Ogiermann S. J.

Der französische Hegel- und Heideggerkenner Henri Birault schrieb vor einem Jahr, und seine Beobachtung dürfte noch immer Gültigkeit haben: Dialektik ist Mode; ohne Dialektik, so möchte man meinen, beschränke sich das Philosophieren gleichsam auf den euklidischen Raum [1]. Tatsächlich hat Hegels dialektische Begriffsbewegung etwas Nichteuklidisches an sich: Jeder Begriff geht über sich hinaus und erst so in sich selbst zurück, jeder ist Reflexion-in-sich in der Rückkehr aus seinem Gegensatz — ist, wie Hegel einmal sagt, in sich „zurückgebogen“ [2], gleichsam ein in sich zurücklaufendes Denkraumgebilde.

Auffallend ist anderseits, daß die 1958 herausgekommenen drei Bände des Institut International de Philosophie, die einen konzentrierten Überblick über das philosophische Geschehen unserer Tage bieten wollen [3], von heute lebendiger dialektischer Philosophie kaum etwas zu berichten wissen, ausgenommen natürlich der dialektische Materialismus. Als einzige weitere Gruppe von „Dialektikern“ figuriert der Züricher Kreis um die Zeitschrift „Dialectica“, die der Mathematiker und Logistiker F. Gonseth leitet.

Doch führt dieser Hinweis gleich näher an unser Thema heran. Handelt es sich bei Gonseth um das, was man eigentlich Dialektik nennen muß, genauer, hegelianische Dialektik? Man spricht von „philosophie dialoguée“, die sich unabschließbar im Gesprächskontakt der Philosophen untereinander und mit den Fachwissenschaftlern hält und so sich selbst immer wieder in Frage stellt [4]. Aber hegelianische Dialektik will prinzipiell mehr, nicht nur den Dialog zwischen den Denkern, sondern zutiefst den inneren Dialog der Begriffe und Realgegebenheiten selber. Auch sonst wird ja Dialektik vielfach in Anspruch genommen, ohne ein Bekenntnis zu Hegel und seinen Intentionen einzuschließen. Eine gewisse Vorliebe für dieses Wort findet sich zweifellos besonders im französischen Sprachraum. So nennt André

[1] L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique TPh 20 (1958) 646 ff.

[2] Vgl. Werke, Jubiläumsausgabe (Glockner) 4, 186. — Nach dieser Ausgabe wird Hegel immer zitiert mit Band- und Seitenzahl.

[3] Philosophy in the Mid-Century. A Survey. Hrsg. von R. Klibansky. Bd. I-III (1958). — Trotz anhaltender Bemühung war es dem Verf. nicht möglich, die Akten des vom Institut International de Philosophie in Athen veranstalteten Kongresses über „Dialogue et dialectique“ einzusehen: Φιλοσοφικόν Συμπόσιον 'Αθηνων (Entretiens philosophiques d'Athènes) 1955.

[4] Siehe Dialectia 6 (1952), Heft 1, das über entscheidende methodologische Diskussionen in jenem Kreis referiert.

Marc seine umfassenden metaphysischen Werke „Dialectique de l'affirmation" und „Dialectique de l'agir". Allerdings kennzeichnet er diese seine dialektische Methode einmal als eine Logik der Gegensätze (von Akt-Potenz, Materie-Form usw.) und ihrer Aufhebung in einem übergegensätzlichen Absoluten [5]. Doch hegelianische Dialektik ist keineswegs einfach nur Logik der Gegensätze. Sie impliziert eine ganz typische Theorie von Gegensatz und „Widerspruch". Von vornherein konzipiert z. B. auch Jean Wahl „une dialectique non-hégélienne" [6], und seine Sichtung zeitgenössischer Metaphysik läßt nicht durchblikken, daß irgendwo echt hegelianische Dialektik noch am Leben sei.

Im deutschen Sprachgebiet steht es damit nicht viel anders — echte oder angebliche Ausnahmen wird diese unsere Studie bald diskutieren. Zunächst sollen auch hier alle jene sofort ausscheiden, deren Dialektik von vornherein kaum den Titel „hegelianisch" rechtfertigt. Ausdrücklich umformen und nicht mehr „spekulativ" verstehen will den Sinn der Hegelschen Dialektik Th. Litt, ja sie geradezu in Denkformen heutiger Philosophie transponieren und auf *solche* Weise „kritisch erneuern" [7]. Aus gänzlich anderer Mentalität stammt der Versuch von M. Bense: es geht ihm um die Fruchtbarmachung Hegelscher Methode für die moderne Wissenschaftstheorie, und von daher sieht er Dialektik als „eine Methode zur Erzeugung kontradiktorischer Satzpaare" und komplementärer Aussagensysteme [8]. Von anderen, die sich um Assimilation Hegelscher Dialektik bemühen, merzt H. Wein das spezifisch Hegelsche bewußt aus [9]; H. Gauss plädiert für einen Rückgang von Hegel zu Plato [10], H. Wagner möchte der Dialektik als *Erkenntnis*prinzip einiges zugestehen, eine „strenge und wohlbegründete Topologie des Dialektischen" scheint ihm unerläßlich, er selber aber legt sie (noch) nicht vor [11]. Von R. Kroner verlautet nicht, daß er im Sinne Hegels weitergedacht hätte [12]. Am ehesten verdient es vielleicht die

[5] Vgl. A. Marc, Méthode et dialectique: Aspects de la dialectique (Recherches de Philosophie II, 1956) 99 Note. Dazu J. Racette, La méthode réflexive et dialectique du P. A. Marc: ScEccl. 10 (1958) 91 ff.

[6] Traité de métaphysique, 1953, 702.

[7] Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung, 1953. Aufschlußreich ist besonders das Kapitel über die Struktur der dialektischen Logik (284 ff.). In „Denken und Sein" (1948) spielt dialektische Methode keine betonte Rolle. Vgl. auch S. Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart II (1931) 77 f.

[8] Theorie dialektischer Satzsysteme. Eine Untersuchung über die sogenannte dialektische Methode: Philosophische Studien 1 (1949) 202 ff., 2 (1950/51) 153 ff. In seiner programmatischen Schrift „Philosophie als Forschung", 1947, ist von Dialektik noch keine Rede.

[9] Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie, 1957, 121 ff. — Erwähnt sei in diesem Zusammenhange W. Bröcker, Dialektik, Positivismus, Mythologie, 1958; dialektisches Denken scheint hier ganz abgetan.

[10] Bedeutung und Grenzen des dialektischen Prinzips: ZPhForsch. 5 (1950) 321 ff.

[11] Existenz, Analogie und Dialektik I, 1953, 171 Anm. 1.

[12] Siehe „Philosophy in the Mid-Century" II 76.

verhältnismäßig nicht umfangreiche, dafür jedoch höchst anregende Schrift von G. Knauss, „Gegenstand und Umgreifendes“ [13], zu jenen Äußerungen dialektischen Denkens gerechnet zu werden, die Hegelschen Geist atmen; trotzdem handelt es sich nicht um hegelianische Dialektik, denn der Verfasser nimmt sie nur „als Aufhebung des analytisch strukturierten Bewußtseins an der Grenze seiner Möglichkeiten“ und ohnehin, unter dem Einfluß seines Meisters K. Jaspers, nur als Denkprinzip. Entschieden distanziert sich selbstverständlich von Hegel ein Denker wie C. Nink, dessen logisch-ontologische Dialektik auf völlig anderen Voraussetzungen beruht [14].

Ebensowenig hegelianisch fällt Dialektik bei B. J. F. Lonergan aus [15]. Ausdrücklich hebt er seine eigene von der Hegels ab und spielt sie praktisch auf eine Art Heuristik hinaus, wie denn seine Methode überhaupt im Grunde wohl eine geistvolle und sehr persönliche Differenzierung der klassischen „via media“ darstellt [16]. Wie bereits angedeutet, findet sich im Umkreis angloamerikanischer Philosophie neuerwachte hegelianische Dialektik kaum [17]. Eine Umschau in den nordischen Ländern bleibt ebenfalls ergebnislos, ja selbst Italien, von Spanien ganz zu schweigen, scheint seine nicht allzu ferne hegelianische Vergangenheit vergessen zu haben; ein ganzes Heft der „Rivista di Filosofia“ wurde jüngst der Dialektik gewidmet [18], und doch gibt es keinen entsprechenden Fingerzeig, wie übrigens auch nicht die „Enciclopedia

---

[13] Philosophische Forschungen, hrsg. von K. Jaspers, Neue Folge, 3 (1954).

[14] Zum Problem der Seinsdialektik: Schol. 33 (1958) 506 ff., Erkenntnisdialektik: ebd. 34 (1959) 23 ff.

[15] Insight. A. Study of Human Understanding, 1957, bes. 401 ff., 530 ff. Eine gute Einführung gibt F. E. Crowe, The Origin and Scope of B. Lonergan's „Insight“: ScEccl. 9 (1957) 363 ff.

[16] Seine „via media“ zeichnet z. B. folgender Text mit genügender Deutlichkeit: „To the complexities of genetic method there have now to be added the graver complexities of dialectical method. For the sake of simplicity we have worked out our philosophic position in terms of simple contrasts: either the real is being or it is a subdivision in the ‚already out there now‘; either objectivity is reached by intelligent inquiry and critical reflection or else it is a matter of taking a good look at what is ‚out there‘; either knowing is mounting up the levels of experience, of understanding and formulation, of reflective grasp and judgement, or else it is the ineffable confrontation that makes the known present to the knower . . .“ (575).

[17] Vgl. auch: Dialectic in philosophical inquiry: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association (1955) 234—263. — Möglicherweise hätte der früh dahingegangene Otis Lee die Idee der Dialektik in den USA weiterentwickelt; siehe „Dialectic and Negation“: The Review of Metaphysics 1 (1947) 3 ff. Anderswo geben auch eingehende Studien zur Frage des Gegensatzes und der Negation nicht einmal eine Andeutung, was „dialektischer Gegensatz“ heißen könnte, vgl. etwa R. Blanché, Sur l'opposition des concepts: Theoria 19 (1953), und „Opposition et négation“: RevPhFrEtr. 157 (1957).

[18] 49 (1958) 123 ff. Der einleitende Artikel von N. Abbagnano: Quattro concetti di dialettica, wendet sich gerade gegen die dialektische „Synthese“ von Begriffen; eine wissenschaftlich ergiebige Verwendung der Dialektik als Methode werde hier nicht anknüpfen können (133).

Filosofica" in ihrem relativ ausführlichen Artikel aus der Feder von G. Capone Braga, einem Kenner der Materie.

Es sei noch bemerkt, daß wir uns im Rahmen des rein Philosophischen halten [19]. Außerdem befragen wir nur in unserer unmittelbaren Gegenwart wirkende und einflußreiche Denker; darum interessieren die meisten von denen nicht mehr, die S. Marck noch aufführt [20].

Was aber soll als „hegelianische" Dialektik gelten? Der Ausdruck „hegelianisch" deckt sich ja nicht schlechthin mit „Hegelscher" Dialektik: Hegels eigene Dialektik wird in ihrer Struktur zwar ständig angeleuchtet, jedoch lediglich in der Absicht, die Dialektik jener zu verstehen, die sie von ihm übernehmen, zugleich aber auf eigene Weise reduzieren oder umbilden. Was soll nun als Kriterium dafür dienen, daß die solchermaßen anverwandelte Dialektik noch als hegelianisch bezeichnet werden kann?

I. Kriterium hegelianischer Dialektik

Als hegelianisch darf sich eine Dialektik ganz gewiß nur dann ausgeben, wenn sie den wesentlichsten Grundzug Hegelscher Dialektik beibehält und aufbewahrt. Worin erblickt Hegel selbst jenes ganz Wesentliche? Die genauere problemgeschichtliche, auch psychologische und „existenzielle" *Herkunft* seiner Dialektik braucht uns hier nicht zu beschäftigen [21].

1. Ein Text seiner frühen Zeit, aus der Philosophischen Propädeutik für seinen Philosophieunterricht am Gymnasium, lautet: Der Verstand „bleibt bei den Begriffen in ihrer festen Bestimmtheit und Unterschie-

[19] Fragen der sog. dialektischen Theologie werden also eingeklammert, aber auch Übernahmen dialektischen Denkens innerhalb katholischer Theologie, wie z. B. bei G. Fessard, La dialectique des Exercices de saint Ignace de Loyola, 1956. Dazu: NouvRevTh. 78 (1956) 1043 sqq.

[20] Op. cit. I (1929), II (1931). Nützlich sind daneben immer noch die Hinweise bei G. Lehmann, Die deutsche Philosophie der Gegenwart (1943) 207 ff. — Vielleicht ist es von Nutzen, hinzuzufügen, daß ohnehin nur solche Philosophen in Frage stehen, die sich der dialektischen Methode bewußt sind und dies auch formell aussprechen. Freilich kommt es auf das Wort nicht an, und es mag manche Analyse geben, die sich auf das Wort Dialektik nicht beruft, wie vielleicht bei M. Merleau-Ponty, und doch gut dialektisch ist.

[21] Vgl. neuestens z. B. P. Henrici, Hegel und Blondel, 1958, 185 ff. Hegel sei bereits „mit einer festgefügten Auffassung an die Ausarbeitung der Phänomenologie herangetreten", nämlich der von der „Alleinwirklichkeit des Absoluten Geistes" und damit auch seiner immanent-transzendenten Dialektik. Seine „Voraussetzung des Endresultats" sei ein „Gemeinplatz der Hegelkritik", der Absolute Geist, das „Resultat" der Dialektik, werde dieser je schon (auch) zugrunde gelegt (196). — Hegels Grundproblematik in den „Jugendschriften" deutet in neuer Weise W. Kern, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin: Schol 34 (1959) 394 ff.

denheit von anderen stehen; das *Dialektische* zeigt sie in ihrem Übergehen und ihrer Auflösung auf“ [22]. Und eine Formulierung aus seiner späten Berliner Zeit: Es sei erforderlich, zu erkennen, daß die Begriffe, „weil sie bestimmt gegeneinander sein sollen, vielmehr dies sind, in ihr Gegenteil sich aufzuheben — somit die Identität eines jeden mit seinem Anderen aus ihnen selbst sich ableitend zu wissen —, was die wahrhafte Dialektik ... ist“ [23]. Jeder Begriff sagt einen bestimmten und damit anderen gegenüber abgehobenen, abgegrenzten Inhalt aus. Ich denke z. B. Materie, und zwar eben nur Materie, nicht etwas anderes als sie selbst. Nun kann ich aber nach Hegel Materie in dem, was sie als solche ausmacht, in ihrem eigenen Wesen, nicht anders denken, als daß ich ihren Gegensatz mit-denke; eben indem ich Materie denke, hebe ich sie von dem ab, was ihr Gegensatz ist — indem ich sie so denke, denke ich ihren Gegensatz mit. Das bedeutet nun nicht, ich lasse den Begriffsgehalt Materie gleichsam für sich stehen und schlage von ihm aus einen Bogen, eine Brücke zu seinem entgegengesetzten hinüber. Der Begriff Materie ist an und für sich selbst dieses Übergehen: ich denke ihn ja nicht, wenn ich ihn nicht gleichsam hinüberdenke zu seinem Anderen; wenn er sich nicht, wie Hegel es in anderem Zusammenhange einmal ausdrückt, in sein Anderssein hin „kontinuiert“ [24]. Die Beziehung zum Gegensatz wird also nicht durch äußere Reflexion den Gegensatzgliedern aufgesetzt, sondern wohnt ihnen ein, ist ihnen immanent. So vermag das Denken z. B. auch den Begriff „endlich“ nicht festzuhalten, ohne ihn zugleich *nicht* festzuhalten, eben weil „unendlich“ als Gegenwurf mitgedacht werden muß. Begriffe sind also in Selbstbewegung, ja sie sind nach Hegels Wort geradezu „Selbstbewegungen“ [25], indem sie sich selbst gegenseitig ineinander aufheben. Die endgültige Formel aus der Enzyklopädie: „Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten“ [26].

Also erweist sich jeder Logos als „dialogos“, als Dialog, als Dialektik. Warum aber zutiefst?

Das letzte Zitat hat die Antwort bereit: Weil Begriffsinhalte *endlich*

---

[22] 3, 170. Siehe auch 1, 521.

[23] 20, 413.

[24] 4, 401. Bekannt ist der Satz: „Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende, durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung sich aufhebt“ (*sic*, nämlich die Voraussetzung der „Trennung“) (ebd. 118). Das Beispiel Materie-Geist bringt Hegel selbst, neben denen von Seele-Leib u. a. (1, 45). Ähnlich auch sonst, vgl. 4, 621; 8, 191; 10, 27 29 242.

[25] 2, 34 54.

[26] 8, 189. Jede Bestimmung enthält „in ihrem Begriffe selbst“ ihre andere, entgegengesetzte (4, 544), jede ist „an ihr selbst“ ebensosehr „das Entgegengesetzte ihrer selbst“ (3, 214).

sind, begrenzte Bestimmungen, die in einer ersten Phase des Denkens sich ausschließen. Sonst könnte es ja keine Vielheit von Bestimmungen, von Kategorien geben. Daher wird in der „Enzyklopädie" Bestimmtheit mit Negativität gleichgesetzt [27], denn „omnis determinatio est negatio". Dieses Leitwort Spinozas bejaht Hegel in aller Form. „Das, wodurch der Begriff sich weiterleitet, ist das ... Negative, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus." [28] Und ähnlich oft genug, ganz thematisch in der Großen Logik: „das dialektische Moment, die Negativität" [29].

Daraus aber entspringt der dialektische Widerspruch. Hegel nennt das Übergehen selbst widersprüchlich, da die eine Bestimmung in derselben Hinsicht, „als sie die andere enthält, die andere ausschließt" [30]. Eine Denkbestimmung muß, um ganz sie selbst zu sein, die andere ausschließen und zugleich in derselben Hinsicht, nämlich um ganz sie selbst zu sein, gleichsam autonom und autark zu sein, sie ebensosehr einschließen. Insofern enthält Entgegensetzung nach Hegel den „dialektischen" Widerspruch: also dieses Zugleich-sich-ein-und-Ausschließen, Sich-beziehen-und-sich-Entgegensetzen. Man muß freilich auch, in anderer Nuancierung, so formulieren: Entgegengesetzte Bestimmungen „enthalten insofern den Widerspruch, als sie in derselben Rücksicht", in der sie sich aufeinander beziehen („die eine Bestimmung ist nur in Beziehung auf die andere"), „sich gegenseitig aufhebende und gegeneinander gleichgültige sind" [31]. Der Widerspruch *löst* sich aber auch, und zwar indem These und Antithese sich in einer höheren Synthese, dem Hegelschen „spekulativen", „konkreten" Begriff, aufheben. Denn *beide* Entgegengesetzten sind negativ, enthalten Negativität, und die beiderseitige, „absolute" Negation zeitigt ein positives Resultat: etwas typisch Hegelsches, das mit jedem bisherigen Zitat zugleich belegt wird. Dieser weitere logische Schritt ist jedoch im spezifisch Dialektischen a priori angelegt und an sich gegenwärtig. Es genügt daher, gerade das herausgestellt zu haben, was nach Hegel dieses eminent Dialektische ausmacht: das Übergehen kraft der immanenten Negativität. Sie bedeutet „den *Wendungspunkt* der Bewegung des Begriffs" [32].

2. Um den präzisen Sinn solcher begriffsimmanenten Negativität zu fassen, erscheint es unerläßlich, den grundstürzenden Ansatz der Hegelschen Dialektik zu Bewußtsein zu bringen: Die Urzelle aller

[27] „Negation oder Bestimmtheit" (8, 216).
[28] 4, 53.
[29] 5, 344 345 f.
[30] 4, 535. Der vollständige Satz gehört wohl zu den instruktivsten über Hegels „Logik" der Dialektik: „Indem die selbständige Reflexions-Bestimmung in derselben Rücksicht, als sie die andere enthält, und dadurch (!) selbständig ist, die andere ausschließt (!), so schließt sie in ihrer Selbständigkeit ihre eigene Selbständigkeit aus sich aus; denn diese besteht darin, die ihr andere Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Äußerliches zu sein (!); aber ebenso sehr unmittelbar darin, sie selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschließen. Sie ist so (!) der *Widerspruch.* " Vgl. 2, 591 593/4. Während hier eher diese gegenseitige „Gleichgültigkeit" den „Widerspruch" heraufbeschwört, ist es sonst das „Sichbeziehen" als solches, vgl. auch: „Auf dem Standpunkt dieses Beziehens tritt der Widerstreit ... hervor" (4, 40).
[31] 4, 548.
[32] 5, 342.

Dialektik, gleichsam die Urdialektik selbst, die des reinen Seins und des Nichts. Wenn jeder Begriff in sich dialektisch ist, dann zweifellos der erste, der des Seins, und vor allem er, das Prinzip aller weiteren Begrifflichkeit und damit auch der Dialektik. Hegel hebt eigens hervor, daß diese Dialektik des Seins und Nichts von aller weiteren impliziert wird [33]. — Wie bekannt, läßt er das reine Sein und das reine Nichts ineinander übergehen, weil im Sein wegen seiner völligen Unbestimmtheit und Leere nichts anzuschauen sei, ebensowenig wie im reinen Nichts; und wenn „etwas" in ihnen anzuschauen sei, dann in beiden gleicherweise eine „Leere", die bloße Inhaltslosigkeit, oder „das leere Anschauen selbst" [34]. Je für sich genommen, sind sowohl Sein wie Nichts bloße Abstraktionen; der trennende Verstand beharrt bei ihnen, das vernünftige Denken geht über sie hinaus zum „konkreten" Begriff, und der erste konkrete Begriff ist das „Werden" [35]. Als Abstraktionen sind sie nur „gemeinte" Unterschiede, nur „Meinung", Doxa. Ihre Wahrheit ist ihr immanentes Übergehen oder Übergegangensein. Also auch der Seinsbegriff hat Sinn und Halt nur in diesem immanenten Sichtranszendieren. Das Ja ist zugleich ein Nein. Bereits in der Urdialektik steckt der Geist, der stets verneint. Es gibt nach Hegel keinen Begriff, der gleichsam unwidersprochen hingenommen werden dürfte, der nicht immanenter Kritik verfiele, einer Selbstkritik, die seinen Sinn und Gehalt begrenzt und relativiert: nicht einmal der Begriff Gott oder Unendlich, nicht einmal der des Seins macht da eine Ausnahme.

Hegel spricht schon in einer langen Einleitung zur Logik von diesem eigentümlichen Oszillieren zwischen Sein und Nichts (dem Chaos, aus dem das „Werden" sich entbindet, das Sein als Werden), und diese Dialektik selbst entwickelt er des näheren und umständlich genug dann auf mehr als dreißig Seiten. Es mag also nicht ganz so einfach sein, ihren „wendenden Punkt" scharf in den Blick zu bekommen. Trotzdem sagt er mit all dem nicht mehr als jenes Befremdende und Schokkierende: Nichts ist dieselbe „Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist". Lakebrink formuliert diese

---

[33] 4, 33 75 92.

[34] 4, 88; vgl. 8, 203 f. — Und zwar liegt der Übergang *nur* an dieser reinen Unbestimmtheit, wie Hegel explizit angibt (8, 207), Sein sei hier der noch ganz unbestimmte „und eben um deswillen vom Nichts nicht zu unterscheidende Gedanke" (8, 209).

[35] „Das Werden ist als die erste konkrete, zugleich die erste wahrhafte Gedankenbestimmung" (8, 214). „Vertiefung des Werdens in sich" sind dann Leben und Geist (8, 215). Und die „Negativität", die das Werden auslöst, entfaltet oder entlarvt sich als Subjektivität (vgl. 2, 34 f.), als das „Selbst" (ebd. 37 f.), als „Freiheit" (8, 208); sie ist die innere Unruhe des sich selbst bewegenden Begriffs, und in die „Bewegung der reinen Wesenheiten", in die „Selbstbewegung des Begriffs" setzt Hegel alle „Wissenschaftlichkeit" (2, 35 64).

Hegelsche These geistvoll in Analogie zu thomistischen Sätzen: „Ens et nihil convertuntur." [36]

3. Wir werden darauf zurückkommen müssen. Fürs erste aber haben wir das *Kriterium hegelianischer Dialektik* in Händen. Wo jene Negativität aller Gedankenbestimmungen, daraus deren immanentes Umschlagen in ihren Gegensatz, festgehalten wird, dort bewegt ein Philosophieren sich in der Nachfolge Hegels und darf als hegelianisch angesprochen werden. Das handlichste Kriterium dürfte dabei die Stellungnahme eines Denkers zur Hegelschen Urdialektik bieten [37]. Weiß er mit dieser nichts anzufangen, oder wird sie wesentlich umgedeutet, dann ist von hegelianischer Dialektik kaum mehr die Rede.

Was aber soll uns daran gelegen sein, ob solche Methode heutzutage noch irgendwo weiterlebt oder nicht? Es liegt philosophischem Eros schon einiges daran zu erfahren, wieweit man überhaupt noch im Ernst den Hegelschen Ansatz nachzuvollziehen sich getraut — vielleicht hat er sich philosophiegeschichtlich endgültig selbst überwunden. In sich selbst muß er jedenfalls als titanischer, prometheischer Versuch gelten, die Erstbewegungen des Denkens, das Funktionsgetriebe des „Logischen", wie Hegel emphatisch sagt, absolut in den Griff zu bekommen. Die großen Themen der abendländischen Metaphysik und letztlich menschlicher Metaphysik überhaupt: Sein, Werden, Geist, Gott, wären, wenn Hegels Dialektik den gültigen Ausdruck vollbewußter Reflexion darstellte, in seinem Sinne umzudenken. Es bliebe bei der Feststellung von K. Marx: Die Dialektik sei „unbedingt das letzte Wort der Philosophie" [38].

II. Hegelianische Dialektik heute

Gibt es heute noch hegelianische Dialektik? Eine erste Antwort darauf ist leicht. Es gibt ja den dialektischen Materialismus, die marxistische Dialektik.

1. *Materialistische Dialektik* hat den Ehrgeiz, *die* Erbin und Weiterbildung Hegelscher Dialektik und ihrer eigentlichen Intentionen zu sein. Ihre Grundgedanken darf man als allbekannt voraussetzen. Marx und Engels hatten ganz bewußt Hegels Dialektik in das System des überkommenen Materialismus einführen wollen, um diesen zu

[36] B. Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik, 1955, 54.

[37] Zumal die Dialektik des Seins und Nichts jene prinzipielle „Identität der Identität und Nichtidentität" darstellt, wie Hegel vermerkt (4, 78), also jenen entscheidenden Systembegriff Hegels aus seiner ersten Veröffentlichung aufnimmt (1, 124).

[38] Brief an F. Lassalle vom 11. Mai 1858, zitiert von K. Vorländer, Kant und Marx, 1926, 58.

modernisieren und zu vertiefen. Marx greift da vornehmlich auf Hegels Phänomenologie des Geistes zurück („Geburtsstätte und ... Geheimnis der Hegelschen Philosophie“ [39]), erst Lenin zieht Hegels Große Logik heran: er hatte gerade sie nochmals durcharbeiten wollen, sobald ihm Zeit dafür verbliebe — er kam nicht mehr dazu, empfahl aber seinen Mitverschworenen, die Aufgabe in Angriff zu nehmen.

Der Leninismus des östlichen Staatsmaterialismus leistet in seinen „Philosophenkadern“ eine, wie es scheint, immer beachtlichere Arbeit an der Grundlegung marxistischer Ontologie und Erkenntnistheorie. Dabei wird Hegels Dialektik eifrig diskutiert, ihr neuer Sinn innerhalb des vorgegebenen materialistischen Rahmens ist noch lange nicht einheitlich festgelegt. Übereinstimmung herrscht darüber, daß Hegels Dialektik „umzustülpen“ sei, d. h. in diesem Zusammenhange: daß sie nicht *primär* als geistige, logische Struktur und abkünftig davon als Struktur des Seins selbst zu verstehen sei, sondern primär als Gesetz und Dynamik der Wirklichkeit selbst, als Selbstbewegung des Kosmos; so daß dialektisches *Denken*, die dialektische Logik, nichts anderes als Reflex, Abbild, Epiphänomen des dialektischen Seins besage. Also wird der Hegelsche absolute Idealismus mit seiner (freilich ebenso dialektischen) Einheit von Denken und Sein verworfen; nicht der ihm immanente Logos macht das Sein dialektisch, sondern umgekehrt die Ontodialektik macht das Denken, soll es nicht wirklichkeitsfremd werden, innerlich dialektisch. Wenn nun „Sein“ faktisch mit „Materie“ identifiziert wird, ergibt sich der ontologische und erkenntnistheoretische dialektische Materialismus [40].

Hat der „Diamat“ so den ursprünglichen Sinn Hegelscher Dialektik nicht völlig aufgegeben oder dermaßen verzerrt, daß seine dialektisch sein wollende Philosophie von vornherein nicht mehr als hegelianisch betrachtet werden darf?

Es trifft zu, daß bei Hegel die apriorische Identität von Denken und Sein die Dialektik ermöglicht. Das *Denken* von Sein läßt dieses ins Nichts umschlagen, das Denken von Nichts dieses in seinen Gegensatz usw.[41], selbstverständlich nicht das relative Denken des Menschen einfachhin, sondern das absolute des Absoluten Geistes, das des menschlichen allerdings immanent bedarf, um selbst zu funktionieren. Nun sollte aber eines nicht übersehen werden, was oft wohl nicht ausreichend beachtet wird: Hegel geht schon in seiner „Phänomenologie“ dialektisch voran, die bekanntlich zur absoluten Identität von Denken und

[39] Karl Marx, Die Frühschriften. Hrsg. von S. Landshut, 1953, 252.

[40] Siehe neben A. Wetters Standardwerk über den sowjetrussischen Materialismus jetzt auch J. de Vries, Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, 1958, und vom Verf.: Materialistische Dialektik, 1958.

[41] Vgl. 4, 111 113; es handelt sich ja grundsätzlich um *Gedanken*, Gedankenbestimmungen — die „denkende Vernunft“ ist es, die sie „vermittelt“.

Sein erst hinführen will, sie also methodisch nicht vorausbedingen darf (obwohl nach Hegel immer schon der Absolute Geist es ist, der, gleichsam incognito, den Prozeß der Phänomenologie steuert — und übrigens auf diese Weise auch den „Anfang" der Großen Logik, die Begriffe Sein und Nichts, schon „vermittelt", wie immer wieder hervorgehoben wird). Ob nicht gar bei Hegel selbst hierin eine Unstimmigkeit vorliegt? Die Entscheidung darüber, ob ihm jene Spannung zwischen der Methode der Phänomenologie und ihrer Voraussetzung (die doch erst in der Großen Logik in ihrem Recht ausgewiesen werden soll, eben in der Analyse der Urdialektik) genügend bewußt war, scheint noch auszustehen. Mehr fällt indes ins Gewicht eine andere Beobachtung: Auch *nach* der Bewußtwerdung der Identität von Denken und Sein nimmt Hegel ohne Zweifel an, daß unser Denken einfachhin und unmittelbar in jene Dialektik seiner Inhalte hineingerate; das Übergehen der Sinnbestimmungen ineinander ist ihm unmittelbar einsichtig. Die Identität von Denken und Sein verhilft darüber hinaus dazu, die Strukturen des Denkens ebensosehr ins Sein selbst zu verlegen, oder besser: das Denken ebenso unmittelbar als Seinsdenken zu wissen.

Daraus folgt für den dialektischen Materialismus: Er kann doch wohl Hegels Dialektik als eine Urgegebenheit des Denkens für sich in Anspruch nehmen, ohne den absoluten Idealismus mitbehaupten zu müssen. Freilich um den Preis einer neuen Behauptung, die selbst nicht wieder dialektisch begründet werden kann: daß nämlich Denken Reflex des Seins sei, noch dazu einfachhin der Materie.

Im übrigen machen die dialektischen Materialisten so gut wie alle dialektischen Formeln Hegels sich zu eigen. Auch eine Hegelstelle wie die folgende, die als weiteres Beispiel einer Umschreibung dessen, was nach Hegel dialektischer Widerspruch ist, nachgetragen werden möge: Er sei „der Widerspruch des selbständigen Bestehens [eines Gedankeninhalts, eines Phänomens] und der Bestimmung, nur Moment zu sein" (d. h. Glied einer Beziehung, die ihre Glieder in ihrer wahren Bedeutung erst erzeugt) [42]. So bekennt man sich denn folgerichtig, nach Lenins Vorgang [43], zur urtümlichen Dialektik des Seins und Nichts. Auch G. Klaus fühlt sich verpflichtet, diese Dialektik zuzugeben [44]. Wieweit indes Hegels typische Begründung dieses Urphänomens mitübernommen wird, ist nicht geradezu ersichtlich.

Tatsächlich verschiebt sich aber die Auffassung der Negativität im System des dialektischen Materialismus nicht wenig. Das Wirkliche erscheint als innerlich negativ, insofern es auf jeder Ebene eine Einheit gegensätzlicher Kräfte und Tendenzen darstellt, wie man zu sagen pflegt [45]. Widerstreit und Kampf der Gegen-

[42] 4, 588.

[43] W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß (deutsch 1954) 21 ff.

[44] Jesuiten — Gott — Materie, 1957, 297.

[45] Als Beispiele fungieren u.a. der Teilchen-Welle-Dualismus, die relativistische Raum-Zeit-Union, im Atomkern einerseits Kernbindungskräfte, anderseits die gegensätzlichen, abstoßenden Coulomb-Kräfte, im Organismus aufbauende und gegenläufig zu ihnen wirksame abbauende Mechanismen (Assimilation und Dissimilation), im Geschichtsprozeß die Spannung zwischen den sozialen Klassen, den Produktionskräften und Produktionsmitteln usw.

sätze in allem und jedem, darin wird der dialektische Widerspruch erblickt, nicht eigentlich so sehr und immer in der Negativität der einzelnen Gegensatzmomente selbst. Auch wenn Gegensatzglieder z. B. in einem historischen Phänomen, wie Proletariat und Privatkapitalismus, sich gegenseitig bedingen und in der ferneren geschichtlichen Entwicklung sich auch gegenseitig aufheben, so wird doch die jeweilige Negativität der einzelnen Momente weniger gewürdigt. Was mehr betont wird, ist das Umschlagen von Widerspruchseinheit zu neuer, qualitativ höherer kraft der innewohnenden Antinomien. Daß Hegels Negation, zumal die „doppelte", „absolute", wesentlich Position ist, wird ja schon von Marx gern unterstrichen [46].

Nun läßt sich in bezug auf das Urteil, ob eine Denkrichtung noch im Sinne des Initiators verläuft oder nicht, eine gewisse Willkür kaum vermeiden. Wenn wir für den Titel „hegelianisch" als Minimum eine Dialektik aus Negativität der Widerspruchseinheit fordern, dann überfordern wir nicht [47]. Hegel hat ja, wie wir sahen, das Dialektische wesentlich der Negativität zugeordnet. Kommt die positive Haltung zur Urdialektik hinzu, dann rechtfertigt sich der Titel um so mehr. Selbstverständlich kann das noch nicht heißen, daß materialistische Dialektik ihren hegelianischen Charakter in allen Punkten ihrer konkreten Durchführung wahrt. — Daß noch etwas anderes, für Hegels Methode Typisches, im Diamat beibehalten wird und darum zusätzlich für seinen hegelianischen Charakter spricht, wird bald hervortreten.

2. Neben dem auf Engels und Lenin vereidigten dialektischen Materialismus gibt es eine Reihe von Philosophen, die einen eigenen, zumeist direkt auf Marx, zumal den jüngeren Marx, zurückgreifenden Materialismus verfechten, vor allem wohl in Frankreich [48]. Zu den selbständigsten Denkern marxistischer Tendenz zählt *Th. W. Adorno*. Er exponiert seine Stellung zu Hegels Dialektik, obwohl eher nur indirekt, vornehmlich in seiner Schrift „Aspekte der Hegelschen Philosophie" (1957), nicht minder aber in dem der Husserlschen Phänomenologie gewidmeten Buche „Metakritik der Erkenntnistheorie" (1956). Die marxistische Tendenz ist offenkundig. Große philosophische Zentralgedanken werden als Reflexe gesellschaftlicher Strukturen interpretiert, so z. B. Husserls Grundthese vom „unmittelbar Gegebenen", von den in unmittelbarer Selbstgebung anschaulichen Wesenheiten und deren Relationen [49]. Dem Diamat, wie er sich als offizielle

[46] Vgl. Frühschriften 269 f., 281 u. ö.

[47] Insofern ist z. B. der englische „Hegelianer" F. H. Bradley kaum Hegelianer zu nennen, weil er das Prinzip der Negation, das Umschlagen in das „Negative seiner selbst" verwirft; für ihn gibt es nur Korrelation mit beiderseitig Positivem, also eigentlich nur „Heterothesis", wie für Rickert. Vgl. R. Metz, Die philosophischen Strömungen in Großbritannien, 1935, I 316.

[48] Man denke an Kojève, Lacroix, Leduc u.a. Gerade für die französische Marx-Diskussion ist zu vergleichen und unentbehrlich das umfassende Werk von J.-Y. Calvez, La pensée de Karl Marx, 1956, mit ausführlichen Literaturangaben.

[49] Diese Grundthese wird als zeitgeschichtlich zu verstehende Bindung solchen

Weltanschauungs- und Staatsideologie konstituiert hat, erteilt Adorno anderseits eine unzweideutige Absage.

Wie und worin zeigt sich nun das Besondere seiner Dialektik? Sie wird nirgendwo thematisch und direkt als Denkverfahren erörtert, auch nicht in seiner „Dialektik der Aufklärung" (1947). Man muß sie bei der Arbeit begleiten, um ihrer ansichtig zu werden. Die „Aspekte" verraten in ihrer Auseinandersetzung mit Hegel (die gerade in der Überwindung Hegels auf Marx hin gipfelt) nicht immer ohne weiteres die eigene Meinung und Haltung des Verfassers. Oft genug scheint jedoch das Einverständnis mit Hegel (und Marx) in puncto Dialektik fast vollkommen. Das darf sogar von der Auslegung der Hegelschen Erstdialektik gelten; sowenig Adorno sich mit ihr in aller Form ausdrücklich identifiziert, so unverkennbar bezeugen Stil und Emphase der Analyse die geheime Sympathie. Zumal der innere Grund des Übergehens von Sein in Nichts und umgekehrt wird bestätigt: es ist die Unbestimmtheit des reinen Seins und Nichts [50]. Er folgt also Hegel bis ins Uranfängliche des Dialektischen, das zugleich die Negation allen absoluten Anfangs im philosophischen Denken impliziert [51]. Die „Metakritik" führt nun ein Denken „im Geiste von Dialektik", wie es heißt [52], am Beispiel einer Kritik der Husserlschen Phänomenologie vor und durch. Die dritte Studie dieses Buches, die einzige bisher noch nicht veröffentlichte, trägt den Titel: Zur Dialektik der erkenntnistheoretischen Grundbegriffe. In ihr verdichtet sich doch wohl etwas vom Wesentlichen, was Adorno zum Gesamtthema aufzubieten hat [53], eignet sich aber auch für eine allerdings nur sehr knappe Sichtbarmachung seiner Dialektik.

Denkens an bürgerlich-ökonomische Kategorien hingestellt: das Festhalten an unanfechtbar Erstgegebenem, durch keine Reflexion vermittelten und aufhebbaren Denk- und Schaugegenständen leite sich her von der Auffassung der Dinge als unangreifbar vorgegebenem Eigentum, von der Idee von „Besitztiteln" (Metakritik 149). Schon auf S. 9 heißt es, seine Kritik suche „im Innern der sachlichen Fragen eines geschichtlichen Kerns habhaft zu werden". Der „reale Lebensprozeß der Gesellschaft" sei ins Philosophische nicht hineingeschmuggelt, sondern „der Kern des logischen Gehalts selber" (ebd. 35). Immer wieder begegnen analoge Behauptungen. — Die schärfste und philosophisch vielleicht einschneidendste Wendung: hinter der Kantischen und auch Hegelschen synthetischen Apperzeption, also, vereinfachend ausgedrückt, hinter dem in allen denkenden Subjekten konstituierend „tätigen" allgemeinen Subjekt als dem Inbegriff aller Denkfunktionen, welche logisch strukturierte Erkenntnis erst ermöglichen, stecke ein „Geheimnis", das nichts anderes sei „als die gesellschaftliche Arbeit" (Aspekte 25, Metakritik 147). Der Bezug auf Marx läßt sich nicht wegdeuten.

[50] Aspekte 39 f., vgl. Metakritik 216 f.

[51] „Zur Kritik steht der Begriff des absolut Ersten selber" (Metakritik 14), lautet das Thema der ganzen Schrift. Bei Hegel siehe bes. 8, 63 f. (§ 17).

[52] Ebd. 12.

[53] Von vornherein zielt die Untersuchung auf dieses erkenntnistheoretische Kapitel: Die „angeblich originären Begriffe, zumal die der Erkenntnistheorie, als welche sie bei Husserl auftreten", seien „allesamt und notwendig in sich vermittelt" (ebd. 14).

Warum kann die Bewegung des philosophischen Denkens keinen festen, einfachhin gegebenen, unmittelbar an sich anschaulichen und deskriptiv aufnehmbaren Anfang zulassen, wie Husserl es möchte? Weil alles, jedes Phänomen und jeder Begriff, „vermittelt" ist. Diese Hegelsche Überzeugung, es gebe nichts, was nicht in sich selbst die Vermittlung enthielte, beherrscht die ganze Analyse. Wie sieht das des näheren im Hinblick auf die erkenntnistheoretischen Grundbegriffe aus? Hier notgedrungen nur dürftig skizzieren zu können bereitet eine ernste Verlegenheit. Gleichwohl vermag eine kleine Folge von Zitaten einen hinreichend präzisen Eindruck mitzuteilen. „Alles Gemeinte ist durch Meinen vermittelt." Husserl vermeide „die strikte Konsequenz, daß der Begriff des Gegebenen durch den Reflexionsbegriff vermittelt ist ... im Glauben, geistiger Sachverhalte ohne denkende Zutat habhaft werden zu können". Was nur „hingenommen" wird, wird angeblich „vom Denken nicht mehr gedacht". Husserl setze voraus, „daß, was immer in einer Anschauung sich darbiete ..., vom Bewußtsein gelassen betrachtet werden könne, ohne daß das Betrachtete durch den Akt der Betrachtung sich änderte." „Die naiv-realistische Erfahrung, daß das Ding identisch bleibt, auch wenn das Subjekt davon wegsieht, wird auf den erst der kritischen Reflexion sich verdankenden Begriff der Gegebenheit übertragen [54]. Damit ist ausgesagt, daß die Begriffe Gegebenheit und Reflexion sich einander verdanken, der eine den andern fordert, der eine durch den anderen vermittelt ist, also in den je anderen umschlägt. Vielleicht läßt sich einfach so formulieren: Der Begriff der Unmittelbarkeit hat Sinn nur in der immanenten Entgegensetzung zu Mittelbarkeit, Vermittlung. So auch der Begriff Gegebenheit nur im inneren Gegenzug und Gegenhalt an etwas, das nicht wieder „gegeben" ist, am „Subjekt", „für" das ein Gegebenes überhaupt erst ein solches ist [55], also an einem an sich selbst Ungegebenen, an der reflektierenden Subjektivität. Unmittelbarkeit bei innerer Vermittlung, das motiviere die „dialektische Logik, welche solchen Widerspruch zur Bestimmung der Sache selber erhebt, also den Begriff des Unmittelbaren festhält sowohl wie negiert" [56]. Hier ist die Rede vom dialektischen Widerspruch auf Grund der begrifflichen Vermittlung. Daß die Vermittlung eine „begriffliche" ist, wird immer zumindest unterstellt [57]. Der Motor der Dialektik arbeitet im Begriff. Wieder überrascht die Nähe zu Hegel, für den Dialektik die des Logos ist und die des Seins nur in dessen Bezug auf den Logos, den (bei Hegel freilich absoluten, göttlichen) Begriff. Adorno merkt an, Husserls Philosophie komme in

[54] Metakritik 139, 141 f., 145, 147.
[55] Ebd. 152.
[56] Ebd. 139. „Die Insistenz auf der Vermitteltheit eines jeglichen Unmittelbaren ist das Modell dialektischen Denkens schlechthin" (ebd. 166, vgl. 149).
[57] Vgl. ebd. 137.

einem bestimmten Punkte „jener Selbstbewegung der Sache, des Begriffs, überaus nahe“ [58]: Selbstbewegung der Sache vollzieht sich also als Selbstbewegung des Begriffs. Als kurzer Hinweis darauf, daß hier zutiefst „Negativität“ ihr Wesen treibt: auf Seite 13 der „Metakritik“ wird nachdrücklich „dialektische Analysis“ mit „Hegels Negativität“ zur Deckung gebracht.

Es leuchtet ein, wie sehr hier Geist vom Geiste Hegelscher, also hegelianische Dialektik waltet. Ob Adorno den Intentionen Husserls selbst gerecht wird, auch denen der letzten Schriften, bleibe aus dem Spiel [59].

Eben jenes Moment des Dialektischen als etwas Logischen, im Begriff Beheimateten, und in der Sache nur, insofern sie gedacht, begriffen wird, scheint bei denen auszufallen, die zwar oft genug mit Hegel kokettieren, seine Dialektik aber, zumal die Urdialektik, völlig umstilisieren. Adorno rückt übrigens von ihnen, den *Existenzialphilosophen*, ebenso energisch ab wie vom linientreuen dialektischen Materialismus.

3. Werfen wir einen Blick auf die einschlägigen Partien bei *J.-P. Sartre*. Von ihm wird behauptet, er habe Hegels Dialektik übernommen, um das Wesen der menschlichen Subjektivität, des „Fürsichseins“, d. h. des menschlichen Geistes, beschreiben zu können [60]. Wie ihm das vorgeblich gelingt, das zu charakterisieren gehört nicht zu unserer Aufgabe. Allenfalls interessiert ein Satz aus „Sein und Nichts“, der diese Dialektik des selbst-bewußten Seins in ihrem ersten Anlauf zeigt: „Das Sein des Bewußtseins als Bewußtsein ist in der Distanz von sich selbst, weil Sich-selbst-gegenwärtig-Sein, und diese nichthafte Distanz, die das Sein in sich trägt, ist das Nichts. So birgt die Identität dieses Seins notwendig dessen eigenes Nichts in sich als Negation des Identischen.“ [61] Seiner selbst bewußtes Sein bedeutet also Sich-selbst-Ent-

---

[58] Ebd. 146. Später (225) wird notiert, daß Husserls Idee der „wesensmäßigen Sinnesgeschichte“ aller Sinngebilde den Hegelschen Begriff der „inneren Historizität“ der Logik in etwa erreiche — dies also ist mit „Selbstbewegung der Sache“ letztlich gemeint (vgl. nochmals 146). Übrigens wendet Adorno das Ganze auch so, daß die Sache es sei, an der der Begriff sich orientiert und sich selbst kritisiert: „Dialektik, das zum Bewußtsein seiner selbst erweckte Verfahren des konsequenten Nominalismus, das einen jeglichen Begriff an seiner Sache überführt und ihn damit seiner Insuffizienz überführt“ (Aspekte 45, vgl. 16). Doch bleibt bestehen, daß die Sache nur als „durch den Gedanken“ vermittelt „gegeben“ ist (vgl. noch Metakritik 16).

[59] Auch der letzte Husserl habe, trotz seiner Wendung zu transzendentalen Funktionsbegriffen, den Konflikt „zwischen solcher Kritik und dem Dogma von der ‚Urgegebenheit‘ ... nicht mehr ausgetragen“ (Metakritik 145).

[60] H. H. Holz, Jean-Paul Sartre, 1951: Es geschehe bei S. eine Wendung zur Dialektik, die ihn „in unmittelbare Nähe zu Hegel stellt“ (20). Freilich scheint der Verf. bald der Auffassung zuzustimmen, diese Dialektik sei im Grunde nicht hegelianisch (21). Auch B. Lakebrink sieht Sartre in Hegels Nachbarschaft; der 3. Teil des *op. cit.* trägt die Überschrift „Einfluß Hegels auf die heutige Ontologie“ und behandelt Heidegger und Sartre. [61] L'être et le néant 120.

gegensetzung, Sich-gegenüber-Sein, und das schließt für Sartre Negation reiner Identität, völliger Koinzidenz-mit-sich ein, und dieses nennt er (in erster Annäherung) das Nichtige, das dem menschlichen Selbstbewußtsein immanente Nichts. Selbstbewußtsein hat sein eigenes Nichts in sich wie einen „Wurm", wie einen „Spalt" oder „Sprung", wie ein „trou d'être" [62]. Bewußtsein ist wesenhaft Bewußtseinsspaltung.

Von vornherein steht außer Frage, daß Sartre nicht *alles* Sein dialektisch denkt, und schon dieser eine Punkt entfernt ihn grundsätzlich von Hegel. Seine Dialektik kann gar nicht eigentlich hegelianischer Struktur sein, denn sie entspringt nicht im Sein als solchen [63].

Seine Behandlung der Hegelschen Urdialektik bekräftigt diese These. Er lehnt Hegels Magie der Logik ab; das Sein müßte sich, um solcher Magie sich zu beugen, zum Nichtsein konträr verhalten; es verhält sich aber kontradiktorisch, wie Sartre scharf betont. Voraussetzung Hegelscher Dialektik sei die logische Gleichwertigkeit („la contemporanéité logique") von Sein und Nichts, sie aber bestehe nicht, denn Nichts ordne sich begrifflich dem Sein nach [64]. Tatsächlich praktiziert Hegel eine solche Gleichstellung der Abstraktionen Sein und Nichts: sie gehen ineinander über auf Grund einer „identischen Beziehung". Wir werden auf weitere kritische Bemerkungen Sartres zu Hegel noch zurückkommen. Die eigentlich dialektische Konzeption des Seins findet also in seinen Augen keine Gnade. Wieweit seine Hegelkritik auf seine eigene Theorie vom bewußtseinsimmanenten „Nichts" zurückfällt, braucht hier nicht zu beschäftigen.

Man kann daher kaum glauben, daß Sartre Hegels Dialektik in seine Ontologie einführe, denn sie ist nun einmal apriorische Bedingung der Möglichkeit von Begriff und Begreifen überhaupt, von verstehender Synthesis in unserem Denken, und zwar urspringend im ontologischen Erstbegriff als solchem.

Diese Ebene des Logisch-Rationalen wird von Sartre verlassen, während der dialektische Materialismus und verwandte marxistische Auffassungen sie nicht prinzipiell aufgeben. Das war es, was wir auch dem Diamat noch hatten zugute halten wollen; denn dieses Grundelement Hegelscher Dialektik, das „Logische", wird man unbedingt fordern müssen, wo von hegelianischer Dialektik die Rede sein soll. Warum dann aber die Namen Sartre und gleich noch Heidegger in diesem Rahmen? Weil deren Dialektik immerhin noch den Anschein einer dichten Nähe zu Hegel erwecken kann [65] und deren Diskussion den Sinn des streng Hegelianischen zu klären vermag.

---

[62] Ebd. 57, 120, 121.

[63] Vgl. B. Lakebrink, a. a. O. 369, auch W. Biemel, Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre: TPh. 20 (1958) 299, und J. Möller, Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J.-P. Sartres, 1959, 43, 105 f.

[64] A. a. O. 50.

[65] Siehe noch A. Diemer, Grundzüge Heideggerschen Philosophierens: ZPhForsch 5 (1950) 547 ff. Wenn dort gesagt wird (554), der Grundunterschied bei aller Parallele

4. Nach der Kritik an Hegel äußert sich der führende Existenzialist ausgiebig über *Heidegger* und dessen Konzeption des Seins und des Nichts. Er kann sich auch mit ihr nicht befreunden. Wo beider Ansichten des genaueren auseinandergehen, soll hier unerörtert bleiben. Nur auf eines kommt es an: es fällt ihm erst gar nicht ein, in Heideggers Dialektik die Hegels wiederzuerkennen.

Und es scheint in der Tat, daß die Weigerung Heideggers, der Logik die Führung zuzugestehen, sein Denken a priori unhegelianisch macht. Der „Wirbel ursprünglicheren Fragens", in dem seinen Worten zufolge die Logik sich auflöst[66], tastet nicht nur die herkömmliche formale Logik an — das tut auch Hegels Dialektik —, sondern die Bedeutsamkeit des Logisch-Begrifflichen überhaupt. Und trotzdem beruft er sich in einem vielsagenden Abschnitt seiner zentralen Schrift „Was ist Metaphysik?" auf Hegel. Dessen Satz: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe" bestehe zu Recht[67]. Und in seinem „Brief über den Humanismus" wird formuliert: „Das Nichten west im Sein selbst" und „Das Sein nichtet — als das Sein"[68]. Der Kontext des ersten Zitates belegt, daß Heidegger hier von Sartre sich distanziert, denn er streicht heraus, das Nichts wese nicht erst und nur im „Dasein", im menschlichen Sein. Zugleich wird aber auch der Verweis auf Hegel wesentlich abgeschwächt. Die innere Begründung der Seinsdialektik entfällt: Sein und Nichtsein seien nicht deshalb eines, weil sie, wie Hegel will, „in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen", sondern weil „das Sein selbst in seinem Wesen endlich" sei. Im „Humanismusbrief" klingt die Stellungnahme zu Hegel vorsichtiger, hinhaltender. „Weshalb jedoch die Negativität der absoluten Subjektivität die *dialektische* ist und weshalb durch die Dialektik das Nichten zwar zum Vorschein kommt, aber zugleich in seinem Wesen verhüllt wird, kann hier nicht erörtert werden." Sein Gedanke ist wohl der, daß Hegelsche Dialektik das eigentliche Nichten eben nicht hervortreten lasse, zumal die Interpretation der dialektischen Negativität vom Hegelschen Be-

---

liege darin, daß es bei Hegel um das Wissen gehe, bei Heidegger um das Sein, dann bleibt das zumindest mißverständlich. J. B. Metz meint, Heideggers Dialektik von Sein und Seiendem habe ihre problemgeschichtliche Parallele in Hegels Begriff des dialektischen Werdens: Heidegger und das Problem der Metaphysik: Schol 28 (1953) 1 ff. (11 Anm. 10). E. Coreth behandelt Heideggers Dialektik nicht ausdrücklich, notiert aber, daß auch dieser die dialektische Negation kenne, die der Dialektik Hegels nahestehe: Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger: Schol 29 (1954) 1 ff. (14). Ebenso spricht sich J. Hommes für eine Annäherung Heideggerscher an Hegelsche Dialektik aus: Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger, 1953.

[66] Was ist Metaphysik?, [6]1951, 33. Vgl. bes. noch: Einführung in die Metaphysik, 1953, 19.

[67] Ebd. 36. Ähnlich: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, 217.

[68] Über den Humanismus (Sonderdruck 1949) 44.

griff der Subjektivität her. Auch seine Analyse der Dialektik in einer der großen Partien der Hegelschen Phänomenologie des Geistes gewährt noch keinen sicheren Anhalt dafür, wie er selbst zum dialektischen Denken steht. „Vielleicht ist der Weg zur Quelle noch weit", sagt er dort, nämlich zum denkenden Erfahren des Seins selbst, das die Quelle dialektischen Denkens und Redens in sich faßt [69]. Auf nähere Klärung wird vorläufig verzichtet.

Festgelegt hat Heidegger sich sehr wohl auf die Abwehr des Hegelschen Grundaxioms, nämlich, in seiner Sprache, „die Sache des Denkens" sei das Sein „hinsichtlich der Gedachtheit des Seienden im absoluten Denken und als dieses" [70]. Er glaubt das Sein-selbst denkend erfahren zu können in seiner Differenz zu allem Seienden. Eine wie auch immerhin ausgedeutete Identität von Denken und Sein scheint ihm fernzuliegen, jedenfalls eine Identität in einem „Absoluten". Das „Identische" (τὸ αὐτό) von „Vernehmen" (Denken) sowohl als auch „Sein" betrifft letztlich das Zusammengehören von „Sein und Mensch" [71].

Sartre und Heidegger sind diejenigen im weitesten Sinne existenzphilosophischen Denker, deren Verhältnis zu Hegelscher Dialektik zunächst irgendwie positiv erscheinen mochte. Ein gleiches läßt sich für K. Jaspers sicherlich nicht behaupten [72], aber auch nicht für G. Marcel oder den italienischen Existenzphilosophen N. Abbagnano.

III. Kritisches zum Ergebnis

1. Noch am ehesten muß hegelianischer Charakter der marxistischen Dialektik zugesprochen werden. Rechnet man zu ihren Wesenszügen Negativität, also durch Negation wechselseitig konstitutive Gegensätzlichkeit der Sinn- und Seinsgehalte, ferner Verwurzelung in der Urzelle des Dialektischen, der schwebenden Identität und Nichtidentität von Sein und Nichts, dann scheint unser Urteil begründet. Zusätzlich durften wir vermerken: marxistische, materialistische Dialektik erhebt Anspruch auf Logizität, auf rationale Begrifflichkeit; das ist ein weiterer Beleg für unser Urteil. Sartre dagegen und Heidegger erfüllen nicht gerade auch diese Vorbedingung.

---

[69] Holzwege, 1950, 168.

[70] Identität und Differenz, ²1957, 42. Dieser Satz gehört in den Anhang: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, in dem Heidegger sein eigenes Denken dem Hegels gegenüberstellt (42 f.). Dazu H. Birault, a. a. O.

[71] Ebd. 18, 21 f.

[72] Er kennt Dialektik nur als Begriffs-, nicht als Erkenntnis- und Wirklichkeitszusammenhang. Vgl. den grundsätzlichen Abschnitt auch in der neuen (4.) Auflage seiner „Psychologie der Weltanschauungen", 1954.

Zwar vermag das Element des Logischen im Diamat sich nicht rein herauszukristallisieren, da er dem Geiste den Primat aufkündigt [73]. Daß Dialektik sinnvollerweise primär *geistiges* Geschehen ist, wird dem Diamat ja immer wieder mit vollem Recht entgegengehalten.

Es melden sich noch andere ernsthafte Bedenken an. Der dialektische Materialismus entwertet, wie neuere Texte ausweisen [74], das dialektische Prinzip mehr und mehr zu einem nur heuristischen, d. h. zu einer Methode, empirische Fakten und Gesetze zu „erklären" (wobei auch die formale Logik, in Parallele zu „westlichen" Tendenzen, in so etwas wie „empirische" Logik umgedeutet zu werden scheint). Als *philosophische* Methode soll sie nach vielen schließlich doch nur auf einer auch selbst induktiven Verallgemeinerung einzelwissenschaftlicher Denk- und Forschungsverfahren beruhen. Alles Thesen, aus denen der Geist Hegelschen Philosophierens gänzlich verflogen ist; Dialektik als apriorische Begriffsentfaltung fällt dahin. Außerdem sinkt der dialektische Zusammenhang der Dinge selbst zu bloß *kausaler* Verknüpfung herab (auch „Wechselwirkung" bleibt kausal); schon Engels gab das Stichwort: „dialektische Entwicklung, d. h. der ursächliche Zusammenhang" [75], und G. Klaus wendet sich ausdrücklich gegen Hegels überzeitliche, „ewige" Logik: der dialektische Materialismus kenne nur „natürliche", „äußerlich wirksame Produktion" beim Übergang der Phänomene (etwa der Wirklichkeitsstufen) aus- und ineinander. § 249 der Hegelschen Enzyklopädie, der sich gerade dagegen formell verwahrt, wird einfach liquidiert.

Als Ertrag unserer Studie kann nun verzeichnet werden: Hegels ursprüngliche Intention lebt nicht mehr fort; sie hat sich, so will es einem vorkommen, philosophiegeschichtlich selbst gerichtet, der allzu bemühten Hegelrenaissance im ersten Drittel unseres Jahrhunderts zum Trotz. Aber auch das, was von hegelianischer Methode in der materialistischen Dialektik wiedererstand, fristet ein fragwürdiges Dasein. Von eigenständigen Denkern marxistischer Prägung mögen einige, vielleicht vor allem in Frankreich, ein Anrecht darauf haben, in eine gewisse legitime Nachfolge Hegels gestellt zu werden, am greifbarsten und überzeugendsten wohl Adorno, an dessen Texte gleich einige Fragen zu richten sein werden.

2. Finden wir bei den echten oder auch nur vorgeblichen Hegelianern irgendeinen Hinweis auf philosophisch relevante Neubegründung oder Neuerweckung der Hegelschen Grunddialektik von Sein und Nichts? Heidegger, so sahen wir, hat sich noch nicht entschieden; keinesfalls erklärt er sich einverstanden mit Hegels Deutung der dialektischen Synthese von Sein und Nichts. Vollends Sartre macht in aller Schärfe Front gegen die Möglichkeit eines rationalen Aufweises. Es seien hier einige seiner Gegeninstanzen nachgetragen, weil sie zu dem stimmen, woran die thomistische Ontologie und Erkenntnismetaphysik gegen Hegel zu

[73] Auch Adorno polemisiert gegen Hegels Primat des Geistes: Metakritik 12, 192 f., 242, und damit gegen Hegels „Idealismus".

[74] Vgl. vom Verf., a. a. O. 40 257.

[75] F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (neue Ausgabe 1946) 36.

erinnern hat [76]. Die erste war: Das Nichts als das Kontradiktorium zu Sein läßt sich mit ihm überhaupt nicht synthetisieren. Den Ausschlag aber gibt, daß das reine Sein sinnvollerweise *nicht* als reine Unbestimmtheit und Bestimmungslosigkeit oder gar inhaltslose Leere gefaßt werden könne, wie Hegel unterstellt. „Man negiere vom Sein, was auch immer man mag, man erreicht nicht, daß es nicht *sei*, selbst wenn man negiert, es sei dies oder jenes." [77] Sein meint ja genau das, was irreduktible Positivität und Inhaltlichkeit bedeutet; gerade dasjenige, was dem Nichts sozusagen entronnen und der erste Schritt auf festem, nicht dialektisch schwankendem Gestade und Boden ist ... Überdies besagt Sein nicht etwa nur ein Strukturelement neben anderen, wie ebenfalls Sartre gegen Hegel einwendet, denn es sei „die Bedingung selbst für alle Strukturen und Bestimmungen" [78]. Etwas sehr Wesentliches scheint hier gesehen zu sein. Was mit Sein gemeint ist, darf nicht bloß als Minimum an Boden fürs Denken genommen werden, als allgemeinste und bis auf einen letzten Tropfen ausgeleerte Begriffshülse; Sein ist in allem, was überhaupt „bedeutet", „intendiert" werden kann, das eine und durchgreifende Prinzip von Gehalt, Inhalt, Sinn und Setzung überhaupt. Alle Sinn- und Realbestimmungen „pertinent ad perfectionem essendi", liest man bei Thomas v. Aquin. Das reine Nichts ist nichts-sagend, die absolute Leugnung aller Inhaltlichkeit und Bestimmtheit [79].

[76] Siehe z. B. *R. Arnou*, Metaphysica generalis, ²1941, 93; J. de Vries, Denken und Sein, 1937, 98; C. Nink, Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes, ²1948, 100 f.

[77] A. a. O. 50.

[78] Ebd. 49.

[79] Oder soll das „Nichts", das sich dem „Sein" bei Hegel entgegensetzt, etwa nicht das „absolute" sein? Was dann? Ein „relatives" ist es freilich in dem Sinne, daß es das Nichts von und an „Sein" ist. Sonst aber gilt: es sei „vollkommene Leerheit", wie das reine Sein „die absolute Leerheit" (8, 209). Oder soll man sich daran klammern, daß auch Hegel das völlige Unbestimmtsein „die Bestimmung desselben" nennt? (4, 110) oder das Sein „ohne alle weitere (!) Bestimmung und Erfüllung" gedacht wissen will? (ebd. 73) Wenn Hegel polemisch bemerkt, man suche dem Sein gegenüber dem Nichts unbedingt eine feste Bestimmung zu geben, dies dann aber dahin versteht, als wollte man statt Sein Materie oder irgendeine einzelne Existenz setzen (8, 207), dann täuscht er sich. Nicht eine solche weitere, konkrete Bestimmung hat man hinzuzudenken, sondern einfach das Ur-Positive im „Sein" zu erkennen; Sein und Nichts sind gerade nicht beide gleicherweise letzte und leerste Abstraktionen; „Nichts" abstrahiert auch noch, wenn so zu reden erlaubt ist, von Sein. Der Unterschied von beiden ist wahrhaftig nicht, wie Hegel so oft postuliert, ein bloß „gemeinter", sondern *der* wesenhafte. Unterschieden sollen ja auch ihm zufolge beide sein, jedoch nur in der „Meinung", in der Doxa des abstrakten Verstandesdenkens. Allein da hilft keine noch so geistreiche Gedankenakrobatik. Auch sein Einwand, „etwas", das dem Nichts entgegengesetzt zu werden pflegt, sei „schon ein bestimmtes Seiendes, das sich von anderem Etwas unterscheidet" (4, 89 95), verfängt nicht; denn „etwas" muß nicht ohne weiteres schon ein *bestimmtes* Etwas sein, das ein anderes sich gegenüber hätte. Es genügt „etwas" im Gegensatz zu „nicht-etwas" oder „nichts". Der lateinische Terminus „aliquid" gestattet eine gleiche Interpretation. — R. Kroner glaubt, gerade die *„Bestimmtheit:* Sein zu sein,

Darum entwickelt Hegels Synthese von Sein und Nichts keinen irgendwie neuartigen, logisch tragbaren, eben den so suggestiven „dialektischen" Widerspruch, sondern verwickelt sich ganz schlicht in einen formallogischen, der alle Denkbewegung stillegt. Man behauptet anderseits mit immer größerer Einmütigkeit, auch Hegel lasse an sich das formallogische Nichtwiderspruchsprinzip intakt.

Hegel prangert diejenigen an, die da meinen, besonders gründlich zu sein, wenn sie diese erste Dialektik kritisieren, d. h. „den Anfang, als den Grund, worauf alles gebaut sei", untersuchen, um ja nicht weiterzugehen, „als bis dieser sich als fest erwiesen hat"; man sei dann, wenn man „mit diesem fertig ist, der das Leichteste zum Abtun ist, denn er ist das Einfachste", zugleich „mit allem fertig" [80]. Seine vorbeugende Disqualifizierung solcher Bemühung braucht nicht bange zu machen. Wir gehen nicht so voran, daß wir das Begriffsdoppel Sein-Nichts durch ein anderes ersetzen, um dann auf die evidente Verschiedenheit und Unterschiedenheit hinzuweisen: etwa die Paare Unendlichkeit-Endlichkeit, Inhalt-Form, Inneres-Äußeres usw., die Hegel als Beispiel für eine solche *ignorantia elenchi* aufführt. Wir sind überzeugt, uns streng an den Sinn der beiden Begriffe Sein und Nichts gehalten und von ihm aus interpretiert zu haben.

3. Im Hinblick auf die Hegelsche Urdialektik scheint auch Adorno eine gewisse Zurückhaltung üben zu wollen, obzwar, wie bemerkt, der betreffende Text sein Einverständnis mit Hegel durchaus nahelegt. Wenn er nun als Modell dialektischen Denkens den „Widerspruch" der inneren Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung vorstellt, dann drängen sich doch manche Fragen auf. Er spricht auch von der unausweichlichen „Interdependenz" der erkenntnistheoretischen Begriffe [81],

d. h. das Gegenteil von Nichts, geht über in die Bestimmtheit: Nichts zu sein" (Von Kant bis Hegel, 1924, II 424); aber Sein und Nichts können doch nicht in genau demselben Sinne „Bestimmtheit" sein, wofern man letzteren Begriff nicht mit einem bloßen Wort befriedigen will. Es hat also schließlich gar keine zu große Not, der Aufforderung Hegels nachzukommen und anzugeben, worin der „absolute Unterschied" von Sein und Nichts denn bestehen solle: Sein ist die erste und grund-legende „Bestimmtheit", Nichts ist nicht einmal das. (Spinozas und Hegels „Omnis determinatio est negatio" ließe sich auch unter dieser Voraussetzung sinnvoll interpretieren.) Nichts ist Ausfall aller Bestimmtheit überhaupt, nicht nur aller „weiteren", gleichsam konkreten. Dabei scheint es nichts auszumachen, ob man „Sein" zunächst eher in der quidditativen Ordnung sieht oder entscheidender in der existenziellen, als *actus essendi*. Es stimmt eben nicht, daß Sein als die „allerärmste Abstraktion" (16, 551), als die Bestimmung, die „ganz arm ist" (ebd. 211), deshalb auch „völlig leer", absolut bestimmungslos sei. Darum ist auch folgender Satz Hegels unhaltbar: „Hätte Sein und Nichts irgendeine Bestimmtheit, so wären sie ... bestimmtes Sein und bestimmtes Nichts, nicht das reine Sein und das reine Nichts ... Ihr Unterschied ist daher völlig leer, jedes der beiden ist auf gleiche (!) Weise das Unbestimmte" (4, 101).

[80] 4, 33 103 f.

[81] Metakritik 219. Ohnehin ist der „Kanon" einer Kritik der Erkenntnistheorie „die Vermitteltheit der Begriffe" (ebd. 35), und alle Dialektik hebt an „mit der Reflexion der Gegebenheit" (ebd. 145), d. h. dem immanenten Aufweis der „Vermittlung" alles Gegebenen. — Mit dem Ausdruck „Interdependenz" charakterisiert bereits *Husserls* Beschreibung des Verhältnisses von Objektivität und Subjektivität J. Q. Lauer S.J.: The Triumph of Subjectivity, 1958, 116. Ob Husserl selbst ihn je gebraucht, wüßte der Verf. nicht zu sagen. Am formellsten erscheint er bei M. Merleau-Ponty, der in seiner Kritik marxistischer Ideologie von „interdépendance dialectique" redet (Les aventures de la dialectique, 1955, 103). Überhaupt

also ihrer wechselseitigen immanenten Abhängigkeit. Indes, daß „Gegebenheit" ein Subjekt impliziert, dem etwas gegeben ist, führt sicherlich auf eine ganz andere, harmlosere Art von Interdependenz als etwa die Notwendigkeit, allgemein Unmittelbarkeit (die je eigene Identität einer Bestimmung) immer nur ineins mit Vermittlung (d. h. immer nur in Wesensabhängigkeit vom Gegensatz) denken zu können. Und inwiefern verlangt Interdependenz die *Immanenz* der Vermittlung, so daß bei aller Selbstidentität einem jeden der vermittelnde Gegensatz innerlich, wesensinnerlich ist?

Diese und damit gekoppelte Fragen müssen noch ein wenig diskutiert werden.

Adorno will Korrelativität in ihrem vollen Sinn gewahrt wissen. Auch Husserl kenne sie, reduziere aber den einen Pol der Korrelation schließlich doch wieder auf den anderen, auf den des Subjektiven, bleibe daher Idealist[82]. Es gebe keinen Primat eines der Pole, weder der Objektivität noch der Subjektivität; beide bedingen sich gegenseitig, und konstituieren sich durcheinander. Auf die *Abhängigkeit* der aufeinander Bezogenen voneinander legt er den größten Wert. Erst so scheint Korrelativität begrifflich gesichert[83].

Wie wirkt sich das auf den Gegensatz Ansichsein und Denken (Gedachtwerden) aus? Kein Faktisches wird dem Subjekt gegenwärtig anders „denn durch den Gedanken", das Ansich wird „verwandelt" in

---

verdiente Merleau-Ponty wohl eine eingehende Analyse. Dialektik bedeutet für ihn aber dort, wo er sie an einem konkreten Thema erprobt, kaum mehr als gegenseitige Abhängigkeit, schließlich einen „processus circulaire", z. B. zwischen Organismus und seiner Umwelt (La structure du comportement, 1942, 161, vgl. 218 ff.). In seinem Hauptwerk (Phénoménologie de la perception, 1945) spielt Dialektik als Methode keine zentrale Rolle; die geniale Einleitung mit ihrer Theorie der phänomenologischen Methode nennt das Wort nur einmal beiläufig (im übrigen siehe 148 194 f. 436). Im Epilog von „Les aventures ..." findet sich immerhin eine temperamentvolle Würdigung dialektischen Denkens. Es wird jedoch, wie bei Sartre, auf die Subjektivität und Intersubjektivität bezogen, nicht auf Sein überhaupt (vgl. bes. auch ebd. 84 ff.). Ebenso folgt er Sartre in seiner Stellungnahme zum „Phänomen" des „Nichts" und der „Negativität" (Sens et non-sens, 1948, 134). Das alles berechtigt dazu, auch ihn jedenfalls nicht zu den typisch hegelianischen Dialektikern zu zählen. Mit Vorbehalt! Denn vielleicht stellt seine Idee der Interdependenz von Subjekt und Objekt und der Intersubjektivität, ist sie erst einmal in eindeutig dialektischem Stil durchgeführt, ihn doch an die Seite Adornos.

[82] Ebd. 191 f. 193. „Es wäre sinnwidrig, gleichzeitig Bezogenheit als eine Art Urstruktur zu behaupten, als innere Abhängigkeit aber, als funktionalen Zusammenhang zu verleugnen" (ebd. 172). Ein Beispiel dafür: „Funktionszusammenhang der Erkenntnis kann nichts anderes heißen, als daß nicht bloß das kategorial Geformte vom Niedrigeren abhängt, sondern ebenso dieses von jenem" (ebd. 142).

[83] Ebd. 14 17 u. ö. Konsequente Korrelativität führt zu dialektischem Denken: „Logik ist kein Sein, sondern ein Prozeß, der weder auf einen Pol ‚Subjektivität' noch auf einen ‚Objektivität' sich rein reduzieren läßt. Die Selbstkritik der Logik hat zur Konsequenz die Dialektik" (ebd. 84). „Ort der Wahrheit wird die wechselfältige Abhängigkeit, das sich durcheinander Produzieren von Subjekt und Objekt" (ebd. 146, vgl. 97/8 166 242).

ein „Für anderes"; keine Operation könne die kategorialen Momente, die das Gedachtwerden einstiftet, vom „Selbst" des Gegenstandes abheben [84]. Anderseits könne „von Phänomenen ohne Dasein ... nicht wohl die Rede sein" [85]. Also weder Idealismus noch Realismus, sondern die funktionale, eben dialektische Mitte, die beide „Extreme" einbehält.

Wir haben uns zu fragen, ob Korrelation diese dialektischen Konsequenzen aufdrängt. Heißt Wechselbestimmtheit der Begriffe wesensnotwendig gegenseitige Abhängigkeit im oben umschriebenen Sinn? So daß etwa auch die Gegenbegriffe Endlich-Unendlich, Absolut-Relativ usw. sich notwendig fordern, und zwar in der Realität, die sie meinen? Vollends die erkenntnistheoretischen Grundbegriffe Gegebenheit und Denken würden eine Entscheidung für den kritischen Realismus nicht zulassen. — Die Antwort scheint sich in einem Text bei Adorno selbst vorzubereiten. Zwar schreibt er, „Geist" sei vom „Gegebenen" sowenig abzuspalten wie dieses von ihm, beide seien wesentlich durcheinander vermittelt; obwohl nun einzig durch „Erfahrung" etwas gegeben sein kann, macht er gegen Husserl mit Recht geltend, aus reinem Denken könne nicht abgeleitet werden, daß Subjektivität „überhaupt Erfahrungen macht" [86]. Muß also Subjektivität nicht wesensnotwendig einer Welt von Gegebenheiten „gegenüber"-gestellt werden, dann fragt es sich zumindest, ob korrelatives Denken unausweichlich Vermittlung, und zwar immanente Vermittlung aufzwingt. Könnte es nicht ein „modus concipiendi" sein, der durch sich selbst über einen notwendig auch korrelativen *Real*verhalt noch nichts aussagt? Vielleicht denkt der menschliche Geist immer in Wechselbeziehungen, sogar im Falle des „Gegensatzes" von Sein und Nichts. Damit wäre jedoch noch gar nichts darüber ausgemacht, ob es sich auch immer gleich um Realgegensätze handelt, noch dazu um immanent-notwendige.

Denn der *Realverhalt* selbst *muß* im Beziehungsgegensatz nicht auch im Gegensinn eine Realbeziehung einschließen, so vor allem nicht die Beziehung „Sein und Erkennen". Die Beziehung des Erkennenden auf das Sein ist real, d. h. setzt im Erkennenden kraft ihrer selbst eine Realität; die Beziehung des Seins hingegen auf das erkennende Subjekt heißt doch nicht notwendig real, da sie dem Sein nichts „antut". Was

---

[84] Ebd. 16 40 182. Nochmals: „Eben dieses Ansichsein nun kommt dem Gegebenen nicht zu; Bewußtsein, das es zu haben behauptet, weiß von ihm bloß vermittelt durch Bewußtsein; das haben die nachkantischen Idealisten durchschaut" (ebd. 150, auch 151).

[85] Ebd. 17.

[86] Ebd. 33 240. Gilt dann ganz allgemein: Der „Begriff des Subjekts ist so wenig vom Dasein, vom ‚Objekt' zu emanzipieren wie der des Objekts von der subjektiven Denkfunktion" (ebd. 128)? Und läßt Adorno nicht die Möglichkeit offen, daß „Akt und sein Gegenstand zusammenfielen" (ebd. 181), in echter „Selbstgegebenheit"?

kann denn darunter verstanden sein, wenn behauptet wird, das Erkannte ändere sich durch den Akt der Betrachtung? Ein Sachverhalt könne nicht ohne denkende „Zutat" ergriffen werden? Daß Spontaneität des denkenden Subjekts ins Spiel kommt, ist ja allzu selbstverständlich; auch daß sie möglicherweise ihren „modus concipiendi" mitführt, dessen Differenz zum „modus essendi" indes nicht hoffnungslos verdeckt zu sein braucht. Auch apriorische Möglichkeitsgründe von Gegenständlichkeit als solcher müssen den Gegenstand nicht schon deshalb, weil sie apriorisch sind, verhüllen, „verwandeln" [87]. Das wäre freilich konkret aufzuzeigen, für jetzt genügt aber, daß ein solcher Charakter des Apriori jedenfalls nicht selbst a priori abzuleiten ist.

Es gibt nun einmal Denkfunktionen, Konstruktionsverfahren unseres Geistes, deren Eigentümlichkeit nicht *dem* angelastet werden darf, was der Begriff authentisch meint, intendiert. Das geläufigste Beispiel ist die Allgemeinsetzung eines Sinngehaltes in einem ontologischen Allgemeinbegriff (Mensch, Tier usw.). Dieser bezeichnet zwar nur etwas allen Individuen eines Bereiches Allgemeines, Wesens-Gemeinsames, meint aber keineswegs etwas „Nur-Allgemeines", wie seine Form als Allgemeinbegriff zu insinuieren vermöchte (diesem Eindruck geben ja auch gewisse Denker nach, namentlich lebensphilosophische): so daß ein solcher Begriff von vornherein und nur von etwa platonisierend entworfenen, ansichseienden Allgemeinwesen ausgesagt werden könnte. Vor einer Extrapolation von Begriffseigentümlichkeiten in die Wirklichkeit wird kritische Philosophie sich ohnehin hüten müssen. Sollte sie aber überhaupt erst zulassen, daß der *modus cogitandi* (im obigen Fall die „intentio universalitatis") notwendig in das *cogitatum* selbst eingeht? Geschieht das etwa nicht, wenn der Gegensatz zum Nichts dem Sinngehalt Sein immanent wird, und in allen analogen Fällen? Sollte dialektische Philosophie zu dieser Frage nach der Differenz von *modus cogitandi* und *cogitatum*, die in der thomistischen Erkenntnistheorie einen wichtigen Platz einnimmt, nicht wenigstens ihre klare Stellungnahme vorlegen? Man erwartet mit Spannung eine thematische Aufhellung von Sinn, Struktur und Unabdingbarkeit dialektischer Methode überhaupt. Bisher hat heutige dialektische Philosophie das noch nicht geleistet.

Vor allem die Begriffsgegensätze Absolut-Relativ und Sein-Nichts vertragen eine genuin dialektische Deutung nicht. Das „Absolute" wiederum durch seinen immanenten Bezug auf Relatives selbst relativieren, das wäre ein allzu bedenkliches und bedenkenloses Spiel mit Worten [88]. Und Sein in Nichts, Nichts in Sein um-

[87] Was bereits Schleiermacher und Külpe für die eventuellen apriorischen Anschauungsformen im Kantischen Sinn nachgewiesen haben, zeigt z. B. auch J.-B. Lotz: Zum Problem des Apriori: Mélanges Maréchal II (1950) 62 ff.

[88] Nicht ohne Interesse ist diesbezüglich J. Cohn, Theorie der Dialektik, 1923. Wohl gibt er zu, „Der Begriff des Absoluten ist nur relativ zu einem Relativen be-

schlagen lassen, nicht minder. Es ergibt sich schon von diesen Beispielen her, daß bei korrelativem Denken äußerste Vorsicht geboten ist, ganz allgemein. Denn wer will beweisen, daß Materie wesensnotwendig auf Leben bezogen sei, Leben auf Materie? Soll die Korrelation der Begriffe dafür ausreichen? So z. B. auch für die Behauptung, alle „Form" bedinge notwendig „Materie" voraus, jeder „Akt" seinerseits „Potenz", alle „Substanz" ebenso „Akzidentien"? Läge womöglich ein Zwang vor, alle ontologischen Begriffe korrelativ zu bilden (selbst den Seinsbegriff), so würde das durchaus noch nicht dazu berechtigen, diese Form der Begriffsgenesis zum Begriff selbst zu schlagen, in den Begriffsgehalt selbst einzubeziehen: so daß in den Begriff des Lebens wesensnotwendig der Bezug auf Materie eindränge, in den des Geistes die immanente Hinordnung auf Sinne, auf „Natur"; das Unendliche wäre innerlich verwiesen auf Endliches, also zutiefst, wie Hegel richtig gesehen hat, selbst endlich, das Absolute auf Relatives, wäre darum selbst relativ usw. Es würden hinfällig alle reinen Seinsvollkommenheiten, die „perfectiones purae". Die Konsequenz (also auch dies eine der Konsequenzen hegelianischer Dialektik) für die Möglichkeit rationaler Gottesbeweise liegt auf der Hand. Aber wie will man es — nochmals — verantworten, im Gesetz korrelativer Begriffsbildung zunächst mehr zu erblicken als eine gedankliche Hilfskonstruktion? Die Notwendigkeit, darüber hinauszugehen, muß Fall für Fall eigens begründet werden.

Ein weiterer Schritt der Kritik ist unerläßlich. Versteht man den Realbeziehungsgegensatz als immanenten „Übergang" von „Wesenheiten" [89], dann verfängt man sich in Widersprüche. Es müßte sich um wechselseitig konstitutiven Gegensatz handeln. Das liefe schließlich darauf hinaus, daß in der ontologischen Tiefe *eine* Realität es wäre, *ein* Subjekt, das sich gleichsam in die Zwiefalt des Gegensatzes auseinander-legte, sozusagen in ihr sich aus-legte [90]. Nun aber bedarf der echte Realbeziehungsgegensatz, wenn der formallogische Widerspruch vermieden werden soll, seiner logischen Struktur zufolge zweier Subjekte. Sein Sinn ist gerade der, daß die gegensätzlichen Beziehungen nicht in demselben Subjekt zugleich gegeben sein können. Ebensowenig will er besagen, die je entgegengesetzte Beziehung sei die „Negation" der anderen. Wohl spricht auch Thomas von der Negation, die in jedem Gegensatz stecke [91]. Doch betrifft diese Negation eben die

---

stimmbar" (346), kommt aber zum Schluß, das wirklich absolut in sich betrachtete „Absolute" sei das „beziehungslos Eine", es dürfe „nie Pol oder Ursprung einer Dialektik sein, nur als Idee die Dialektik regieren" (347). Das scholastische Problem der nur „gedanklichen" Beziehungen Gottes zu seiner Schöpfung klingt hier an.

[89] Was sogar von Lenin betont wird: Nicht nur die Erscheinungen seien „fließend, nur durch bedingte Marksteine abgegrenzt, sondern auch die *Wesenheiten* der Dinge" (Aus dem philosophischen Nachlaß, deutsch 1954, 188 — Hervorhebungen von ihm selbst).

[90] „Spaltung des Einheitlichen in einander ausschließende Gegensätze und das Wechselverhältnis zwischen ihnen" (ebd. 286). — Das Relationssubjekt wird schlechthin identisch mit der Relation selbst, und diese wird schließlich das eigentlich „Wahre", jenes „übergeordnete Dritte, das sich im Gegensatz auseinanderlegt" (E. Coreth, a. a. O. 30).

[91] „Una relatio habet annexam negationem alterius in eodem supposito" (In 1 sent. d. 26 q. 2 a. 2). „Alterum oppositorum, de sui ratione, habet negationem alterius" (In X Met. lect. 6, n. 2041).

Möglichkeit des Zugleichseins entgegengesetzter Beziehungen in demselben Subjekt (diese Beziehungen streng formal genommen, wie sich versteht: auch ein Vater kann Sohn sein, aber nicht die Beziehung auf sich als Vater haben usw.). Etwas sei „durch das Nichtsein seines Andern, damit durch sein Anderes oder sein eigenes Nichtsein" das, was es ist [92], solche und ähnliche Hegelworte überspannen das Moment der Negativität im Beziehungsgegensatz auf eine unerträgliche Weise. Es kann sich nicht um das *eigene Nicht*sein handeln, das *Sich-selber-negativ-Werden* [93]; es geht in der Realbeziehung um *zwei* Beziehungsträger (Subjekte), die je für sich ein eigenes Positives darstellen — der relative Gegensatz verläuft zwischen zwei Positionen, zwischen zwei positiven Relationen, nicht zwischen einer positiven und einer negativen, etwa zwischen „jemanden zum Vater haben" und „jemanden (diesen selben) nicht zum Vater haben". Daß ein Vater nicht sein eigener Vater sein kann, macht zwar die „Negation" in diesem Gegensatz aus; aber Vater ist jemand nicht „durch" diese Negation, also überhaupt nicht durch eine logisch-ontologische Negativität, sondern „durch" die gegenläufige Beziehung, die mit seinem Kinde gegeben ist [94].

Die Antinomie, die entsteht, falls im Sinne der hegelianischen Interpretation beide (entgegengesetzten) Beziehungen in „eine identische" verschmelzen, und die Gegensatzglieder ineinander „übergehen", in einem ontologisch übergeordneten „Dritten" sich „aufheben", entspringt anscheinend einer unzulänglichen „Logik" des relativen Gegensatzes.

Um nun zur Ausgangsstellung zurückzukehren: Das „Modell" dialektischen Denkens, die „Vermittlung" der „unmittelbaren" Gehalte, also die Dialektik Unmittelbarkeit/Mittelbarkeit [95], scheint mehr als fragwürdig. Zumal die „Reflexion" der „Gegebenheit", mit der alle Dialektik anhebt [96], führt doch wohl nicht notwendig auf Dialektik: „gegeben" ist u. U. gerade das Ansichseiende, und man sieht nicht, wie das Denken des Ansichseienden, seine Vermittlung durch Denken, ebendieses Ansich innerlich ebensosehr in ein Nicht-Ansich umwandeln soll. Daß Dialektik auf Kritik des „absolut Ersten" aus ist [97], wird im

---

[92] 4, 527.

[93] Vgl.: „... Etwas in sich selbst und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ..." (ebd. 547).

[94] Daher ist für Thomas die Beziehung eine „Vollkommenheit": „In rebus omnibus *duplex perfectio* invenitur: una qua in se subsistit, alia qua ad res alias ordinatur" (In 3 sent. d. 27 a. 1 ad 4).

[95] Vgl. Anm. 56.

[96] Vgl. Anm. 81.

[97] Siehe Anm. 51.

Grunde nur eine plastischere Formel darstellen, die im übrigen mit den obigen sich inhaltlich deckt [98].

B. Lakebrink hat in seinem mit Einzelanalysen beinahe überfrachteten Werk einige wenige elementare und lapidare Sätze des hl. Thomas gegen Hegels Paradoxien aufgerichtet. „Omnis respectus qui est entis ad negationem entis vel ad non-ens, non est nisi rationis" (die Beziehung des Seins zu seiner Negation oder dem Nichtsein kann nur eine gedankliche Beziehung sein) — „ens ... non ponit suum oppositum, scilicet non-ens, sicut pater ponit filium" (der Gegensatz zu Sein ist niemals eigentlich „Setzung", jedenfalls kein Beziehungsgegensatz [99]). Hätte der Aquinate es sich träumen lassen, daß man nach Jahrhunderten an diesen Sätzen rütteln würde? Hegel wagte es, und die umfassende, noch keineswegs völlig beruhigte Grundlagenkrise der Ontologie, die so recht erst durch ihn ausgelöst wurde, ergreift die Urregung des Geistes: nämlich den Sinn des Sagens von Sein. Von hier greift sie über auf das Problem des Sinnes ontologischer Begrifflichkeit ganz allgemein, dabei vordringlich der ontologischen Wesensbegriffe und Wesensbeziehungen.

---

[98] Zur Ergänzung dieser mehr kritisch eingestellten Abhandlung darf der Verf. auf seinen Beitrag in der von S. Behn herausgegebenen Festschrift für E. Przywara „Der beständige Aufbruch", 1959, hinweisen: Zur Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Dialektik.

[99] In 1 sent. d. 24 q. 1 a. 3 ad 1; De 4 opp. 1, 2.

Die Einstimmigkeit der Naturwissenschaften und die Vielstimmigkeit der Philosophie

Von Louis De Raeymaeker (Löwen)

Wir sind gewohnt, zwischen der Philosophie und den Naturwissenschaften scharf zu unterscheiden. Das ist aber durchaus nicht immer so gewesen. Die Unterscheidung wurde erst in unserem Zeitalter vollzogen, und Jahrhunderte sind notwendig gewesen, um die Möglichkeit zu schaffen, daß wir uns heute über diese Situation klar zu werden beginnen.

Wir wollen jetzt nicht untersuchen, warum Philosophie und Naturwissenschaften in der Antike die Tendenz hatten, ineinander zu verfließen, noch warum und in welchem Sinne sie sich heute in ihren Grundlagen und Methoden sowie bezüglich der Bedeutung und Tragweite ihrer Ergebnisse unterscheiden. Wir wollen uns einfach mit der Feststellung begnügen, daß man einen solchen Unterschied (zwischen Philosophie und Naturwissenschaften, so wie sie sich im Laufe der Zeit entwickelt haben) tatsächlich macht, und wir möchten betonen, daß wir diese Unterscheidung für notwendig halten.

Unsere Absicht ist es, zunächst einige Bemerkungen über die Einstellung und Haltung sowohl der Naturwissenschaftler als auch der Philosophen zu machen, und im Anschluß daran zu versuchen, die in allen uns in der Philosophie begegnenden Dissonanzen dennoch verborgene Harmonie aufzuzeigen.

Wenden wir uns zunächst *folgender Tatsache* zu: In philosophischen Abhandlungen finden sich regelmäßig Zitate aus anderen Schriften sowie Verweise auf Werke, die manchmal der frühesten Antike angehören. Vielleicht kann das ein Hinweis sein, daß das philosophische Denken in einer bestimmten Weise von der Geschichte geprägt ist.

In der Tat läßt sich dagegen zeigen, daß dies bei den exakten Wissenschaften keineswegs in gleicher Weise der Fall ist. Niemand erwartet von einem Mathematiker einen zitatengespickten Traktat. Ebensowenig wird sich der Physiker bei seiner Arbeit im Laboratorium dafür interessieren, was die Griechen oder Araber der Antike oder des Mittelalters über sein Forschungsproblem gedacht haben. Wir wollen damit nicht behaupten, daß die Geschichte für die Naturwissenschaft völlig uninteressant sei. Aber wenn es auch wahr ist, daß sie ein unleugbares historisches Interesse zeigt — ebenso wie ein gewisses philosophisches Interesse (vor allem bezüglich der Erkenntniskritik) —, so bleibt doch bestehen, daß die Geschichte für die Weiterentwicklung der

Naturwissenschaften nicht unbedingt notwendig ist. Nur selten treffen wir wissenschaftliche Spezialisten, die über ein genaues historisches Wissen für die von ihnen gepflegte Disziplin verfügen.

Dem können wir noch hinzufügen, daß der Naturwissenschaftler durchaus keine Furcht hat, sein diesbezügliches Nichtwissen einzugestehen, während kein Philosoph gerne Unwissenheit in philosophiegeschichtlichen Fragen eingestehen wird, weil er überzeugt ist, daß ein solches Nichtwissen der Philosophie zu großem Nachteil gereicht. Daher enthält jedes philosophische Studienprogramm genügend Platz — manchmal sogar mehr als für die eigentlich philosophischen Disziplinen — für Philosophiegeschichte. Im Gegensatz dazu enthält ein Studienprogramm für Mathematik oder Physik normalerweise keinen historischen Kursus oder lediglich einen fakultativen.

Noch auf eine *zweite Tatsache* wollen wir hinweisen: Ein Philosoph unserer Zeit kann ohne Schwierigkeit mit den alten philosophischen Texten umgehen; es ist für ihn — wenn wir von der Sprache absehen — nicht schwieriger, einen Abschnitt aus Platon oder einen Heidegger-Text zu studieren. Es macht ihm nicht mehr Schwierigkeiten, Plotin zu verstehen als Hegels Schriften. Er ist ebensogut imstande, den hl. Thomas zu interpretieren wie etwa Edmund Husserl.

Auch hier findet man ein ganz anderes Bild auf seiten der Naturwissenschaften. Bei der Lektüre einer naturwissenschaftlichen Abhandlung aus der Antike oder dem Mittelalter empfindet der moderne Mensch eine seltsame Fremdheit: er kommt sich wie in eine andere Welt versetzt vor. Und wenn es ihm durch das Studium der Texte gelingt, ihren ursprünglichen Sinn wirklich zu verstehen, so bleibt er doch bei seinem Urteil: daß die heutige von der alten Wissenschaft durch einen unüberbrückbaren Abgrund getrennt ist.

Und schließlich soll noch auf eine *dritte Tatsache* von entscheidender Bedeutung hingewiesen werden: Es ist die sich in jeder echten Philosophie durchhaltende Aktualität, welchem Zeitraum oder was immer für einer Völkergruppe sie auch angehören mag. Vor allem unter diesem Gesichtspunkt gilt es, Philosophie und Naturwissenschaften zu vergleichen.

Jeder naturwissenschaftliche Fortschritt läßt das bisher Gültige in die Vergangenheit zurücksinken, wo es als etwas, das ein für allemal überholt ist, versinkt: Was in der Naturwissenschaft aus der Vergangenheit wieder hervorgeholt wird, ist ohne jede Mächtigkeit, ist nicht mehr produktiv, nicht mehr aktuell. Seine Bedeutsamkeit liegt lediglich auf der „historischen" Ebene. Um sich in einer Naturwissenschaft auf dem laufenden zu halten, ist es notwendig und ausreichend, sich mit den neuesten Forschungsergebnissen vertraut zu machen. Auch wenn das Andenken von Naturwissenschaftlern vergangener Jahrhunderte (auf

Grund der nach ihnen benannten Gesetze und Institute oder der Straßen und Plätze, die ihren Namen tragen) der Vergessenheit entrissen ist, so ist es doch immer nur der Name, nicht das Werk, das weiterlebt. Denn die Abhandlungen der Wissenschaftler von einst werden, wenn überhaupt noch, so doch nur sehr selten zu Rate gezogen, welches auch ihre Bedeutung zu ihrer Zeit gewesen sein mag. Ihr gegenwärtiger wissenschaftlicher Einfluß ist fast gleich Null. Sie existieren nur noch für die und in der Geschichte; wissenschaftlich gesehen aber sind sie tot.

Wie verschieden ist demgegenüber das Schicksal der Philosophen! Welches auch immer die Bedeutung ihrer Nachfolger sein mag: ihre eigenen Schriften werden auch weiterhin mit Frucht gelesen. Wie viele philosophischen Werke auch seit der Zeit der Griechen veröffentlicht worden sind: welcher Philosoph könnte sich davon dispensieren, Plotin zu lesen, die Stoiker, Aristoteles und Platon, nicht zu vergessen die Vorsokratiker! Ja man liest sie nicht nur, man vertieft sich in ihre Schriften und studiert sie. So verhält sich sicher kein Naturwissenschaftler gegenüber den naturwissenschaftlichen Schriften des Altertums.

Das hat dazu geführt, den Begriff einer *„philosophia perennis"* zu prägen, weil man glaubt, daß die Philosophen der vergangenen Jahrhunderte ihr zugehören, und zwar nicht allein auf Grund der Wirksamkeit, die sie zu ihren Lebzeiten ausgeübt und durch die sie das philosophische Denken ihrer Epoche bereichert haben, sondern auch, oder vielmehr gerade, weil sie bis auf den heutigen Tag nie aufgehört haben, die Entwicklung der Philosophie zu beeinflussen, dank der immer wieder neu verjüngten Wirkmächtigkeit ihres Einflusses auf die Geister.

Natürlich kann die Idee der „philosophia perennis" nicht ein einziges System besagen, das womöglich nach einem Plan konstruiert worden wäre, der zu Beginn unserer Zivilisation im voraus aufgestellt wurde und an dessen Verwirklichung in immer neuer Folge die Denker aller Jahrhunderte arbeiteten. Noch viel weniger glauben wir, daß die Philosophie sich im Verlauf der Zeiten so entwickelt habe, wie ein Organismus wächst und heranreift, kraft eines ihm innewohnenden Telos. Eine solche Auffassung wäre eine ungebührliche Vereinfachung, die keineswegs der Realität entspricht. Sie könnte auch nie der Gegensätzlichkeit der Denker gerecht werden, deren Auffassungen sich wie Pole einander gegenüberstehen. Wie sollten diese Denker am Aufbau einer so gedachten philosophia perennis mitgearbeitet haben?

Worum handelt es sich also?

Zunächst eine Vorbemerkung: Wie viele Sterne funkeln doch am Himmel der Philosophie; einige davon sind Sterne erster Größe, die Mehrzahl der anderen erhält von ihnen ihr Licht. Wir wollen nur diese großen, leuchtenden Sonnen in Betracht ziehen und die anderen einmal

übergehen. Dadurch wird unsere Situation vereinfacht. Tatsächlich sind ja auch die wahrhaften Schöpfer, die Genies, relativ selten, in der Philosophie ebenso wie anderswo. Man kann, angefangen von der griechischen Antike über das arabische und christliche Mittelalter bis in unsere Tage vielleicht einige Dutzend aufzählen. Henri Gouhier hat treffend bemerkt: „Die Genies sind selten, aber glücklicherweise füllen Talente die übrigen (leeren) Jahre aus." [1]

Die philosophische Wirklichkeit stellt sich uns folgendermaßen dar: Vor etwa 25 Jahrhunderten hat sich sozusagen ein „Symposion" zusammengefunden, das sich bis in unsere Tage fortsetzt und an dem die großen Denker aller Zeiten aktiv teilgenommen haben und noch immer teilnehmen. Die Denker von weniger überragendem Format nehmen gewissermaßen als Zuschauer daran teil; sie bilden die zugehörige Öffentlichkeit; auch das besagt, daß sie eine sehr reale Aktivität entwickeln können, die nicht ohne Bedeutung ist.

In der Wirksamkeit dieses Symposions gibt es ohne Zweifel einen Zusammenhang. Wie die Zeiten dahinflossen, haben immer wieder neue Denker am Tische dieses philosophischen Gastmahls Platz genommen. Aber sie haben das getan, indem sie an die Gegenwart ihrer antiken Tischgenossen dachten, deren Meinungen aufnahmen und erörterten, sei es um sie schließlich anzunehmen oder um sie zu verwerfen. Der Einsatz dieser neuen Kräfte gestattete, das philosophische Interesse wieder neu zu beleben, die alten Probleme neu zu stellen und größeres Licht auf die Elemente der Lösung zu werfen. All das hat aber niemals dazu geführt, die Alten endgültig abzutun. Diese haben vielmehr — weit entfernt, zum Schweigen verurteilt zu werden — fortgefahren, ihre Stimme vernehmen zu lassen, ganz so wie einstmals. Gabriel Marcel [2] hat auf die Tatsache hingewiesen, daß die bedeutendsten Werke ein quasi posthumes Leben führen. Wenn die Umstände sich verändern, zeigen sich diese Werke plötzlich in neuem Licht und erhalten einen bisher ungeahnten Sinn. Sie erscheinen uns von unbegrenzter Reichhaltigkeit und sind Gegenstand einer Bewunderung, die sich immer weiter fortpflanzt. Das gilt für die klassischen Werke der Philosophie ebenso wie für die Werke der Kunst.

Bei einer philosophischen Durchschnittsveröffentlichung gelangt man schon bei der ersten Lektüre auf den Grund, und es wird überflüssig, sie noch ein zweites Mal vorzunehmen. Das Gegenteil ist der Fall bei den Werken der Meister. Sie zeigen sich von unauslotbarer Tiefe, und man liest sie immer wieder mit neuem Gewinn. Daher kommt es, daß

[1] L'Histoire de la Philosophie, Paris 1952, 50—51.

[2] Vgl. seinen Beitrag in der Sitzung der Société française de Philosophie vom 25. Februar 1956, erschienen im Bulletin de la Société française de Philosophie 50 (1956) 40.

man nicht aufhört, die klassisch gewordenen Werke der Philosophie zu lesen und zu kommentieren. Niemals wird man aufhören, von Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Descartes, Kant, Hegel und all den anderen großen Meistern des Geistes zu sprechen und sie zu studieren, und immer wieder erscheinen neue Arbeiten über sie. Wir stoßen hier auf einen der Gründe, die die Bildung der Schulen und philosophischer Traditionen erklären.

Das Beisammensein beim selben philosophischen Symposion — auf der einen Seite der lebenden Denker unserer Epoche, auf der anderen Seite der längst verstorbenen Weisen, die nicht aufhören, dank dem posthumen Leben ihrer Werke einen realen Einfluß auszuüben — hinterläßt uns den Eindruck einer seltsamen Versammlung. Der Meinungsaustausch innerhalb der Philosophie spielt sich nicht nur unter Zeitgenossen ab, sondern unter den Philosophen aller Zeiten. Junge und Alte bilden ein Orchester von Stimmen, und jede hat ihren Anteil an dieser philosophischen Polyphonie.

Wie sind diese Tatsachen zu erklären, wie rechtfertigen sie sich? Versuchen wir, uns dieser paradox erscheinenden Situation bewußt zu werden!

Seit Jahrhunderten gilt es als ausgemacht, daß die Philosophen unter sich über gar nichts einig sind, weder hinsichtlich der vorgeschlagenen Lösungen noch auch nur bezüglich der Begriffe, in denen die Probleme zu stellen sind. In gewissem Sinne mag das auch stimmen. Trotzdem sollte man die Bedeutung der philosophischen Meinungsverschiedenheiten nicht übertreiben. Wir wollen nicht vergessen, was wir vorhin gesehen haben: die Philosophen stehen in einem gegenseitigen Zwiegespräch. Zugegeben, daß es sich dabei häufig, wie Mortimor Adler von Chicago sagte, um parallel verlaufende Monologe handelt und daß unter solchen Bedingungen der Meinungsaustausch illusorisch wird, weil in Wirklichkeit kein Kontakt hergestellt ist. Aber auch das sollte nicht übertrieben werden. Denn immer wieder kommt doch ein wirklicher Kontakt zustande, und die Diskussion gestaltet sich fruchtbar. Im übrigen hat M. Adler selbst diese Bemerkung nur gemacht, um im Hinblick darauf zu unterstreichen, wie sehr es nötig sei, wirksame Mittel zu suchen und zu finden, um solche Kontakte herzustellen, was er auch letztlich für durchaus möglich hält. Aber wenn es wahr ist, daß die Philosophen mit ihren unaufhörlichen Diskussionen schließlich die Atmosphäre schaffen, die jedes Zwiegespräch voraussetzt und notwendig braucht, so ist dazu eben erfordert, daß man sich auf einer allen gemeinsamen Ebene begegnet. Man kann also nicht einfachhin behaupten, daß die Philosophen in keinem Punkt zu einer Einigung gelangen, auch wenn es auf den ersten Blick so scheinen möchte.

Gibt es also eine Übereinstimmung unter den Philosophen oder nicht? Zwischen Ja und Nein scheint es hier kein Mittleres zu geben. Aber vielleicht wäre es falsch, hier vorschnell zu einem endgültigen Schluß kommen zu wollen; denn in gewissem Sinn gibt es vielleicht doch ein „Drittes". In unserem Falle sind sowohl die allzu scharfen Behauptungen wie die allzu brutalen Verneinungen von Übel. Wir müssen uns den Sinn für die Nuancen bewahren.

Die Lösung, die ich vorschlagen möchte, gründet auf der *personalen Note*, die alle Philosophie kennzeichnet.

Erinnern wir uns, daß die *Person* kraft Definition einen einmaligen Sinn und Wert besitzt, der unmittelbar ist. Das gilt für den Denker ebenso wie für den Künstler, nicht weniger aber auch für den Mann auf der Straße. Es kann nur einen einzigen Demosthenes, nur einen Alexander, Dante, Rubens, Bach und Mozart geben. Und das gilt für einen jeden Menschen. Zu glauben, daß einmal ein Mensch geboren werde, der haargenau einem der Vorgenannten entspräche, ist völlig sinnlos. Die Person ist ihrem Wesen nach einmalig.

Wenn aber die konkrete Lebensorientation eines Menschen, sein Initial-Entwurf, vom Siegel der Person, die ihn entwirft, geprägt ist, und wenn das von jedem Kunstwerk gilt, so gilt es ebensosehr von jedem philosophischen Werk. Das war es, was wir aufzeigen wollten. Doch möchten wir gleich hinzufügen, daß diese Auffassung nichts mit einem philosophischen Subjektivismus zu tun hat. Aber wenn es nun einmal so ist, dann sollte man sich nicht länger wundern und darüber aufregen, daß es verschiedene philosophische Auffassungen gibt, und man sollte verstehen, daß die verschiedenen Systeme, deren jedes einer personalen Inspiration entspricht, einander nicht einfach abtun noch auch sich gegenseitig völlig ersetzen können.

Damit berühren wir einen fundamentalen Unterschied zwischen der Philosophie und den Naturwissenschaften. Wer ihn übersieht, kann sich von der Philosophie kein zutreffendes Bild machen.

So wie sich die Naturwissenschaften im Verlauf der Geschichte entwickelt haben, erforschen sie die Wirklichkeit von einem im wahrsten Sinn des Wortes „abstrakten" Gesichtspunkt oder, wie man zu sagen beliebt, „vom Standpunkt des Sirius" aus. Daher kommt es, daß ihr Gesichtspunkt nicht nur universal, sondern auch einheitlich ist, für jeden einzelnen und alle zusammen genau der gleiche. Und im Gebiet der Naturwissenschaften ist es wirklich dieser Gesichtspunkt, der sich aufdrängt; zum mindesten beweisen die erreichten Ergebnisse zur Genüge seine Fruchtbarkeit und Berechtigung.

Die Philosophie unterscheidet sich von den Naturwissenschaften; sie hat also einen ihr eigenen Gesichtspunkt. Aber welchen? Die Phi-

losophie strebt danach, die Wirklichkeit innerlich und als Ganzes betrachtet zu erklären. Darum kann sie sich nicht mit einem abstrakten Gesichtspunkt begnügen; denn es gilt, die Wirklichkeit als solche, d. h. Dinge und Personen in ihrem konkreten Sein und Wert, zu erfassen und zu betrachten. Deshalb muß der Philosoph gleich von Anfang an sich auf eine Grunderfahrung stützen, die das Ganze ohne jegliche Ausnahme umgreift, auf eine im scholastischen Sinne transzendentale Grunderfahrung. Ein solcher Erkenntnisakt, so universal er auch ist, erschöpft sich nicht in einem univoken Begriff, denn er kann nicht das Resultat einer eigentlichen, echten Abstraktion sein; er würde sonst aufhören, allumfassend und transzendental zu sein. So baut sich also die Philosophie auf einer Grunderfahrung auf, die sie trägt, nährt, inspiriert und ihr die Richtung weist, und von der sie sich niemals trennen kann, ohne ihre Lebenskraft einzubüßen.

Es ist aber fraglos klar, daß eine solche Grunderfahrung von der personalen Eigenart des Subjektes, dessen Akt sie ist, geprägt ist, so sehr, daß auch die aus ihr entspringende philosophische Denktätigkeit von ihr innerlich geprägt ist. Aus diesem Grunde wird eine solche Erfahrung um so reicher, um so erfüllter und tiefer sein, je überragender und bedeutender die sie tragende Persönlichkeit ist.

Wir beschränken uns darauf, in einer etwas summarischen Weise anzudeuten, wie ein und dieselbe Tatsache von verschiedenen Personen nicht in der gleichen Weise aufgefaßt wird, und zwar vor allem dann, wenn der einen der fundamentale Wertgehalt einer Tatsache aufgegangen ist, der anderen aber nicht. Der Grund dafür ist, allgemein gesprochen, daß die Durchdringungskraft und die sich darin auswirkende Erkenntniskraft der Persönlichkeit bei weitem nicht bei allen Menschen die gleiche ist. Letzten Endes ist es ein geistiges Fingerspitzengefühl und die Kraft der Persönlichkeit, die im Spiele sind.

Betrachten wir also ein philosophisches System, so ist vor allem auf zwei Dinge zu achten: Erstens auf den Reichtum und die Variationsbreite der Grundbedeutungen, die die personale Erfahrung ans Tageslicht gebracht hat; zweitens auf die Art und Weise, wie die verschiedenen Mittel eingesetzt wurden, z. B. die logische Deduktion, die Begriffsreduktion, die abstrakten Prinzipien, um ein solid gebautes Lehrsystem errichten zu können. Beide Elemente sind zu einem voll entwickelten philosophischen System unabdingbar notwendig. Freilich scheint es uns, daß der endgültige Wert eines Lehrgebäudes mehr vom ersten der genannten Elemente abhängt als vom zweiten. Wir wollen uns mit diesem Hinweis, der eine Selbstverständlichkeit ausspricht, begnügen, dabei aber nicht seine Wichtigkeit übersehen: Es ist bekannt, daß manche Redner, Schriftsteller oder Professoren Wichtiges zu sagen haben, daß sie es aber manchmal tun, ohne sich um logische

Ordnung, Klarheit und einen gepflegten Stil zu bemühen. Daneben gibt es andere, bei denen der Stil sehr gepflegt, die Doktrin sorgfältig durchgefeilt, alles klar und sauber präsentiert wird, leider manchmal zu klar, weil zu nichtssagend und hohl, weil eben die dahinterstehende Persönlichkeit ohne Profil und Tiefgang ist.

Die menschliche Persönlichkeit ist eine sehr komplexe und komplizierte Wirklichkeit. Einige Hinweise darauf mögen genügen: sie umschließt den ganzen Menschen, ist zugleich materiell und geistig, ohne daß dadurch ihre substantielle Einheit aufgehoben würde. So kommt es, daß die geistigen und leiblichen Faktoren nicht einfach nebeneinander existieren, sondern sich gegenseitig innerlich durchdringen und als Ganzes eine dynamische Struktur bilden, in der jedes konstitutive Prinzip im Hinblick auf das andere arbeitet. Der menschliche Akt, der aus dem so geordneten Ganzen hervorgeht, offenbart uns diese Strukturprinzipien und den Sinn ihrer gegenseitigen Beziehungen.

Daher kommt es, daß das leibliche Verhalten des Menschen immer einen menschlichen „Sinn" impliziert, durch den es auch der geistigen Ebene zugehört. Ebenso — kraft Definition — umgekehrt: der menschliche Geist hat eine wesentliche Beziehung zur Materie, und so ist auch sein Wirken, wie immanent es auch sein mag, natürlicherweise eine Funktion der Raum- und Zeitordnung.

Der hl. Thomas zögert nicht, zu erklären, daß die Materia prima das Individuationsprinzip des ganzen Menschen sei, also auch für den menschlichen *Geist* (der mit der menschlichen Seele identisch ist), das alleinige Prinzip des menschlichen Lebens, das damit zugleich auch Prinzip des organischen Lebens und der *Körperlichkeit* ist. Es dürfte schwer sein, eine engere Verbindung zwischen Leib und Geist sich zu denken als die vom hl. Thomas angenommene. Und diese außerordentlich kühne Theorie hat der engelgleiche Lehrer nicht einfach apriori konstruiert. Er stellte sie auf, indem er die Korrelation, die er zwischen den materiellen und geistigen Eigenschaften, insbesondere bei der Erkenntnistätigkeit feststellte, von der Ebene des empirisch Gegebenen auf die Ebene der Substanz transponierte. Für den hl. Thomas gehört der Mensch als ein bewußtes, personales, mit geistigem Leben begabtes Seiendes vermöge allem, was seine Konstitution ausmacht, zu dieser Welt. Das wird zur Genüge durch die wesentliche Abhängigkeit der geistigen Tätigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung bewiesen. Die Zugehörigkeit des Menschen zur Welt ist nach der Lehre unseres Heiligen so grundsätzlich, daß sie auch nach dem Tod nicht völlig aufhört. Im Jenseits bleibt der menschliche, von seinem Körper getrennte Geist „Seele", d. h. Prinzip eines Körpers. Er bleibt auch weiterhin fähig, mit einem Körper vereinigt zu werden, und eben

durch diese Beziehung, durch die er so wesentlich auf die kosmische Ordnung ausgerichtet ist, ist er individuell.

Wenn also das menschliche Wirken so sehr durch Faktoren von Zeit und Raum bestimmt ist, so versteht sich von selbst, daß Kants Kritik der reinen Vernunft niemals im Jahrhundert des Perikles in Athen hätte geschrieben werden können, ebensowenig wie ein christlicher Denker im Europa des 13. Jahrhunderts ein philosophisches System nach Art des Çankara-Çarya oder Ramanudja hätte entwerfen können.

Auf der anderen Seite ist die menschliche Tätigkeit durch geistige Faktoren der Intelligenz und des Willens mitbestimmt, weshalb sie natürlicherweise frei ist. In bestimmten Grenzen, d. h. innerhalb ihrer Selbstbestimmung, verwirklicht sie sich selbst und überwacht ihre eigene Entwicklung.

Daraus ergibt sich, daß innerhalb dieser Grenzen der geistige Reichtum und die der Person eigene Durchdringungskraft Funktion der selbständigen Entwicklung dieser Person sind; in diesem Sinne hängen sie ebenfalls von ihrer Wahlfreiheit ab.

Sobald aber einmal feststeht, daß ein autonomer Faktor bei der Bildung der Persönlichkeit im Spiele ist — selbstverständlich zugleich mit anderen Faktoren und in Korrelation mit ihnen —, und sobald überdies feststeht, daß es die Persönlichkeit eines Denkers ist, der ein philosophisches System seine Tiefe und Weite, seine bestimmte Farbe und seinen Klang verdankt, ist daraus zu schließen, daß die historische Entwicklung des philosophischen Denkens nicht einzig durch Faktoren der rein logischen Ordnung bestimmt wird. In der Tat entwickelt sich die Philosophie nicht außerhalb und oberhalb der Menschen, in einer idealen Sphäre, von woher sie auf den Menschen zukäme. Um ein Beispiel anzuführen: Ohne Zweifel kann man die Gedanken eines Malebranche logisch mit denen eines Descartes verknüpfen. Mit gutem Recht hat aber Henri Gouhier[3] darauf hingewiesen, daß trotzdem das Ideensystem Malebranches, so wie es sich historisch darbietet, nur entstehen konnte, weil es von Nicolaus Malebranche und keinem anderen erdacht worden ist.

Die wesentliche Rolle, die die Freiheit in der realen Entwicklung jeglicher menschlicher Tätigkeit spielt, läßt uns verstehen, daß man unmöglich voraussehen kann, welche Richtung das philosophische Denken in der Zukunft einschlagen wird. Aus diesem Grunde ist niemand fähig vorauszusagen, in welcher Form etwa die soziale Frage sich in 50 Jahren stellen wird, noch welche Werte dann im Vordergrund stehen werden.

Man wird dann aber ebenso einsehen, warum ein philosophisches

[3] Vgl. La philosophie et son histoire, Paris 1944, 19.

Genie nie gänzlich durch ein anderes ersetzt werden kann, so daß es völlig verschwände; ebenso wird man verstehen, daß die Vielfalt der philosophischen Systeme, insofern sie der Verschiedenheit der Temperamente und Charaktere entspricht, nicht einzig als Negativum gewertet werden darf. Man braucht nicht der Auffassung Platons zu huldigen, kann aber trotzdem zugestehen, daß, falls der Text seiner Dialoge verlorenginge, das geistige Erbe der Menschheit eine empfindliche Einbuße erleiden würde. Ohne Hegelianer zu sein, muß man doch ein gleiches von Hegels Schriften sagen; und dasselbe gilt für jeden Denker, dessen Name in der Geschichte der Philosophie von Bedeutung ist.

In all diesen Punkten drängt sich dem Geist der Vergleich mit den Künstler-Genies auf oder auch mit den großen Vertretern der Geisteswissenschaften, z. B. den bedeutenden Historikern. Jeder Künstler prägt seinen Werken den Stempel seiner außergewöhnlichen Persönlichkeit auf; und niemand erwartet, daß zwei bedeutende Geschichtsschreiber gleichen Ranges, auch wenn sie über dieselben Quellen verfügen, bei ihrer Synthese dasselbe und in derselben Art schreiben werden. Trotzdem gibt es in dieser Hinsicht bemerkenswerte Unterschiede zwischen Kunst und Philosophie. Doch können wir uns hier nicht weiter darüber verbreiten.

Die Betrachtungen, die wir angestellt haben, sollen uns nicht hindern, unsere Aufmerksamkeit auch auf andere, zumindest ebenso wichtige Punkte zu lenken, die notwendig mitgesehen werden müssen, wenn ein echtes Gleichgewicht zustande kommen soll.

Die philosophischen Genies bewahren — das steht außer Zweifel — ihre Bedeutung, die ihnen durch alle Jahrhunderte hindurch eine echte Wirksamkeit sichert. Ebenso gewiß ist, daß sie uns etwas ganz Persönliches zu sagen haben, was gehört sein will. Das bedeutet aber durchaus nicht, daß alle von gleichem Rang seien, noch daß alles, was sie geschrieben haben, denselben Wert besitze.

Das alles führt keineswegs zu einem Relativismus. Allerdings sind wir uns über eine gewisse Relativität unserer Erkenntnis durchaus im klaren, aber wir transzendieren diese Relativität. Es steht fest, daß ich immer in einer bestimmten Situation stehe, aber ich kann darum wissen, denn ich spreche davon. Mein Denken weist immer einen persönlichen Akzent auf, aber das hindert mich nicht, dies selbst festzustellen, dessen bewußt zu werden und meine Theorien mit denen anderer zu vergleichen, was einen allumfassenden Standpunkt einschließt, durch den ich zugleich meine eigene wie die Person des anderen transzendiere; denn er gestattet mir, den Blick zugleich auf mich selbst und auf die anderen zu richten, und ermöglicht mir eine ver-

gleichende Analyse. Umgekehrt: wenn ich mich nicht auf eine solche transzendentale Ebene stelle und wenn auch die anderen sich nicht dort befinden, so können wir uns nie begegnen, wir würden niemals über den Inhalt irgendeiner Idee oder über den Sinn irgendeines beliebigen Begriffes einig und müßten jeden Dialog von vornherein aufgeben. Es ist aber eine Tatsache, daß es eine intersubjektive Tätigkeit gibt und daß die Philosophen nie aufgehört haben, unter sich zu diskutieren. Wir können also für bewiesen ansehen: einerseits, daß unsere Erkenntnistätigkeit den Stempel der Subjektivität trägt, anderseits, daß wir sie so sehr transzendieren, daß wir fähig sind, sie zu beschreiben und ihre Grenzen zu bestimmen.

Da es uns nun einmal vergönnt ist, einen aufmerksamen Blick auf die Geschichte der Philosophie zu werfen und uns als Zuschauer am großen philosophischen Symposion (dieser Konferenz am runden Tisch, von der wir vorhin gesprochen haben) zu beteiligen, so wollen wir uns nicht davon abhalten lassen, darüber ein Werturteil zu fällen. Nicht alle beteiligten Denker sind von gleicher Größe; es gibt unter ihnen manche, die zwar interessante Reflexionen beigesteuert haben, aber dabei doch in vielen Punkten von der Wahrheit abgewichen sind. Wenn wir aber damit recht haben, daß wir nicht allen Denkern den gleichen Rang zuerkennen, wer möchte uns dann verbieten, gegebenenfalls dem einen oder anderen aus ihnen einen Vorzug vor den anderen zuzugestehen — wobei wir freilich voraussetzen, daß diese Wahl von Vernunftgründen geleitet ist.

Damit sind wir zur Betrachtung der *philosophischen Schulen* gelangt. Welches ist deren Bedeutung, und wie soll man die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schule mit dem wesentlich personalen Charakter alles wahrhaft philosophischen Denkens vereinbaren? Im Lichte der bisher entwickelten Prinzipien müßten diese Probleme gesehen und gelöst werden. Hier können wir nicht näher darauf eingehen.

Nehmen wir nochmals kurz zwei der oben formulierten Ergebnisse auf: Jegliche menschliche Erkenntnis, auch die philosophische, ist in gewisser Hinsicht relativ, weil sie der Akt einer endlichen Person ist, die in Raum und Zeit sich befindet — eine Relativität, die nicht zu umgehen ist, denn kein Mensch auf dieser Welt kann sich dieser Grenzen entschlagen noch sich den räumlichen und zeitlichen Bedingungen seiner Existenz entziehen. Zweitens ist jede menschliche Erkenntnis in gewisser Weise absolut, d. h., sie gründet in der Domäne des Wahren, denn sie ist vom Bewußtsein unserer Relativität begleitet, überschreitet diese darum und kann über sie urteilen. Und auch diese Absolutheit ist unabdingbar, weil sie ein Wesenselement der menschlichen Person bzw. des Geistes ausmacht; dieser ist aber die Quelle eines Wirkens, und zwar eines intellektuellen und willentlichen Wirkens, dessen

Formalobjekt transzendental ist, ein Formalobjekt, das irgendwie alles ohne Ausnahme, einschließlich des Absoluten, in sich begreift.

Aber ist es nicht ein Widerspruch, derselben Erkenntnis zugleich einen absoluten und relativen Wert beizulegen? Dieser Widerspruch kann nur ein scheinbarer sein, weil die beiden Qualitäten „absolut" und „relativ" uns durch die Tatsachen gegeben sind. Darum handelt es sich um keinen Widerspruch, sondern um ein *Problem:* Wie lassen sich diese beiden Eigenschaften der Erkenntnis miteinander vereinbaren?

Dieses Problem, das wir hier nicht weiter verfolgen können, kann letzten Endes nur auf metaphysischer Ebene eine Lösung finden, denn das Formalobjekt der geistigen Erkenntnis ist dasselbe wie das der Metaphysik, d. h. das Sein als Sein. Ebenso ist das metaphysische Grundproblem das der Vielheit, d. h. der Relativität auf der Seinsebene. Wie ist es zu erklären, daß es viele Seiende geben kann, endliche, die miteinander in Beziehung stehen, kurz gesagt: einen Seins-Ordo, wo doch das Sein absolut ist und jeden Gegensatz ausschließt? Dasselbe Problem stellt sich hinsichtlich der Wahrheit, denn diese ist eine transzendentale Eigenschaft des Seins. Nur wenn diese Probleme gelöst werden, kann man verstehen, wie verschiedene Seiende ein und dieselbe absolute, feststehende, einzige Wahrheit erreichen können und doch jedes sie nur in seiner Art erreicht, in den durch seine endliche Natur gezogenen Grenzen. Hier handelt es sich um das Problem der Seins-Teilhabe an der „perfectio perfectionum", dessen Lösung in der Richtung einer metaphysischen Struktur, die für das endliche Sein konstitutiv ist, gesucht werden muß, sowie in einer Beziehung der totalen Abhängigkeit alles endlichen Seins vom unendlichen Sein, der absoluten und darum schöpferischen Quelle aller endlichen Wirklichkeit und jeglicher Teilhabe an der Wahrheit.

In der Philosophie bemüht man sich, wie in den Naturwissenschaften, um eine wahre Erkenntnis der Wirklichkeit. Aber der philosophische Horizont ist viel weiter gespannt als der des Naturwissenschaftlers, weil er alles ohne Ausnahme umgreift. Deshalb ist auch die Objektivität, zu der ein Philosoph gelangt, von grundlegend anderer Natur als die, die der Naturwissenschaftler erreicht. Sobald man sich auf die Suche nach dem Fundament aller Wirklichkeit macht, wird die Person des Forschers selbst ein Teilobjekt dieser Forschung. Darum wird hier auch das Siegel der Personalität des Forschers bis in die tiefsten Tiefen seiner Philosophie hinab sichtbar bleiben.

Die Philosophie ist ein *personales* Unterfangen, ohne Zweifel, aber der, der sich darauf einläßt, arbeitet *zusammen mit anderen,* mit denen er in einem Dialog bleibt an der Tafel eines Symposions. Aus diesem Grunde wird die Philosophie niemals an ein Ende gelangen;

sie vermag sich also nie zu versteifen. „Die Philosophie ist eine unvollendete Aufgabe", schrieb Kardinal Mercier, „sie bleibt so lebendig wie der Geist, der sie entwirft." [4] Dieser Drang des Geistes, dieser unabdingbare und beständige Forscherdrang enthält sicherlich einen Faktor der Relativität. Aber er schließt deswegen keinesfalls einen Relativismus in sich ein, weil er in einem korrelativen Faktor verankert ist, dem der Absolutheit, d. h. dem Faktor der Wahrheit, der ihn fest und widerstandsfähig macht.

Hier, an dieser Stelle, wird nun auch die Würde philosophischer Berufung sichtbar. Es wird deutlich, welche Qualitäten ein echter Philosoph besitzen muß.

Er muß den Geist der *Tradition* ebensosehr besitzen wie die Aufgeschlossenheit dem *Fortschritt* gegenüber und muß beides in glücklichem Gleichgewicht zu halten verstehen. Er muß mit dem Geist *selbständigen Forschens* begabt sein, ohne dadurch die *Zusammenarbeit* mit seinen Mitarbeitern zu gefährden, er muß die Sicherheit *persönlicher Überzeugung* haben, gepaart mit weitherziger *Toleranz*. Er muß sein eigen nennen den Sinn für das abgründige Geheimnis, das *tremendum mysterium*, das im Herzen aller Dinge aufleuchtet, und zugleich den Geist furchtlosen Forschens, der getragen ist von anspornendem Optimismus, der auslangt nach einer Zukunft der *Klarheit*.

[4] Le bilan philosophique du dix-neuvième siècle: RevNéoscolPh 7 (1900) 320.

Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont († 1165)

Von Johannes Beumer S. J.

In der wechselreichen Geschichte der Theologie des 12. Jahrhunderts begegnen uns des öfteren einzelne Persönlichkeiten, die mehr oder weniger auf sich allein gestellt zu sein scheinen. Wir wissen nicht, woher sie eigentlich kommen, und auch nicht, welchen Einfluß auf die Nachwelt sie ausgeübt haben, da sie keiner „Schule" verpflichtet sind und selber keine neue einleiten. Zu ihnen gehört u. a. der weniger bekannte Gottfried von Vemmingen, Abt des Benediktinerklosters Admont.

Von seinem Leben und Wirken ist uns gerade das Wesentliche überliefert[1]. Sein erhaltenes Schrifttum umfaßt, abgesehen von einigen Bibelkommentaren, vor allem Predigten[2]. Nähere Hinweise auf Abhängigkeit und theologische Richtung finden sich in den neueren Werken zur Frühscholastik recht selten[3]. Ein flüchtiger Überblick über den Inhalt seiner Predigten läßt aber schon erkennen, daß er den mariologischen Themen auffallend viel Interesse schenkt, und das gilt nicht allein für die zahlreichen Predigten, deren ausdrücklicher Gegenstand ein Muttergottesfest war, sondern auch für die anderen. Wir möchten deshalb hier einmal dieser Vorliebe Gottfrieds nachspüren und den Versuch machen, seine Mariologie, soweit sie als ein einheitliches Ganzes vorliegt, wiederzugeben; dabei soll stets der Zusammenhang mit der zeitgenössischen Theologie zur Verdeutlichung herangezogen werden.

Gottfried spricht immer in der höchsten Achtung von der Person und den Vorzügen Mariens. Es klingt beinahe wie eine grundsätzliche Aussage, wenn er behauptet: Singula virtutum ornamenta, quae Spiritus sanctus, prout vult, electis suis dividit, omnia simul matri suae Deus homo dedit[4]. Einmal führt er das des längeren aus:

[1] B. Pez, Dissertatio de vita et scriptis venerabilis Godefredi (abgedruckt PL 174, 9—20); J. Storm, Gottfried von Vemmingen (LexThKirche, Freiburg 1932); J. Wichner, Geschichte des Benediktiner-Stiftes Admont, Graz 1874.

[2] Die Edition verdanken wir B. Pez. Hier ist die leichter zugängliche Nachdruckausgabe von Migne benutzt (PL 174, 21—1212).

[3] J. de Ghellinck (Le mouvement théologique du XII^e siècle, Bruges-Bruxelles-Paris ²1948, 195) meint, einen Einfluß Hugos von St. Viktor feststellen zu können, A. M. Landgraf (Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, 51) einen solchen Anselms von Canterbury. Über die Beziehungen Gottfrieds zu Gerhoh von Reichersberg erfahren wir etwas aus einem Brief des letzteren (Gerhohi epistola ad Godefridum abbatem Admontensem, qua huic offert librum suum contra duas haereses: PL 194, 1161—1162).

[4] Hom. fest. 70 (PL 174, 986). — Siehe ferner: (Castitate et humilitate) Spiritus

Per verticem, qui omni corporis parti supereminet, domina nostra, perpetua virgo Maria, intelligi valet. Vertex namque montium eadem beata Dei genitrix dicitur, quia illa privilegio humilitatis suae et munditiae cunctos ab initio sanctos, qui propter excellentissima virtutum merita montium figurari possunt nomine, praecellit praeter ipsum solum filium, quem genuit. Plenitudo namque multiformis gratiae Dei, de qua omnes accepimus, tota in ea est effusa, quia nimirum ita decuit, ut speciali dulcedine amoris pretiosa plenae gratiae charismata, quae ceteris dispertiuntur sanctis et electis, simul ei infunderentur, in qua et per quam prae cunctis mortalibus tanta ac talia operari dignatus est Dei Filius [5].

In kleineren Einzelheiten kommt die Hochschätzung Mariens noch mehr zum Ausdruck. So ist Gottfried der Meinung, sie habe als erste das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt [6] und sei, obschon die Evangelisten davon schwiegen, einer Erscheinung ihres auferstandenen Sohnes gewürdigt worden [7]. Er bezeugt auch den Glauben an ihre ewige Auserwählung, wenn er erklärt:

Certe quae nondum nata erat, in praescientia et ordinatione Dei talis erat; talem eam Deus omnipotens praevidebat, qualis nascitura postmodum et victura in mundo erat. Sed quia praescivit et praevidit Deus, quod virgo haec in mirabili castitate, in incomparabili humilitate non solum ceteris mulieribus, sed cunctis prorsus hominibus praeeminere deberet, hoc erat quodammodo appendere fundamenta eius. Erat enim apud Deum tam ponderosa tamque gratiosa castitatis atque humilitatis virtus, quam futuram in eadem beata virgine Maria praeviderat, ut solam inter omnes mulieres dignam iudicaret, cui unigenitum Filium suum carne vestiendum daret [8].

Weiter schreibt Gottfried der Gottesmutter eine Fülle des übernatürlichen Wissens zu. Aber seine Redeweise ist in diesem Punkt nicht ganz einheitlich; denn wenn er auch meistens den Nachdruck auf die Vollendung ihrer Erkenntnis legt [9] und sogar, wenigstens für

sanctus eam (Mariam) ita circumdederat et supereminentem reddiderat, ut ipsis etiam spiritibus angelicis in admiratione esset et stupore, quomodo tanta tamque profunda se immergeret humilitate, quae angelorum excellentiam, sanctitatem hominum meritorum transcenderet immensitate, ut quanto castior et mundior, tanto in oculis suis esset humilior; quanto prae cunctis mortalibus sublimior, tanto sibi videretur inferior: Hom. fest. 67 (PL 174, 976).

[5] Hom. dominical. 6 (PL 174, 47—48).

[6] Quia ipsa prima florem virginitatis et castitatis in se ostendit, ipsa prima inter omnes mulieres, nullius animata exemplo, Deo virginitatem suam devovit, et post eam flos iste tantam in toto mundo suavitatem spiravit, quod innumera multitudo utriusque sexus eius virginitatis exemplum secuti sunt et adhuc sequuntur: Hom. fest. 27 (PL 174, 749). — Anderswo sagt er jedoch vorsichtiger: Ante incarnationem quippe Salvatoris pauci virginitatem suam Deo voverunt et consecraverunt: Hom. fest. 68 (PL 174, 973). Der zuerst ausgesprochene Gedanke geht sicher auf Bernhard von Clairvaux zurück; siehe: Sermo in dominica infra octavam assumptionis B. V. Mariae nr. 7 u. 9 (PL 183, 433 u. 434).

[7] Dicit Christus in sua resurrectione matri sanctissimiae laetificans eam sua visione et apparitione: Mater, ecce vivit filius tuus, qui pro mundi salute in cruce fuerat mortuus. Quam quidem visonem et apparitionem sancti evangelistae tacuerunt, qui sanctissimam Domini genitricem ceteris hominibus, qui illum post resurrectionem suam videre meruerunt, non esse conferendam iudicaverunt et ideo forsitan factam illi apparitionem filii sui silentio supprimendam esse censuerunt: Hom. fest. 65 (PL 174, 970).

[8] Hom. fest. 77 (PL 174, 1016).

[9] Quid enim (Maria) ignoraret, quam semper laetificavit in gaudio cum vultu

die Zeit nach der Empfängnis ihres Sohnes, jede Grenze zu leugnen scheint[10], so macht er doch anderswo bedeutende Einschränkungen[11]. Vielleicht darf man seine Worte dahin verstehen, daß er das eigentliche Geheimnis von dem Wissen Mariens trotz dessen Fülle und Tiefe ausschließen wollte.

Diese und ähnliche Einzelheiten decken zwar noch nicht ganz das auf, was den inneren Kern der mariologischen Gedanken in den Predigten des Benediktinerabtes ausmacht, sie lassen uns aber vermuten, daß er auch darüber etwas zu sagen hat. Wir fragen darum nach der geistigen Stellung, die er gegenüber den zu seiner Zeit mehr oder weniger umstrittenen Problemen der Mariologie bezogen hat, und untersuchen der Reihe nach die folgenden wichtigen Themen: Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, ihre Heiligkeit und Sündenreinheit und schließlich ihre Bedeutung für den göttlichen Heilsplan und das Erlösungswerk.

Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel

Was die *leibliche Aufnahme* angeht, so spricht sich Gottfried nicht eindeutig klar darüber aus, ohne sie indes offen zu leugnen oder positiv zu bezweifeln. Das ist immerhin recht auffällig, weil er nicht weniger als neun Homilien zu dem Fest vom 15. August (mit Vigil und Oktav) abgefaßt hat[12]. An manchen Stellen hätte sich ihm unschwer die Gelegenheit geboten, gerade die leibliche Aufnahme Mariens herauszustellen, so wenn er im Oktavtag der Heiligenfeste im allgemeinen einen Hinweis auf die zukünftige Auferstehung erblickt[13] oder wenn er die Herrlichkeit der beseligenden Anschauung Gottes in der Seele der Gottesmutter beschreibt[14]. Sein Schweigen ist

suo Pater cum Filio, Filius cum Spiritu sancto?: Hom. fest. 67 (PL 174, 976). Numquam homo cognovit nec cognoscere poterit, sicut ipsa perspexit intuitu cordis et corporis speciem et elegantiam eius (filii sui) divinitatis: Hom. fest. 4 (PL 174, 646). — Beatae Virginis anima in corpore posita et misericordiae vel iudicio Creatoris Dei intenta dispensationem unigeniti Filii Dei de redemptione mundi in Spiritu sancto pleniter recognoscit: Hom. fest. 65 (PL 174, 969).

[10] Cum plenitudo multiformis gratiae Spiritus sancti hanc inebriavit et perfudit, omnem funditus ignorantiam omnemque carnis concupiscentiam ita in ea attenuavit et exclusit, ut omnium divinorum secretorum non ignara scientem omnia sola sciret: Hom. fest. 67 (PL 174, 975). — Superveniente quidem Spiritu sancto in eam prorsus ignorantia fugatur, quia nihil ex omnibus coelestis sapientiae thesauris ultra ei abscondi potuit, utpote quae ipsam aeterni Patris sapientiam non solum in corde, sed et in virginali corpore suo susceptam corporaliter gestare digna fuit: Hom. fest. 31 (PL 174, 772).

[11] Qualiter autem humana natura sit divinitati, nullus umquam mortalium scire aut investigare potuit vel poterit, nec mysterium hoc ipsa conscientia Virginis novit: Hom. dominical. 4 (PL 174, 39).

[12] Hom. fest 63—71 (PL 174, 957—990).

[13] Per sanctorum enim octavas, quas digno laudum praeconio colimus, futura quandoque corporum resurrectio et duplex, corporum simul ac animarum, declaratur remuneratio: Hom. fest. 71 (PL 174, 988).

[14] Quorum (electorum) profecto omnium tecum, o mater dignissima, pars ista

einigermaßen befremdlich und kann nicht rein zufällig sein. In etwa erklärt es sich aus der Tatsache, daß Bernhard von Clairvaux und nicht wenige seiner Schüler eine gleiche Haltung an den Tag legen[15]. Vielleicht liegt hier letzten Endes die Ehrfurcht vor der Autorität des Ps.-Hieronymus zugrunde, was bei Werricho von Igny und Isaak von Stella, die beide unter dem Einfluß des hl. Bernhard stehen, sicher anzunehmen ist[16]. Für Gottfried selber genügt anscheinend eine indirekte Abhängigkeit.

Damit hängt wohl auch zusammen, daß er die näheren Umstände bei der Aufnahme Mariens und sogar ihren Tod mit Stillschweigen übergeht. Deshalb aber M. Jugie zuzustimmen und zu behaupten, er habe möglicherweise ihren Tod bestreiten wollen, ist durchaus unangebracht, und die hierfür angezogene Stelle liefert keinen Beweis[17]. Anderseits würde Gottfried mit einer derartigen Behauptung den Rahmen der frühscholastischen Mariologie gänzlich verlassen, und wenn er an einer Stelle von einem „transitus" der Gottesmutter „carnis soluto debito" spricht[18], so ist das ungezwungen nur von ihrem leiblichen Tode zu verstehen. Übrigens bildet dieser doch die naturgemäße Voraussetzung für eine bloß die Seele betreffende Aufnahme in den Himmel, die er, wenigstens als vertretbare Hypothese, von vorneherein nicht ausschließen will.

Die Heiligkeit und Sündenreinheit Mariens

Das Thema *„Heiligkeit und Sündenreinheit Mariens"* wird von Gottfried am ausführlichsten behandelt. Zugleich zeigen sich dabei sehr deutlich die Eigentümlichkeiten seiner mariologischen Auffassung. Daß er eine unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter leugnet,

erit optima visio Creatoris Dei indeficiens et aeterna ... Quae non auferetur ab ea, quia a te, sanctissima, dulcissima et amantissima matre mea, et a cohaerente tibi omnium electorum meorum familia non auferetur visio mea: Hom. fest. 65 (PL 174, 971). — Es ist in diesen Texten nicht zu übersehen, daß Maria mit den anderen Heiligen auf wesentlich dieselbe Stufe gestellt wird, auch in bezug auf die Vergeltung im Jenseits.

[15] Vgl.: C. Balić, Testimonia de assumptione B. Virginis Mariae ex omnibus saeculis I., Rom 1948, 188—194 200—204.

[16] Werricho, Sermo in assumptione Beatae Mariae 2 nr. 2 (PL 185, 191). — Isaak, In assumptione Beatae Mariae Virginis sermo 1 (PL 194, 1862).

[17] Jugie (La mort et l'assomption de la sainte Vierge [Studi e Testi 114], Città del Vaticano 1954, 369 f.) beruft sich auf den folgenden Ausspruch unseres Autors: Praesenti festo universalis Ecclesia humiliter supplicando exorat: Magna est, inquiens, Domine, apud clementiam tuam Dei Genitricis oratio, quam idcirco de praesenti saeculo transtulisti, ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat: Hom. fest. 66 (PL 174, 971). Die Änderung des sonst gebräuchlichen „quam etsi pro condicione carnis migrasse cognoscimus" in „quam idcirco de praesenti saeculo transtulisti" ist gewiß auffallend, aber der letztere Ausdruck kann sich trotz seiner Indifferenz auch auf den Tod beziehen, und Gottfried fand ihn nun einmal in der Oration, wie er sie kannte, vor; siehe auch: Hom. dominical. 87 (PL 174, 604).

[18] Hom. fest. 74 (PL 174, 1004).

wird nicht weiter wundernehmen; denn damit folgt er nur der zu seiner Zeit vorherrschenden Lehrmeinung und insbesondere der Autorität des hl. Bernhard. Aber er nimmt, wie wir uns überzeugen können, auch keine „sanctificatio in utero" an, läßt Maria vielmehr nicht allein in Sünden empfangen, sondern auch in Sünden geboren sein und verlegt die Reinigung wesentlich in die Überschattung durch den Hl. Geist. Wir geben hier zunächst die zur Hauptsache in Betracht kommende Stelle in ihrem Wortlaut:

Est autem peccatum originale concupiscentia carnis et ignorantia animae. Hoc sane pallio, quia haec Virgo beata, utpote in peccatis concepta et nata, nequaquam caruit ... Sed quasi ad auferendum et huius et totius ignorantiae pallium continuo angelus manum extendit ... Superveniente quidem Spiritu sancto in eam prorsus ignorantia fugatur ... Ad haec etiam ut una eademque hora virtute Altissimi obumbrari meruit, totius concupiscentiae macula originali crimine indita funditus deperiit, quia licet ab ipso nativitatis suae ortu cunctis virginibus incomparabilis esset, ab ipso tamen novae et inauditae salutationis angelicae obsequio meritis sanctior, virtutibus celsior per omnia ei, quem conceperat, conformatur[19].

Die einzelnen in dieser Aussage enthaltenen Momente sollen nun nach Möglichkeit geklärt und mit weiteren Texten belegt werden. Maria ist also gemäß der Anschauung Gottfrieds in Sünden empfangen und geboren, wie es die Abstammung von Adam und die natürliche Zeugung nun einmal mit sich bringen[20]. Ihr Leben von der Geburt an bis zur Empfängnis ihres Sohnes sieht er als ein mühevolles Ringen um sittliche Reinheit[21]. Zugleich hebt er aber auch darin die besondere Gnadenführung des Hl. Geistes hervor, die unmittelbar nach der Geburt einsetzt[22] und durch die Überschattung vollendet wird[23]. Dann erst ist die Sünde vollständig ausgeschlos-

[19] Hom. fest. 31 (PL 174, 772).

[20] Habuit ergo mater innocentiae maculam, nullam videlicet aliam nisi originalis peccati culpam, qua in ortu suo non caruit, quia ut ceteri Adae filii sine crimine in mundum prodire non potuit. In deliciis enim concepta et nata usu naturae hoc cum aliis peccatoribus habuit commune, ut originali peccato tamdiu subiaceret, donec ipse eius Unigenitus per semetipsum a matre et per matrem eiusdem originalis peccati maculam ab omnibus tolleret atque deleret: Hom. fest. 67 (PL 174, 975).

[21] Beata Maria se ipsam spoliando quandam, ut ita dicam, violentiam sibimetipsi intulit et quodammodo vim faciendo corpori suo, proprio illud iure privavit. Suum utique fuit carnali concupiscentia delectari, quia in ipsa etiam concupiscentia ut ceteri homines concepta erat. Sed quod lege originalis criminis suum esse debuit, mortificando membra sua cum vitiis et concupiscentiis omnino a se alienum fecit. Credere enim possumus, licet in Evangelio minime scriptum reperiamus, quod continua abstinentia multisque laboribus virgineum corpus suum castigaret, ne quando carnalis concupiscentiae vitium sibi appropinquaret: Hom. dominical. 4 (PL 174, 40).

[22] Sanctificium illud erat spiritus et anima illius, quae ab ipso nativitatis eius primordio mirabili virtutum structura, inaestimabili castitatis et munditiae sanctimonia in locum habitationis suae Deus Pater mirabiliter composuit, decenter ornavit et sanctificavit: Hom. fest. 78 (PL 174, 1029).

[23] Exsiccavit autem (Deus Pater) eam per gratiam Spiritus sui omni carnali humore carnalique concupiscentia, ut in ea perfecte ab omni corruptione emundata

sen[24]. Nicht einheitlich wird die Frage beantwortet, ob Maria in dem vorhergehenden Abschnitt ihres Lebens etwa persönliche Sünden beging oder wenigstens begehen konnte. Einige Texte scheinen das zu bejahen[25], andere sprechen nur bedingt von der Möglichkeit[26], wieder andere bringen die Entscheidung im negativen Sinne[27]. Vielleicht wäre die Lösung darin zu suchen, daß Gottfried die Freiheit Mariens von der persönlichen Sünde vor der Empfängnis ihres Sohnes nur als tatsächliche (impeccantia), jedoch nicht als absolute (impeccabilitas) verstehen will und noch nicht den passenden Ausdruck findet.

Eine Heiligung oder Reinigung vor der Geburt ist nirgendwo erwähnt. Es wird dies am meisten befremdlich sein, da die zeitgenös-

---

tabernaculum suum poneret, corpus videlicet immaculatum de Spiritu sancto conceptum, in quo pro nobis aeterno Patri militaret: Hom. fest. 29 (PL 174, 763).

[24] Sol, in quo tabernaculum hoc posuit, beatissima genitrix eius virgo Maria fuit, quae ad instar solis lucida et praeclara in corpore et in anima nulla post obumbrationem Spiritus sancti peccatorum sentire in se poterat nubila vel contagia: Hom. fest. 28 (PL 174, 760).

[25] Pater aeternus, cum filio suo hanc eminentissimam domum praeparavit, omnem originalis et actualis peccati contagionem penitus de illa abscidit, ita videlicet, ut nullam vel levem maculam in se haberet, sed tota munda, tota sancta regi saeculorum ad habitandum aptissima esset: Hom. fest. 63 (PL 174, 957). — Sed tu benedicta es in mulieribus, quia sicut ab actuali peccato pene libera es, ita etiam ab originali peccato prorsus liberanda eris: Hom. fest. 27 (PL 174, 752). — In dem zuletzt angeführten Text verbessert zwar der Herausgeber das „pene" in ein „plene", aber wahrscheinlich geschieht das nur aus dogmatischen Bedenken und ohne Stütze an den Handschriften.

[26] Veniente in superius, id est in animam tuam, gratia Spiritus sancti, si qua nunc ignorantia aut carnis concupiscentia in te latere videtur, prorsus tollatur et exstinguatur, ut tam ab ab actuali delicto quam originali peccato sola cum solo filio tuo libera prorsus fias et expedita: Hom. fest. 27 (PL 174, 756). — Hanc ergo Dei genitricem Spiritus sanctus superveniens ab omni originali peccato liberam reddidit et ab omni actuali peccato, si quod illud erat, emundavit ... Si macula alicuius peccati illi inhaesit, antequam Filium Dei concepisset, ita virtute Spiritus sancti in ea mortificatum est, ut postquam ipsum salvatorem mundi concepit et peperit, nulla deinceps contagione peccati tangi posset: Hom. dominical. 4 (PL 174, 41—42).

[27] Hiems transiit, imber etiam abiit et recessit. Per imbrem fluxus immundi seminis accipitur, quo omnes homines in vulva matris procreamur et concipimur. Qui profecto imber tunc abiit, quando domina nostra procedens ex peccato seminis immundi, sine peccato vivens, facta est virgo Spiritus sancti. De carnis quippe concupiscentia nihil in hanc Virginem manavit, quae de carnis commixtione procedens carnis delectationem ignoravit. Recessit enim funditus, quando homo ille nobilis, homo solus non seminis, concipi dignatus est in utero eiusdem Virginis: Hom. fest. 67 (PL 174, 976—977). — Ipsa namque nobilis illa terra erat, quam totam nebula ista tegebat et circumquaque obumbravit, ne eam, quae hereditaria peccati originalis labe processerat, actualis culpae macula cogitatione, verbo vel opere tangeret, sed totum sanctum esset tabernaculum ... ut tota omnino munda esset materia, de qua Filius Dei incorruptibiliter claritatis suae corpus assumeret: Hom. dominical. 6 (PL 174, 51). — Ex quo nata est et in disciplinam Spiritus sancti accumpta, inexstinguibili dilectionis ardore semper ardere coepit: Hom. fest. 67 (PL 174, 976). — Siehe auch die Texte in Anm. 20 und 22. Nicht überall ist es in gleicher Weise klar, daß sich die Aussagen auf das ganze Leben Mariens, von der Geburt an, beziehen. Jedoch ist stets die allgemeine, uneingeschränkte Ausdrucksweise zu beachten.

sische Mariologie bekanntlich über diesen Punkt für gewöhnlich anders dachte[28]. Man sollte auch meinen, der Gegenstand des Festes Mariä Geburt hätte eigentlich Gottfried eines Besseren belehren müssen[29]. In Wirklichkeit bringt er zwar fünf Homilien dazu[30] und wirft auch ausdrücklich die Frage auf, warum bei der Gottesmutter, im Gegensatz zu den anderen Heiligen, gerade ihr Geburtstag gefeiert werde[31], greift indes keineswegs auf eine sanctificatio in utero zurück. Konnte er denn nicht, wie andere es vor ihm getan haben[32], von den Privilegien eines Johannes des Täufers oder eines Jeremias auf ein ähnliches für Maria schließen? Tatsächlich enthält seine Predigt zum Fest vom 24. Juni nichts hierüber, ja er spricht darin überhaupt nicht von einer vorzeitigen Heiligung des Johannes[33]. Der Befund der Quellen hat selbstverständlich das maßgebende Wort.

Die mariologische Auffassung Gottfrieds verlangt aber nach einer befriedigenden Interpretation, die einerseits seinen von der Reinheit und Heiligkeit der Gottesmutter sprechenden Texten gerecht wird

[28] Z. B. Bernhard von Clairvaux: Quod itaque vel paucis mortalium constat fuisse collatum, fas certe non est suspicari tantae Virgini esse negatum, per quam omnis mortalitas emersit ad vitam. Fuit procul dubio et Mater Domini antea sancta quam nata, nec fallitur omnino sancta Ecclesia sanctum reputans ipsum nativitatis eius diem: Epistola 174 (PL 182, 334).

[29] So bemerkt schon Paschasius Radbertus: Quomodo Spiritu sancto eam replente non sine originali peccato fuit, cuius etiam nativitas gloriosa catholica in omni ecclesia Christi ab omnibus felix et beata praedicatur; enimvero si non beata esset et gloriosa, nequaquam eius festivitas celebraretur ubique ab omnibus. Sed quia tam solemniter colitur, constat ex auctoritate Ecclesiae, quod nullis, quando nata est, subiacuit delictis neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum: De partu Virginis 1 (PL 120, 1371). Vgl. ferner den Text des hl. Bernhard in der vorigen Anm.

[30] Hom. fest. 74—78 (PL 174, 1003—1030).

[31] Cum etenim aliorum sanctorum festivitates celebrantur, hoc quidem recolitur, quod de hoc saeculo migraverunt et digna laborum suorum praemia acceperunt; illi (Mariae) vero soli hunc honoris praerogativam sancta mater Ecclesia attribuit, quem nullus sanctorum habere potest nec poterit praeter illum solum, qui est sanctorum sanctus, quem ipsa incorrupta genitrix genuit. Baptistae etiam et praecursoris Domini Joannis nativitas honorifice recolitur, quod quidem non sic ad suorum dignitatem meritorum quam ad eius honorem respicit, quem ipse sua nativitate praecurrit et praefiguravit. Siquidem festiva haec dies adhibet nobis quadammodo occasionem laudandi beatam Mariam, quia videlicet per ipsam maledictio illa ablata est, quam prima mater Eva posteritati suae induxit: Hom. fest. 76 (PL 174, 1010).

[32] So Petrus Damiani: Cum igitur omnes in iniquitatibus concepti sint, neminem umquam mortalium intra materna viscera sanctificatum legimus praeter Jeremiam et Joannem Baptistam; quamquam et de singulari Virgine nulla sit ambiguitas, quia ipsa maternis circumsepta visceribus sublimiore sanctificationis genere mundata sit, utpote sacrarium illud, in quo Deus, Dei Filius, carnem fuerat suscepturus: Sermo 23 (PL 144, 628). — Osbert von Clara: Et quid mirum, si in ipsa conceptione omnipotens Deus illam gloriosam materiam virginei corporis sanctificavit, quando Jeremiam quosdamque alios in utero materno constitutos sanctificare voluit?: Epistola ad Anselmum (ed. H. Thurston et T. Slatter, Freiburg 1904, 56).

[33] Hom. fest. 53 (PL 174, 897—902). — Ebensowenig die Homilie zum Evangelium von Mariä Heimsuchung (Hom. fest. 74; PL 174, 1003—1006). Seine Erklärung, warum überhaupt der Geburtstag des hl. Johannes gefeiert wird (siehe Text in Anm. 31), schließt sogar ein derartiges Privileg aus.

und anderseits nicht allzusehr der in der zeitgenössischen Mariologie vorherrschenden Lehrmeinung widerstreitet. Eine solche will J. Riudor uns vorlegen[34]. Nach ihm wäre Gottfried so zu verstehen: Maria wird schon im Mutterschoße von der Schuld der Erbsünde befreit und erhält bei der Überschattung des Hl. Geistes eine weitere Gnade, die ihr noch die Auswirkungen der Erbsünde, Unwissenheit und böse Begierlichkeit, nimmt. Ohne jeden Zweifel würde sich damit die Ansicht unseres Autors der der Frühscholastik im allgemeinen recht gut anpassen[35], und sie hätte obendrein eine gewisse Stütze in seinen eigenen Aussagen, die den naturhaft-physischen Charakter der Erbsünde hervorheben[36] und infolgedessen die Freiheit von deren physischen Auswirkungen betonen müssen[37]. Aber wir haben zwei ernste Bedenken dagegen namhaft zu machen. Erstens würde die Deutung notwendig voraussetzen, Gottfried habe zwischen Erbsünde als Schuld und Erbsünde in ihren Auswirkungen klar und scharf unterschieden, was zwar einer systematischen Dogmatik entspricht, sich jedoch historisch schwerlich bei Gottfried beweisen läßt. Zweitens bliebe es vollends unerklärt und unerklärlich, warum er nirgendwo die Heiligung Mariens im Mutterschoß, die doch wesentlich ist, auch nur erwähnt und diese sogar ausschließt, da er zu wiederholten Malen nachdrücklich behauptet, die heiligende Tätigkeit des göttlichen Geistes habe erst mit ihrer Geburt begonnen, „ab ipso nativitatis ortu“[38].

Wir suchen darum einen anderen Weg der Erklärung, der die Ausführungen Gottfrieds in ihrem ursprünglichen Wort- und Sinngehalt bewahrt und das Hauptgewicht auf den Entwicklungsgedanken legt. Demgemäß sind im Leben Mariens drei Stadien voneinander abzuheben; das erste davon, vor der Geburt, steht ganz unter der Herrschaft der Erbsünde, das zweite, von der Geburt bis zur Empfängnis des Gottessohnes, offenbart das sittliche Streben nach der Reinheit und die damit verbundene, aber noch vorbereitende Tätigkeit des

[34] La concepción inmaculada en la primera mitad del siglo XII: EstudEcl. 20 (1954) 445—472, bes. 453.

[35] Z. B. Richard von St. Viktor: Beata Maria virgo tota pulchra fuit, quia sanctificata in utero. Ab utero quoque egressa nec mortale umquam nec veniale commisit. Et ante conceptionem quidem Filii Dei prius per gratiam custodita est a peccatis, post hanc vero ita confirmata est ex virtute Altissimi obumbrata et roborata, ut peccatum omnino committere non potuerit: Explic. in cant. 26 (PL 196, 482). — Petrus von Poitiers: Prius ita mundata fuit in utero, ut esset sine peccato, potens tamen peccare; in conceptione Christi, ita ut penitus peccare non posset: Sententiae 4, 7 nr. 263 (PL 211, 1165).

[36] Siehe besonders den Text in Anm. 27 (an erster Stelle).

[37] Quid sit autem originale peccatum, manifeste edocet sententia Patrum, ignorantia scilicet animae, concupiscentia carnis, quam omnes homines quasi hereditario iure ex Adae culpa contraximus, quam etiam Dominae nostrae perpetuae virgini Mariae solummodo adhaesisse non ambiguimus: Hom. fest. 67 (PL 174, 975). — Siehe ferner die Texte zu Anm. 19 und in Anm. 23.

[38] Vgl. die Stellen zu Anm. 19 und in Anm. 22 27.

Hl. Geistes, und dem dritten kommt erst die Heiligkeit in ihrer ganzen Vollendung zu. Das Ergebnis besagt also die vollständige Freiheit Mariens von jeglicher Sünde, indes nur als Endergebnis einer langen Entwicklung. Vielleicht hat Gottfried das Anfangsstadium gerade deshalb in den sündigen Zustand verlegt, weil es ihm ermöglichte, das Außerordentliche und Überragende des Endergebnisses herauszustellen. Selbstredend ist seine Theorie nicht mit dem später formulierten Dogma zu vereinbaren und bildet auch nicht, wie man es mit Recht von der These einer Heiligung im Mutterschoße behaupten kann, einen positiven Schritt auf dem Wege dahin, aber sie besitzt doch in sich eine eigenartige Schönheit und Würde. Vom historischen Standpunkt wäre nur die eine Schwierigkeit gegen sie vorzubringen, daß sie sich weniger gut in das aus dem 12. Jahrhundert bekannte Marienbild einfügt und ohne Parallelen dasteht.

Wir müssen zugeben, daß kein anderer Theologe der Frühscholastik, soweit bekannt ist, sich in ähnlicher Weise über das Thema „Sündenreinheit Mariens" ausläßt. Wohl aber sind die einzelnen darin vorhandenen Momente gelegentlich anzutreffen. Äußerst selten wird direkt eine Geburt Mariens in der Sünde vertreten[39]. Etwas häufiger scheint die Behauptung vorzuliegen, die Überschattung des Hl. Geistes habe Erbsünde und persönliche Sünden getilgt[40]. Selbst Petrus Lombardus ist nicht weit davon entfernt, der Empfängnis Christi die Reinigung der Mutter zuzuschreiben[41], jedenfalls wird er in diesem

[39] Anselm von Canterbury: Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, in iniquitatibus concepta est, et in peccatis concepit eam mater eius, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt: Cur Deus homo 2, 16 (PL 158, 416, ed. Schmitt II. 116, 21—24). — Honorius Augustodunensis: Sacra namque Virgo ostium fuit, per quod Christus in mundum introivit; pessulus autem erat moles peccatorum hominum, quod ideo eius dicitur, quia et ipsa in peccatis nata creditur: Sigillum Beatae Mariae 5 (PL 172, 509).

[40] Ivo von Chartres: Omnem quippe naevum tam originalis quam actualis culpae (Filius) in ea delevit: Sermo 8 de nativitate Domini (PL 162, 570). — Anselm von Canterbury: Virgo autem illa, de qua ille homo assumptus est, de quo loquimur, fuit de illis, qui ante nativitatem eius per eum mundati sunt a peccatis, et in eius ipsa munditie de illa assumptus est: Cur Deus homo 2, 16 (PL 158, 419, ed. Schmitt II. 119, 28—30). — Herbert von Losinga: Purgat ab originali et actuali culpa, quam sua impleturus est gratia: In die natali Domini sermo 1 (ed. E. M. Goulburn, London 1878, 1). — Rupert von Deutz: Datum aliud, quod est remissio peccatorum, Spiritus Domini distulit in Christi adventum. ... Datum hoc beata Maria prima omnium mortalium accepit in ipsa hora conceptionis, dicente Angelo: Spiritus sanctus superveniet in te ... Et revera, ut omnino sanctum esset, quod ex ea nasceretur, oportebat ipsam sanctificari, id est emundari ab omni peccato, tam actuali, quod maius erat, scilicet originali (? tam actuali quam quod maius erat, scilicet originali). Nec vero solum hoc tunc accepit Spiritus datum, quod est remissio peccatorum ... Commentar. in Matth. 1 (PL 168, 1325).

[41] Quod autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis exstiterit, Augustinus evidenter ostendit, in libro de natura et gratia inquiens: Excepta sancta Virgine Maria ...: Sent. III. dist. 3. cp. 2. (ed. Quaracchi 59 ab). — Cum autem illa caro, cuius excellentia singularis verbis explicari non valet, antequam esset Verbo unita, obnoxia fuerit in Maria et in aliis, quibus propagine traducta est, non

Sinne von der gegen ihn einsetzenden Polemik verstanden[42]. Überhaupt kann man aus manchen Bemerkungen in der zeitgenössischen Mariologie entnehmen, daß es eine Theorie, die mit der Gottfrieds identisch war oder wenigstens an sie herankam, wirklich gab[43]. Die Ausführungen Gerhohs von Reichersberg sprechen sogar wesentlich den gleichen Grundgedanken aus[44]. In abgeschwächter Form tritt dieser sogar noch im 13. Jahrhundert auf, indem zwar klar die „sanctificatio in utero" verteidigt, aber zugleich noch an einer reinigenden Wirkung der Überschattung festgehalten wird[45]. Alles das dürfte die hier gegebene Interpretation Gottfrieds rechtfertigen oder mindestens ihre geschichtliche Möglichkeit dartun.

Die Stellung Mariens im Heilsplan Gottes

Ein letztes Anliegen und vielleicht das tiefste Anliegen der Mariologie unseres Autors bildet die *Bedeutung, die der Gottesmutter in dem göttlichen Heilsplan zukommt.* Er widmet ihm zwar keine längere und eingehende Darstellung, bringt aber wiederholt die Rede darauf, obschon jedes Mal in knapp gehaltenen Angaben, und zieht

immerito videri potest ...: Ibd. cp. 3. (ed. cit. 59 a). — Petrus Lombardus folgt hier sicher der Summa Sententiarum, die genauer ausführt: Mariam vero (Spiritus sanctus) totam prorsus a peccato, sed non a fomite peccati mundavit, quem tamen sic debilitavit, ut postea non peccasse credatur: 1, 16 (PL 176, 73). Die Summa Sententiarum geht ihrerseits auf die Summa de sacramentis des Hugo von St. Viktor zurück (II 1, 5; PL 176, 382). Vgl. hierzu: E. Poppenberg, Die Christologie des Hugo von St. Victor, Hiltrup 1937, 57. — Es kann kein Zweifel sein, daß an allen angeführten Stellen von der Heiligung Mariens im Augenblick der Empfängnis ihres Sohnes die Rede ist.

[42] Walter von St. Viktor: Hanc auctoritatem (Augustini) Petrus (Lombardus) positurus ex sensu suo volens pervertere, sicut et ceteras, praemittit. Ex tunc, inquit, id est, ab incarnatione intelligenda est sine peccato vixisse ... Certum est ergo, quod Augustinus non ex tunc, sed absolute, quandocumque de peccatis agitur, determinat illam omni modo et tempore debere excipere ... uippe Spiritu sancto adhuc ex utero matris suae singulariter repleta: Excerpta ex libris contra quattuor labyrinthos Franciae III. (PL 199, 1155).

[43] Eadmer: Quodsi aliquis ipsam Dei genitricem usque ad Christi annuntiationem originali peccato obnoxiam asserit, ac si fide, qua angelo credidit, inde mundatam ...: Tractatus nr. 12. (ed. H. Thurston et T. Slater, Freiburg 1904, 13). — Alanus von Lille: Nullam credimus in Virgine ante et post conceptionem (Filii) fuisse peccatum: Elucidatio in cant. cant. 4 (PL 210, 80). Simon von Tournai erwähnt die Ansicht: Tunc sanctificata, quando Verbum Dei concepit (Disp. 71 q. 3; ed. Warichez 236 f.).

[44] Ipsa culpa originalis ... in ea defecit et comsumpta est illuminante pariter et inflammante illam Spiritu sancto, id est amore divino, amore Dei Patris, quo perfusa et confota concepit integra: Commentar. in psalmos 1 (PL 193, 639). — Vgl. dazu: J. Günster, Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg, Köln 1940, 33.

[45] So beispielsweise Bonaventura: In secunda autem sanctificatione, in qua Spiritus sanctus non tantum descendit in mentem, sed etiam in carnem ... reliquit ipsius carnem immaculatam, exstirpando ex ea fomitem et omnem concupiscentiam: In III. sent. d. 3. p. 1. a. 2. q. 2. (ed. Quaracchi 75 b). — Tunc sanctificata fuit conformiter Filio suo ... etiam quantum ad impossibilitatem labendi in aliquod peccatum: Ibd. q. 3. (ed. cit. 77 b). — Über die Auffassung Alberts des Großen siehe: A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (BeitrGPhThMA. 37, 4), Münster 1954, 38.

auch die mehr praktischen Schlußfolgerungen, wie sie der literarischen Art einer Homilie anstehen.

Schon die äußeren sprachlichen Formen zeigen, daß Gottfried Maria irgendwie einen aktiven Anteil an dem Vollzug der von ihrem göttlichen Sohne gewirkten Erlösung zuerkennen will. Des öfteren nennt er sie „mediatrix“[46], gelegentlich auch „mater electorum“[47] oder „mater misericordiae“[48], einmal sogar „reparatrix humani generis“[49] und „auctrix et reparatrix salutis“[50]. Nicht leicht verständlich ist der von ihm an einigen Stellen verwandte Ausdruck „materia humanae reparationis“[51]; vielleicht soll er die Mitwirkung der Gottesmutter an der Erlösung bezeichnen, ähnlich wie das einmal anzutreffende „causa redemptionis“[52], und muß jedenfalls nach den unmittelbar deutlichen Aussagen erklärt werden. Mit einer bestimmten Vorliebe weist Gottfried immer wieder darauf hin, daß „durch“ Maria[53] oder „durch und in“ Maria[54] die Erlösung geschehen ist oder daß Christus „mit“ ihr das Heilswerk vollziehen

[46] Ipsa super choros angelorum a filio suo sublimata totius mundi mediatrix et domina est constituta: Hom. fest. 65 (PL 174, 967). — Numquam fierent ista omnia, nisi mediante illa, nisi inter Deum et hominem mediatrix nostra facta fuisset, nisi illum. per quem salvavati et liberati sumus, Dominum nostrum Jesum Christum in hunc mundum genuisset: Hom. fest. 77 (PL 174, 1022). Omnes, qui eandem gratiam in Spiritu sancto praevidere meruerunt, eam utpote mediatricem eiusdem gratiae non tacuerunt, sed dictis et scriptis dignitatis excellentiam multis in locis mystice praefiguraverunt et extulerunt: Hom. fest. 78 (PL 174, 1028).

[47] Dum enim me (Christum) regem et principem ac caput omnium electorum, Virgo sanctissima, genuisti, ipsa mater omnium electorum meorum, uti membrorum meorum, ab initio usque in finem saeculi dici et esse meruisti: Hom. fest. 65 (PL 174, 971).

[48] Attamen quia mater est misericordiae et laudationem humilium, devotionem peccatorum non despicit, ex ipsa convalle lacrimarum, qua suspiramus, corde et animo ad ipsius misericordiam confugiamus: Hom. fest. 28 (PL 174, 762). — Die Anklänge an das „Salve Regina“ sind offensichtlich.

[49] Et quia beata Dei genitrix Maria materia, ut ita dicam, humanae reparationis exstitit, omnis pene Scriptura, quae opus creationis et reparationis commemorat, hanc eandem Virginem quasi reparatricem humani generis speciali laude commendat: Hom. fest. 75 (PL 174, 1006).

[50] Mulier, quam dedisti nobis auctricem et reparatricem salutis, edidit nobis lignum vitae, quo reficiuntur animae nostrae: Hom. fest. 76 (PL 174, 1010).

[51] Haec eadem beata Virgo Maria humanae redemptionis singularis exstitit materia, utpote quae Dei Filium, per quem opus istud misericordiae, opus redemptionis nostrae, totum erat perficiendum, de se genuit incarnandum: Hom. fest. 64 (PL 174, 964). — Electa et praeelecta Mater Redemptoris sola solius nostrae exstitit materia redemptionis ... Beata Maria, mundi domina, coelorum regina, angelorum imperatrix, sacramentorum omnium materia singularis: Hom. fest. 67 (PL 174, 974). — Siehe auch den Text in Anm. 49.

[52] Beata Dei genitrix Maria causa eiusdem redemptionis exstitit, utpote per quam et per cuius filium complenda et perficienda fuit: Hom. fest. 69 (PL 174, 979).

[53] Et vere immaculata corde et corpore, per quam macula, quae omni humano generi ex vitio primi parentis inhaesit, purgari et aboleri debuit: Hom. dominical. 4 (PL 174, 38). — Vgl. ferner die Stelle in Anm. 52.

[54] In qua et per quam prae cunctis mortalibus tanta ac talia operari dignatus est Dei Filius: Hom. dominical. 6 (PL 174, 48).

sollte[55]. Zusammenfassend klingt seine Äußerung: „Beata Dei genitrix Maria causa eiusdem redemptionis exstitit, utpote per quam et per cuius filium complenda et perficienda fuit." [56] Eine gewisse Kausalität Mariens erscheint auch dadurch angezeigt, daß nach seiner Behauptung die Heiligen „durch sie" geheiligt und zur ewigen Herrlichkeit berufen sind[57] und daß wiederum „durch sie" die Bitten der Heiligen an ihren göttlichen Sohn gelangen[58].

Trotzdem wahrt Gottfried durchaus die Christus allein eigene Ursächlichkeit der Erlösung. Er versichert grundsätzlich: „De filio Virginis Domino nostro Jesu Christo totum omnino fluit, totum revera procedit, quidquid consolationis et gratiae Virgo mater generi humano impendit." [59] In demselben Sinne sprechen die vielen Erklärungen, die zusätzlich einen betonten Hinweis auf das Erlösungswirken Christi enthalten[60]. Wenn Maria doch einen positiven Anteil daran haben soll, dann ist er auf jeden Fall jenem untergeordnet und davon abhängig. Die Grundlage dieses Anteils bildet ohne Zweifel ihre göttliche Mutterschaft, aber es wäre sicher zu wenig, wollte man sie nur in ihrer physisch-biologischen Gegebenheit nehmen. Denn nicht umsonst hebt Gottfried so oft ihre Ursächlichkeit für die Erlösung hervor. Näheren Aufschluß vermittelt uns vielleicht ein Überblick über die Texte, in denen er uns die Verwirklichung ihres Anteils gemäß den verschiedenen Lebensstadien beschreibt.

Schon die ewige Auserwählung Mariens und ihre anfängliche Gnadenführung sind auf das Erlösungswerk hingeordnet, damit sie Gehilfin („adiutrix") ihres Sohnes werde[61]. Selbst bevor ihr der Engel die Botschaft von oben bringt, ist sie auf das Heil der Menschen bedacht[62] und erfleht sehnsüchtiger als die alten Väter die zukünftige

[55] Genitricis suae, cum qua ipse Dominus et Redemptor salutem humani generis operari voluit ... quam ad hoc opus redemptionis humanae explendum elegerat et assumpserat: Hom. dominical. 4 (PL 174, 37). [56] Hom. fest. 69 (PL 174, 979).

[57] Per quam omnes sancti sunt sanctificati et ad hanc gloriam a Filio eius praedestinati et vocati: Hom. fest. 71 (PL 174, 988). — Anderswo wird der Fortschritt in der Gerechtigkeit ihrem „interventus" zugeschrieben (Hom. dominical. 12; PL 174, 88).

[58] Per quam solam omnium sanctorum ad Filium diriguntur suffragia: Hom. fest. 71 (PL 174, 989).

[59] Hom fest. 75 (PL 174, 1009). — Siehe auch: Ex toto Dei Patris Unigenitum prae cunctis diligere et recognoscere meruit, a quo plenissime acceperat, quod aliis dulciter administrare poterat: Hom. fest. 67 (PL 174, 976).

[60] Siehe die Texte in Anm. 51, 52, 55.

[61] Ipsa ad hoc electa est, ut ex ea salus mundi adveniret: Hom. dominical. 12 (PL 174, 88). — Ipse ab initio salutem humani generis ardenter sitiens ad hoc eandem dibi dilectam fecit et creavit eamque in loco peccati absque peccato conservans instituit et informavit, ut et in desiderio participem et in perficiendo, quod desideraverit, idoneam in tempore opportuno haberet adiutricem: Hom. fest. 31 (PL 174, 770).

[62] Huius miseriae calamitatem beata domina nostra non pro se sola tantum, sed pro toto genere humano graviter doluit, hanc, inquam, perditam gratiam lacrimis et orationibus Deo Patri die ec nocte insistens quaerebat et quia corde

Erlösung[63]. Durch die Menschwerdung des Gottessohnes in ihrem Schoße und durch dessen Geburt wird sie zur Mittlerin zwischen Gott und den Menschen: „Ipsa domina nostra perpetua Virgo in filio suo, quem clauso utero in salutem mundi edidit, ea, quae in coelis et quae in terris sunt, pacificavit et coniunxit.“ [64] Ihr Besuch bei Elisabeth ist der klare Beweis für ihre Menschenliebe, die sie nun in der Herrlichkeit des Himmels weiter fortsetzt[65]. Die enge seelische Gemeinschaft mit ihrem Sohne, dem Erlöser, erreicht unter dem Kreuz ihren Höhepunkt; denn dort entsagt sie dem Wunsch ihres mütterlichen Herzens, daß der Tod ihm erspart bleibe, und gibt dem Willen Gottes den Vorzug, daß so die Erlösung der sündigen Menschen voll-

contrito et profunda humilitate quaesivit, invenire tandem promeruit, dum importuna clamoris voce tantum apud Deum invaluit, quod vim ei inferens de superis ad ima, de coelestibus ad terras traxit: Hom. fest. 27 (PL 174, 753). — (Beatissimae Virginis corpus) nimietate lacrimarum, contritione ieiuniorum et vigiliarum vel flexione genuum Filium Dei de coelis ad terram venire provocat ... ut coelo et terrae dominari mereatur, humiliter elaborat: Hom. fest. 65 (PL 174, 966).

[63] Proximi quoque dilectione plenissima ex desiderantissimo caritatis affectu semper optans erat salutem proximorum, ita ut antiquorum Patrum desiderium redemptionem humani generis toto corde desiderantium impatientis amoris illius ardentissimum transcenderet desiderium. Iugiter etiam lamentando et crebris semetipsam lacrimis et suspiriis affligendo tam graviter perditioni hominum condoluit, quasi ipsa perditionis materia exstiterit: Hom. fest. 85 (PL 174, 1055 bis 1056). — Moysi quidem et aliorum sanctorum oratio apud Deum multum valuit, sed eius oratio ipsorum preces adeo excellebat, ut omnem divinae virtutis magnitudinem ad se traheret et ipse coeli creator in uterum eius descenderet: Hom. fest. 76 (PL 174, 1011).

[64] Hom. fest 7 (PL 174, 656). — Ähnlich sprechen die folgenden Texte: Numquam fierent ista omnia, nisi mediante illa, nisi inter Deum et homines mediatrix nostra facta fuisset, nisi illum, per quem salvati et liberati sumus, Dominum nostrum Jesum Christum in hunc mundum genuisset: Hom. fest. 77 (PL 174, 1022). — Beata Virgo Maria ab amatoribus suis, Patre et Filio et Spiritu sancto, incorruptione corporis sui pretium illud meruit, per quod venumdatum sub peccato genus humanum ad vitam reparari debuit: Hom. fest. 77 (PL 174, 1025). — Haec sunt redemptionis nostrae sacramenta ab initio praeordinata hodierna die (annuntiationis) beatissima domina nostra Virgine Maria mediante consummata, quae sicut perditionem generis humani plus omnibus doluit, sic hodierna die prae cunctis hominibus ineffabiliter consolari meruit, cum angelo annuntiante, Spiritu sancto obumbrante, illo impraegnari meruit, qui hac eadem die mortem destruxit: Hom. fest. 28 (PL 174, 762).

[65] Sic fervens in amore Creatoris mediatrix Dei et hominum non minori caritatis affectu erga salutem vigilabat proximorum, ut in verbis consequentibus apte colligere possumus. Ait enim: Et salutavit Elisabeth. Per Elisabeth sanctam, quam haec gloriosa Virgo amando salutavit, amor innuitur proximorum, quem ita indeclinabiliter tenuit, ut salutem, quam sibi die noctuque tantis lacrimis exorabat, non minori caritatis affectu omni etiam humano generi profuturam votis omnibus exoptabat (? exoptaret), et ideo secundum legis praeceptum proximum ut seipsam diligebat. Non solum autem hanc salutem antiquis annuntiavit Patribus, sed revera quotidie Novi Testamenti annuntiat coheredibus. Et quamvis carnis soluto debito in regnum transierit dilecti Filii sui, adhuc tamen nobis loquitur vita mirabili, suos exemplo adhuc salutat inaestimabili: Hom. fest. 74 (PL 174, 1004). — Et quem non solum ventre, sed et mente conceperat per Evangelium corde creditum ad iustitiam, eundem quodammodo peperit cordibus fidelium annuntiando et praedicanto eiusdem filii sui gratiam: Hom. fest. 67 (PL 174, 974—975).

bracht werde[66]; sie vereinigt sich bewußt mit dessen Gebet zum Vater, das um Verzeihung für sie eintritt[67]. Ihre himmlische Verklärung ist darum geschehen, daß sie immer noch Fürbitte leiste[68]; ja durch sie erlangen erst die Gebete der Heiligen Wirksamkeit[69]. Die schlichten Seelen erfahren besonders die Macht ihrer Fürbitte[70], weil sie von der Mutter der Barmherzigkeit ausgeht[71]. Am Jüngsten Tage, beim Weltgericht, wird sich noch einmal ihre Liebe zu den Menschen offenbaren[72].

Aber auch so sind die einschlägigen Fragen, die man gerne beantwortet haben möchte, wohl noch nicht alle bis zum letzten geklärt. Nur das eine dürfte restlos entschieden sein, daß Gottfried neben der objektiv-physischen Mittlerschaft der Mutter bei der Menschwerdung

---

[66] Quidquid (Filius) adversitatis vel asperitatis in hac mortalitatis aerumna pertulit, virgineo pectori compatientis matris insanabile doloris vulnus inflixit ... Verum tunc maxima doloris inundatio super eam inundavit, cum talis filius ab impiis Iudaeis comprehensus male tractatus est ... Ad ultimum vero animam ipsius pertransivit gladius, dum imminente hora passionis eius eundem filium et redemptorem suum vidit crucis subire tormentum et clavis configi et in ipso mortis articulo felle et aceto potari ac militari lancea perforari ... Affuit spectatrix tantorum malorum stans iuxta crucem eius, qui coram oculis suis in ea pependit mortuus. Et tamen universa haec non potuerunt eam movere, ut videlicet contra eos, qui tantum nefas in innocente filio suo perpetrabant, ad iracundiam moveretur vel vindictam de eis expeteret aut ad odium eorum vel invidiam prolaberetur. Maternae quidem compassionis voluntas fuit, ut si fieri posset, non moreretur talis filius. Sed materno huic affectui divinam praetulit voluntatem, ut potius desideraret humani generis salutem nec vellet propositum Dei Patris averti, qui per mortem eius totum mundum disposuit salvari: Hom. fest. 85 (PL 174, 1056—1057).

[67] Cum enim stans iuxta crucem eiusdem dilectissimi filii sui verba audivit, qui moriens et quasi ultimum iam trahens spiritum dixit: Pater, ignosce illis, non enim sciunt, quid faciunt; etiam ipsa cum orante orabat, ut Deus illis peccatum non imputaret, sed clementi potius bonitate indulgeret: Hom. fest. 85 (PL 174, 1057).

[68] Idcirco eam de praesenti saeculo Dominus transferre voluit, ut elevata super choros angelorum fiducialius pro peccatis nostris intercedat: Hom. fest. 66 (PL 174, 971). Nunc ergo conversi ad ipsam deprecemur, ut plena gratia, pietate ac misericordia sua nobis intercessione veneranda, quatenus huius optimae partis participes efficiamur: Hom. fest. 64 (PL 174, 964). [69] Siehe Text in Anm. 58.

[70] Scientes (simplices) tantum ipsam matrem misericordiae clementer intervenire pro peccatoribus multosque pene desperatos piissimis eius salvatos esse precibus et sic eam a filio suo honorari, ut nil ab eo matri roganti possit negari; et ideo simplici corde preces et lacrimas illi offerunt, humiliter illi pro peccatis suis supplicant eiusque interventu veniam delictorum se obtinere non dubitant: Hom. fest. 75 (PL 174, 1009).

[71] In concha domina nostra perpetua virgo Maria, maris stella, acciptur, quam rore Spiritus sancti ex ea natus ita complevit, ut plena gratiae et visceribus abundans misericordiae omnium miserorum necessitatibus et angustiis semper parata sit subvenire. Est enim unica post Deum spes afflictorum eam toto corde in miseriis suis invocantium: Hom. fest. 7 (PL 174, 656). — Siehe auch den Text in Anm. 48.

[72] Ad hoc verum virginalis uteri tabernaculum, cui nullum peccati accedere potuit flagellum, nos, qui innumeris peccatorum sauciamur flagellis, appropinquare studeamus bonorum operum meritis, quatenus ipsa plena pietate et misericordia sua nos defensione muniat in huius saeculi tempestate et miseriis et cum ipse, quem propitiationem pro peccatis nostris vera virgo et mater peperit, in secundo adventu ad iudicandum vivos et mortuos venerit, misericordiam superexaltet iudicio, ut ipsius intercessione gloriosa regni coelestis consequamur gaudia: Hom. dominical. 6 (PL 174, 51).

noch eine subjektive Betätigung der Mittlerin anerkennt, die sich über ihr ganzes Leben erstreckt. Zweifelhaft bleibt namentlich, ob er in ihrer „compassio" ausschließlich das subjektive Moment erblickt, wie er es tatsächlich an einer anderen Stelle tut[73], oder darüber hinaus einen zwar untergeordneten, jedoch irgendwie realen Beitrag zum Erlösungsopfer ihres Sohnes. Auch eine nähere Erklärung des sicherlich objektiv gemeinten Anteils an der Menschwerdung des Erlösers müssen wir vermissen. Die zweimal recht eingehend ausgeführte Parallele Eva-Maria gibt uns vielleicht eine bemerkenswerte Andeutung, wie er die derart häufig behauptete Ursächlichkeit der Mittlerin im allgemeinen verstehen will, eben als positiv-reale Mitwirkung[74]. Die Aufgabe aber, die ihr in der jenseitigen Verklärung eignen soll, wird mit aller Bestimmtheit in die Fürbitte Mariens für die heilsbedürftige Menschheit verlegt, nicht in irgendeine physische Tätigkeit der Gnadenspendung oder Gnadenausteilung. Abschließend muß man sagen, daß im großen und ganzen eine terminologische und mehr systematische Verarbeitung des Stoffes noch fehlt, die indes wegen der literarischen Art der Predigt naturgemäß auch nicht erwartet werden kann.

---

[73] Stat beata Virgo, dum suo filio astat maternae compassionis affectu indefesso, cunctis eius visceribus vel ossibus doloris nimietate irremediabiliter concrepantibus, sanctissimis oculis eius lacrimarum fluenta die noctuque incomparabiliter distillantibus. Ait beata Virgo, cum sui dilecti primogeniti et unigeniti acerba intuens vulnera, cruenta considerans membra, amara quoque sui cordis vulnera per continua illi lacrimarum exprimit profluvia. Domine, inquit, Fili Dei, Creator coeli ... non est tibi curae, quod tuae non convenit misericordiae ... Domine, mi unigenite, non est tibi curae de me paupercula, matre tamen Virgine ...? Non dignaris considerare, quod anima mea ... nunc passionis tuae gladio transfixa ... nunc ad portas inferi tristitia demergente appropinquavit: Hom. fest. 65 (PL 174, 969—970).

[74] Quare benedicta tu in mulieribus et non in viris? Ideo utique, quia maledictionis illius expers omnino erat, quae super Evam facta est, cui dictum est: In dolore paries filios ... Huius maledictionis beata Maria, ut praediximus, expers erat, quae sine delectatione concepit et sine dolore peperit. Vel ideo benedicta in mulieribus, quia maledictionem illam, quam Eva omnibus contulit, ipsa desuper benedictionem ingerendo fugavit: Hom. fest. 27 (PL 174, 752). — Per ipsam maledictio illa ablata est, quam prima mater Eva posteritati suae induxit; et dolor ille nobis temperatur, quam ipsa superbiendo promeruit ... Merito ergo haec mater, haec communi omnium laude digna est praedicari ... quia ipsa opprobrium abstulit, quod prima mulier eis attulit. Nam si mulier haec et virgo nata non fuisset, forsitan viri dicerent, quia mulier causa reatus et mortis esset. Sed iam huius improperii obiectio convenientiam non habet, quoniam domina nostra Virgo Maria omnium virorum et mulierum vitam edidit. Ille quondam primus parens excusans suam culpam ad Deum dicebat: Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno et comedi. Nunc vero tam viri quam feminae in gratiarum actione dicere habent suo Creatori: Mulier, quam dedisti nobis auctricem et reparatricem salutis, edidit nobis lignum vitae, quo reficiuntur animae nostrae. Pomum quippe vitale est ille panis vivus, qui descendit de coelo, qui quotidie sanctas animas reficit in altaris sacramento: Hom. fest. 76 (PL 174, 1010). — Der gelegentlich auftauchende Gedanke von einem „meritum" der Gottesmutter in bezug auf die Erlösung (Texte in Anm. 62, 64) bedeutet sicher keinen Widerspruch mit einer mehr physisch gefaßten Ursächlichkeit.

Ein Vergleich der Anschauung Gottfrieds mit der der zeitgenössischen Mariologie bringt ebensowenig Klarheit für die Interpretation seiner Aussagen. Dagegen lassen sich auf diesem Wege die mannigfachen Entsprechungen erkennen, die man bei den anderen Theologen der Frühscholastik vor ihm und nach ihm antrifft[75]. Die grundsätzliche Stellungnahme des hl. Bernhard z. B. stimmt gut mit der seinigen überein[76]. Balduin von Canterbury legt ähnlich wie Gottfried den Nachdruck auf die Ursächlichkeit der Vermittlung[77]. Bei Ernaldus Bonaevallis ist der Anteil Mariens am Kreuzesopfer sogar noch stärker hervorgehoben[78]. Gerhoh von Reichersberg nähert sich in einigen Punkten mehr oder weniger der Ansicht des von ihm geschätzten Freundes[79]. Diese und ähnliche Beobachtungen geben uns das Recht zu der Annahme: Gottfrieds Theorie von der Mittlerschaft Mariens steht wesentlich im Einklang mit den damals vorherrschenden mariologischen Tendenzen. Kommt er aber auch in etwa über die bis dahin gewonnenen Ergebnisse hinaus? Sicher durch die wiederholten und betonten Hinweise auf die verschiedenen Seiten des umfassenden Themas, vielleicht auch noch einigermaßen dadurch, daß er mindestens im sprachlichen Ausdruck dem ursächlichen Einfluß der Gottesmutter auf das Heilswerk Christi eine größere Bedeutung zubilligt.

Eine kritische *Gesamtwürdigung* des mariologischen Gehaltes der Predigten Gottfrieds wird nicht leichtfallen. Man könnte ihm vor allem den Vorwurf der Unausgeglichenheit machen. Warum findet er nicht den Übergang von der positiv herausgestellten Mittlerschaft

---

[75] Vgl. vor allem: H. Barré, Marie et l'Église I. Du vénérable Bède à saint Albert le Grand (Études Mariales, 9), Paris 1951, 59—143.

[76] Merito in te respiciunt oculi totius creaturae, quia in te et per te et de te benigna manus Omnipotentis, quidquid creaverat, recreavit: In festo Pentecost. 2, 4 (PL 183, 328).

[77] Huius tantae dispensationis ministra et cooperatrix effecta salutem mundi nobis dedit ... effectum mediatricis exhibuit ... salus mundi per te procreanda est: De salutatione angelica (PL 204, 473).

[78] Mater Christi se spiritu immolat et pro mundi salute obsecrat ... Unum holocaustum ambo (Christus et Maria) pariter offerebant, haec in sanguine cordis, hic in sanguine carnis: De laudibus B. Mariae: PL 189, 1727. Cooperabatur tamen plurimum secundum modum suum ad propitiandum Deum ille matris affectus, cum tam propria quam matris vota caritas Christi perferret ad Patrem: De septem verbis Domini in cruce 3 (PL 189, 1694—1695).

[79] Fuit autem beata Virgo Maria illius antiquae synagogae portio electissima, sic a Deo Patre amata, ut eam prae omnibus amore suo inflammaret, Verbo quoque suo fecundaret ... Consummatio synagogae, utpote filia electissima patriarcharum et post filium suum Ecclesiae sanctae nova inchoatio, utpote mater apostolorum, quorum uni dictum est: Ecce mater tua: De gloria et honore filii hominis 10, 1 (PL 194, 1105). — Omnes illa beata mater stans iuxta crucem parturivit, quando pro his liberandis et salvandis unicum suum pati sciens gladio compassionis pertranseunte ipsius animam cruciabatur, ut pareret ... Propter duplicem maternitatem, unam qua unicum suum peperit sine dolore, alteram qua sibi et eidem unico suo peperit multos filios cum magno dolore ac tristitia sua: Ibd. 10, 2 (PL 194, 1105).

Mariens zu einer gleichen Haltung in den systematisch damit eng verbundenen Fragen nach ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel und nach ihrer absoluten Freiheit von der Sünde (allenfalls gegeben durch eine „sanctificatio in utero")? Eigenartig ist es gewiß, aber nicht widerspruchsvoll, besonders wenn das Problem historisch betrachtet wird. Wenn man weiterhin beanstanden wollte, daß er nur eine beschränkte Auswahl mariologischer Themen vorlege und selbst diese kaum gründlich und in möglichster Vollendung, so sind die Zeitumstände in der Theologie des 12. Jahrhunderts und der Gelegenheitsanlaß seiner Homilien mit der hierdurch bedingten Einseitigkeit in Rechnung zu ziehen. Und schließlich dürfen demgegenüber die unbestreitbaren Vorzüge seiner Darstellung nicht übersehen werden. Für ihn befindet sich die Lehre von der Gottesmutter mitten in dem organischen Ganzen des katholischen Glaubens, und die Verbindungen zur Christologie und in etwa auch zur Ekklesiologie hin treten noch deutlich nach vorne[80]. Freilich macht sich bereits „die Wendung von der heilsgeschichtlich-objektivierten Schau zur individualisierenden Marienauffassung" bemerkbar[81]. Jedoch schwindet erstere dadurch nicht vollständig, jedenfalls noch nicht in dem Maße, wie es im 13. Jahrhundert, namentlich und vielleicht zuerst bei Richard von Saint-Laurent, eingetroffen ist[82]. Ja man kann sogar sagen, daß Gottfried beide Aspekte ziemlich gut zu einer Einheit zusammenschließt. Seine Abhängigkeit von der Mariologie des hl. Bernhard, die wir sonst gelegentlich beobachten können[83], hat sich unter der Rücksicht der „Individualisierung" noch nicht allzu tief ausgewirkt.

Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont hat also, wie wir gesehen haben, einige dogmengeschichtliche Bedeutung. Diese kann um so mehr hervortreten, als der Zusammenhang mit der zeitgenössischen Theologie erkannt wird. Wir hoffen, auch diesem Anliegen im Verlauf unserer Arbeit genügend Rechnung getragen zu haben.

[80] Das zeigt z. B. folgender Text: Ipsa enim est fundamentum hoc, quod Deus Pater fundavit, cui domum sanctae suae Ecclesiae mirabiliter superaedificavit. Ipsa est fundamentum fidei nostrae. Ex ea enim initium credendi sumimus, quia matrem eam Creatoris et Redemptoris nostri Jesu Christi confitemur et credimus. Quam sic Deus Pater fundavit in saecula, ut sine hoc fundamento, sine sacramento fidei illius, quae in ea et in eo est, quem genuit, Salvatore nostro, nullus salvare (? salvari) potuerit vel possit: Hom. fest. 78 (PL 174, 1029).

[81] Die unmittelbar vorausgehende Epoche läßt das ebenfalls schon erkennen. Siehe hierüber: L. Scheffczyk, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit (Erfurter Theologische Studien 5), Leipzig 1959; besonders 497—502.

[82] Vgl. vom Verf.: Die Mariologie Richards von Saint-Laurent: FranzSt 41 (1959) 19—40.

[83] Siehe die Angaben in Anm. 6 und 15. Dazu kommt u. a. noch, daß die Ausführungen Gottfrieds bei der Deutung des Namens „Maria" als Meeresstern (Hom. fest. 27; PL 174, 750) unverkennbar an die des hl. Bernhard (Hom. super Missus est 2, 17; PL 183, 70—71) erinnern.

Die Aulien des Magisters Johannes de Polliaco und der scholastische Streit über die Begründung der menschlichen Willensfreiheit

Von Ludwig Hödl (Bonn)

Eine alte Universitätstradition führt den akademischen Lehrer in feierlichen Universitätsakten in sein Amt ein. Diese Tradition kommt aus dem mittelalterlichen Universitäts- und Geistesleben, das den Beginn der Lehrtätigkeit eines Magisters vor der universitas magistrorum et scholarium feierlich gestaltete. Der Mittelpunkt dieser Universitätsakte waren große Disputationen. Das Zwiegespräch, die Streitrede, nicht der monologische Vortrag kennzeichnen das mittelalterliche Geistesleben und zeichnen es aus. Das mit verteilten Rollen gespielte Streitgespräch, das in wechselnder Folge von Rede und Gegenrede vielfach nur mühsam vorankam, bot Raum, den Magister in seiner neuen Stellung erscheinen zu lassen. In dieser Stellung und in dieser Rolle hatte der Magister das Recht, die Pflicht und die Aufgabe, das wissenschaftliche Gespräch, die Disputation, zu führen und durchzuführen. Nach dem Zeitpunkt bzw. nach dem Ort, an dem diese Disputationen stattfanden, hießen sie Vesperien und Aulien. Abendliche Disputationen, die Vesperien, bildeten den 1. Teil der Universitätsakte; die Aulien, die abschließenden Disputationen, wurden an der Pariser Universität morgens in der bischöflichen Aula gehalten. Über den Verlauf der Universitätsakte unterrichten die Statuten der theologischen Fakultät der Universität Bologna aus dem Jahre 1364[1]. In den Bologneser Statuten spiegelt sich aber ohne Zweifel das Pariser Universitätsrecht wider, dessen Satzungen nicht überliefert sind.

In dieser Studie greife ich die Universitätsakte, die Aulien, eines frühen Pariser Theologen, des Magisters Johannes de Polliaco heraus. Ein unbekanntes Stück mittelalterlicher Universitäts- und Geistesgeschichte! Ein unbekanntes Kapitel der mediävistischen Geschichte der Philosophie und der Theologie.

I. Aus der Universitätsgeschichte

1. Magister Johannes von Poulli war Schüler des Gottfried von Fontaines, der mehr als 13 Jahre — von 1286 an bis zur Jahrhundertwende — an der Pariser Universität Theologie lehrte. 14 oder

[1] I piu antichi statuti della Facoltà Teologica dell'Università di Bologna pubblicati per la prima volta da Francesco Ehrle S. J., Universitatis Bononiensis Monumenta vol. I, Bononiae 1932, 40—45.

15 Quodlibeta geben Zeugnis von seiner umfassenden Lehrtätigkeit. Johannes de Polliaco hat sich als Scholar und Magister der Beeinflussung durch seinen Lehrer und der Begeisterung für ihn hingegeben. In der Bibliothek der Sorbonne las er Schriften Gottfrieds und auf dem Lehrstuhl Gottfrieds vertrat er dessen Lehrmeinungen [2]. 6 Quodlibeta, mehrere quaestiones ordinariae und eine große Zahl von quaestiones disputatae sind von seiner Lehrtätigkeit auf uns gekommen. Das gesamte Schrifttum ist nur handschriftlich erhalten. Die Quodlibeta, deren Edition ich vorbereite, lassen sich mit zweifelsfreier Sicherheit auf die Jahre 1307 bis 1313 festlegen [3]. Damit steht auch der Beginn seines theologischen Lehramtes fest. 1312 verwickelte er sich in einen langwierigen Streit, der zwischen dem Welt- und Ordensklerus um die Bußprivilegien der Mendikantenorden ausgetragen wurde. Das Todesjahr des Magisters steht nicht fest. Es fällt aber sicher in die zwanziger Jahre des 14. Jahrhunderts.

2. Die Pariser Lern- und Lehrjahre des Magisters füllen das letzte Jahrzehnt des 13. und die beiden ersten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts. In diesem Zeitraum bestimmte das geistige Leben der Pariser Universität, die Philosophie und die Theologie, das Denken Heinrichs von Gent. Die systematischen philosophischen und theologischen Werke, die Sentenzenkommentare, die in diesem Zeitraum entstanden, verraten ebenso den Einfluß des Genter Philosophen wie die in dieser Zeit blühende Quästionenliteratur, die Heinrich von Gent als „Meister der quodlibetalen Literatur" mächtig angeregt und befruchtet hat. Die in der Zeittheologie immer wieder erörterten Fragen der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre, der Lehre vom menschlichen und göttlichen Willen nehmen Bezug zum Denken Heinrichs von Gent. Bald haben diese Beziehungen den Charakter der Anlehnung, bald den der entschiedenen Ablehnung.

Vornehmlich haben die Schüler Heinrichs von Gent den Standpunkt ihres Meisters vertreten. Johannes de Polliaco bezeichnet sie ausdrücklich als Gandavistae [4]. Wie Kardinal Ehrle nachgewiesen hat, taucht der Ausdruck Thomistae erstmals in einem Traktat des Mediziners und Laientheologen Arnald von Villanova auf, und zwar um

[2] In Quodl. V q. 13 weist er auf seinen Lehrer hin und spricht in überschwenglichen Worten: ... eam (quaestionem) doctores bonae et sanctae memoriae *hic* legentes eam excellenter tractaverunt, in scriptis *quae habemus* redigerunt et obiecta in communibus scriptis posita contra veritatem quam determinaverunt ita eleganter solverunt, quod post ipsos nihil remansit dicendum volenti sequi viam ipsorum. Et ideo oportet, nisi videre eorum scripta. Cod. lat. Cent. III 75, Stadtbibliothek Nürnberg, fol. 160ra.

[3] Über die literargeschichtlichen Probleme der Quodlibeta handelte ich in meinem Aufsatz über „Die Kritik des Johannes de Polliaco an der philosophischen und theologischen ratio in der Auseinandersetzung mit den averroistischen Unterscheidungslehren". Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München, Heft 3, München 1959. [4] Quodl. I q. 5, Cod. Vat. lat. 1017 fol. 13ra.

1304 [5]. Fast zur nämlichen Zeit spricht man in Paris von den Gandavistae, und wenig später von den Scotistae. Für die Geistesgeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts ist diese Konstellation der Schulen bedeutsam. Und gerade die allseits zu beobachtende Auseinandersetzung und Beschäftigung mit der Theologie Heinrichs von Gent zeigt, daß dessen Schule auf das Geistesleben des beginnenden Jahrhunderts einen mächtigen Einfluß ausgeübt hat. Die weiteren Schicksale dieser Schule liegen noch sehr im dunkeln. Johannes Duns Scotus hat sie weniger verdrängt als vielmehr — wenigstens was die Grundgedanken der Lehre betrifft — in sich aufgenommen und aufgehoben.

Von den Gandavistae kennen wir nur wenige mit Namen. Johannes de Polliaco erwähnt ausdrücklich und wiederholt den Johannes de Gandavo [6]. Die Literaturgeschichte weiß von diesem Theologen wenig. Meist wird er nur in einem Nebensatz erwähnt oder in einer Fußnote vermerkt. M. de Wulf kennzeichnet ihn als „un paisible théologien de Paris“ [7]. In der Auseinandersetzung mit Johannes de Polliaco erscheint er aber durchaus nicht als so friedsam und zahm. In der 5. Quästion des 1. Quodlibet schreibt Johannes: Manche, nämlich Johannes von Gent, wollen gegen mich losziehen und werfen mir vor, daß ich mich entweder aus Unwissenheit oder aus Nachlässigkeit gegen jenen Theologen — gemeint ist Heinrich von Gent — geäußert habe [8]. Diese Äußerungen betreffen Heinrichs Lehrmeinung von der differentia secundum rem, der differentia secundum rationem und der von den Schülern voll ausgebauten berühmten differentia secundum intentionem.

Heinrich von Gent und dessen Schule haben unmittelbar nach dem Tode des Thomas von Aquino und des Albertus Magnus dem Augustinismus an der Universität Paris die Vorherrschaft erkämpft. Der Begriff der Wahrheit, deren Erkenntnis und deren Gewißheit werden im engen Anschluß an Augustin geklärt. Desgleichen erweist sich die Psychologie dieser Schule als augustinistisch, neuplatonisch. Das theologische Verständnis der Seele und ihrer Potenzen, des Willens und dessen Freiheit ist unverwechselbar. Das Unterscheidende der augustinisch-neuplatonischen und aristotelisch-averroistischen Philosophie hat sich gerade in den Auseinandersetzungen des endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts geklärt. Diese Aufhellung und Betonung und Anerkennung des Unterscheidenden der überkommenen Autoritäten führte letztlich auch zu einer Besinnung auf die Grenzen der

[5] F. Ehrle, Arnaldo de Villanova ed i Thomatiste: Greg. 1 (1920) 475—501.

[6] Quodl. I q. 5. Vgl. Anm. 8.

[7] M. de Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale, III, Löwen, Paris [6]1947, 126 Anm. 4.

[8] Quodl. I q. 5: Quidam tamen, J(ohannes) de Gandavo volentes invehi contra me dicunt me in prima conclusione locutum fuisse contra illos doctores ex ignorantia vel ex negligentia. Cod. Vat. lat. 1017 fol. 12^{vb}.

philosophischen und theologischen ratio. Dem Blick für das Unterscheidende folgt die Stellungnahme und Entscheidung. In der Philosophie und in der Theologie fallen die Entscheidungen mit und in den Unterscheidungen.

1277 haben 16 Magister der Theologie an der Universität Paris 219 philosophische und theologische Sätze zusammengestellt und verworfen. Stephan Tempier hat diesem magistralen Urteil seine bischöfliche Autorität verliehen. Zu der erwähnten Magisterkommission zählte auch Heinrich von Gent. Wenngleich die Irrtumsliste den logischen Aufbau und die Folgerichtigkeit vermissen läßt — sie ist alles andere als ein Meisterstück —, so ist doch die durchgängige Tendenz offenkundig, mit der nicht nur die averroistischen Irrtümer, sondern auch die aristotelischen Unterscheidungslehren abgelehnt und gebrandmarkt werden. Glorieux spricht darum mit Recht von der schon „längst gehegten und gepflegten Rache" der überkommenen augustinistischen Geisteswelt gegen die mächtig vorandrängende aristotelische Gedankenwelt[9]. Deren Stand war durch die Verurteilung zunächst schwer getroffen. Es hatte den Anschein, als ob die Pariser Universität augustinistisch werden sollte. Die aus den Schulen Griechenlands dem christlichen Abendland überkommene Lehre von der menschlichen Willensfreiheit wagte in dieser Form kaum noch ein Magister zu vertreten. In der 13. Quästion des 2. Quodlibet (aus dem Jahre 1308) schreibt Johannes de Polliaco: „Gott sei Lob und Dank! Es ist noch nicht lange her und ich sah, daß in Paris keiner war außer Gott allein, der (in der Freiheitslehre) diesen Standpunkt, den ich für richtig halte, zu vertreten wagte. Gott weiß den Grund hiefür und ich kenne ihn."[10] Der Magister meint das Verurteilungsdekret des Bischofs Tempier, das eine Reihe von Sätzen enthielt, die sich gegen die aristotelische Willenslehre richteten.

Die Verteidiger und Anhänger der aristotelischen Philosophie haben gegenüber diesen teils unberechtigten, teils überzogenen Angriffen das Unterscheidende der Sentenzen des Philosophen herausgestellt, geklärt und begründet. Diese Unterscheidungslehren waren naturgemäß Gegenstand der Auseinandersetzung, die auch und gerade bei den feierlichen Disputationen der Aulien und Vesperien ausgetragen wurden. In der quaestio in aula des Magisters Johannes de Polliaco spielte das je verschiedene Verständnis der Willensfreiheit eine entscheidende, für den Magister peinliche und verhängnisvolle Rolle.

[9] DictThCath., XV, 102: C'était la revanche, longtemps attendue et préparée, du traditionalisme, appelons-le augustinisme, qui avait prévalu jusqu'à l'avènement d'Aristote dans le monde latin.

[10] Quodl. II q. 13, Cod. Paris. 14565 fol. 213ra, Cod. lat. Cent. III 75, Stadtbibliothek Nürnberg, fol. 47va; Cod. lat. II 1 117, Florenz, Biblioteca Nazionale, fol. 76^{rb}.

3. Die Fragen der Vesperien und Aulien des Johannes de Polliaco sind nicht direkt auf uns gekommen. Wir wissen nur aus den quaestiones quodlibetales und aus den quaestiones ordinariae über sie Bescheid. Dieser Bescheid ist aber hinreichend klar und ausführlich. Den Universitätsstatuten zufolge mußte der Magister vier Themen für die Universitätsakte vorschlagen. Zwei von ihnen wurden in den Vesperien disputiert, die beiden anderen in den Aulien. Dabei sehen bereits die Statuten vor, daß der Magister später, d. h. nach der öffentlichen, feierlichen Disputation, das Thema der Aulien aufgreifen und zum Abschluß bringen muß [11]. Die determinatio, die Beantwortung der Frage, fordert mehr Zeit und Aufmerksamkeit, als dies während der Aulien möglich ist.

Johannes de Polliaco griff die vier Themen der Universitätsakte aus der Kontroverstheologie auf. Sie betreffen die göttliche Erkenntnis, d. h. die Erkenntnis, die Gott von der außergöttlichen Wirklichkeit hat. In den Vesperien disputierte er die in der Zeitphilosophie vielerörterte Frage, auf welche Weise das Vergangene und Zukünftige dem göttlichen Erkennen gegenwärtig sein kann [12]. Diese Frage beschäftigte in den Auseinandersetzungen mit den Averroisten das theologische und philosophische Denken ebenso wie die andere Frage, auf welche Weise von dem einen und unveränderlichen Prinzip das Vielgestaltige herrühren könne. In den Aulien stellte der Magister die Frage nach der Eigenart des göttlichen Erkennens als spekulativer und praktischer Vernunft. Mit dieser Frage war aber jene andere, die sich auf das Wesen der Willensfreiheit bezieht, unlösbar verknüpft. Denn nach dem Verständnis der aristotelischen Philosophie hat die Willensfreiheit ihren Sitz in der praktischen Vernunft. Da aber dieses Thema in die Diskussion kam und der Grundgedanke der aristotelischen Philosophie geltend gemacht wurde, lieferten die Gegner dieser Meinung ein Wortgefecht, so daß es dem Magister schlechterdings nicht mehr möglich war, zu antworten. Einer nach dem anderen erhob sich und redete auf ihn ein. Rückschauend auf dieses tumultuarische Ende der disputatio in aulis erinnert Johannes de Polliaco an das 22. Kapitel des Matthäus-Evangeliums, wo berichtet wird, daß die Sadduzäer die

[11] I piu antichi statuti della Faccoltà Teologica dell'Università di Bologna, Pubblicati per la prima volta da Francesco Ehrle S. J., Universitatis Bononiensis Monumenta I, Bononiae 1932, 45: Item tenetur (magister aulatus) resumere suam tertiam quaestionem propositam sub eo in aula, disputando breviter, sumpto alio responsali et determinando eam complete.

[12] Quaestio ordinaria V: Sed sicut dictum fuit in quaestione de vesperiis, hoc non est sic intelligendum, quod praeteritum aut futurum sit Deo praesens secundum suum esse proprium extra causas suas et in propria natura existentiae, quia simul essent et non essent in aeternitate nec partes temporis nec temporalia sibi succederent, sed omnia in se extra causas simul existerent in sua natura, quod est inconveniens, ut ibi diffusius dicebatur. Cod. lat. Cent. III 75, Nürnberg, fol. 183rb.

Pharisäer abgelöst haben mit ihren verfänglichen Fragen und Reden. Chrysostomus schreibt zu dieser Situation, daß die Gegner Christi mehr durch Stimmaufwand als durch Überzeugungskraft der Argumente triumphierten. In der nämlichen Situation befand sich Johannes de Polliaco bei der disputatio in aulis gegenüber seinen Gegnern [13].

Obgleich der Magister diese seine Gegner nicht mit Namen nennt, wird aus dem Zusammenhang der Stelle innerhalb der quaestio ordinaria VII deutlich, daß es sich nur um die Gandavistae handeln kann, die dem Magister dieses Wortgefecht geliefert haben. In der Tat vermerkt auch Cod. lat. Paris. 14565 (fol. 213^{v}) zu einem Einwurf den Namen Jo(hanes) de G(andavo). Sicherlich waren aber die Schüler Heinrichs von Gent nicht die einzigen. Vielleicht muß man die Anspielung von „den Pharisäern und Sadduzäern" auf verschiedene Schulen deuten. Der Franziskanertheologe Fr. Gonsalvus Hispanus befehdete den Magister von Poulli gerade wegen der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Wir werden später noch darauf zurückkommen. Jedenfalls zeigt dieser Vorfall bei einem feierlichen Universitätsakt, mit welcher Erregung die Streitfragen ausgefochten worden sind.

Im Rahmen der quaestiones ordinariae, die während des Schuljahres regelmäßig veranstaltet wurden, griff der Magister Johannes de Polliaco die gestrandete quaestio in aulis wieder auf. Er rechtfertigt und begründet das aristotelische Verständnis der Willensfreiheit, die ihren Sitz im Intellekt des Menschen hat. Mit einem bösen Seitenblick auf die Aulien beginnt er die Ausführungen: Hoc fuit quod volui dicere in aula episcopi sed non potui impeditus; hic autem per Dei gratiam non impedior [14]. Diese Begründung und Rechtfertigung seines

[13] Quaestio ordinaria VII: ... alias probare intendebam. Sed quidam, nescio bene qua intentione ducti, suis clamoribus unus post alium sic me impedierunt, quod non potui dicere verbum, per modum quem faciebant Sadducaei et Pharisaei circa Christum. Unde Mt 22 (23) super illo verbo: *In illo die accesserunt ad eum Sadducaei* dicit Chrysostomus sic: quando recedebant Pharisaei, accedebant Sadducaei forte tali consilio, si ratione eum non possent superare, saltem per ipsam frequentiam subverterent sensum eius. Et consequenter ibidem super illo verbo *Pharisaei autem audientes, quod silentium praeposuisset Sadducaeis convenerunt in unum*, dicit Chrysostomus sic: convenerunt in unum Pharisaei, ut multitudine vincerent quem ratione superare non poterant, a veritate nudos se professi sunt qui se multitudine armaverunt. Sed absit, quod ipsi talem intentionem habuerint, nec dico me a ratione insuperabilem, immo absit. Sed posset dici, quod ista opinio est insuperabilis rationibus, cuius signum est probabile multum, quia numquam hominem tenentem ipsam vidi moveri contra tenentem aliam oppositam. Utrum vero tenentes oppositam teneantur vel umquam moti fuerint, novit ille qui nihil ignorat, et si quidam experti sunt, et hoc est argumentum falsitatis eius, quia non potest sustineri rationibus, volunt eam utcumque sustinere verbis et clamoribus vel forsan minis terrendo tenentes et pro motibus seu promissis inducendo aliquos ad hoc. Unde quia Machomet scivit legem suam esse falsam, praecepit quod contra eam ponentes statim interficerentur. Et quia sustinentes hanc opinionem contra aliam praedicantes non possunt interfici gladiis occiduntur linguis. Cod. Paris. lat. 14565 fol. 209^{vb}.

[14] Quaestio ordinaria VII, Cod. lat. Paris. 14565 fol. 213ra.

Standpunktes sprengt den Rahmen der quaestio ordinaria VII völlig. Es ist eine eigene Quästion im Rahmen einer anderen. Beide sind allerdings vom Thema her eng verbunden. Die 7. quaestio ordinaria beschäftigt das Thema, ob das Erkennen der außergöttlichen Wirklichkeit durch Gott als praktisch oder rein spekulativ verstanden werden müßte. Innerhalb dieser Frage klärt er den Sitz der Willensfreiheit in der praktischen Vernunft.

Diese Auseinandersetzung mit den Gandavistae ist übrigens nicht die einzige, die sich in der erwähnten quaestio ordinaria findet. Nach der Auflösung des 10. Argumentes setzt er sich mit anderen Gegnern über die Bedeutung der Ideen für das göttliche Erkennen auseinander. Diese Ausführungen nehmen in Cod. lat. Paris. 14565 fast 3 Folien ein (fol. 215^{vb}—218va). Bei der Auflösung des 18. Einwands befehdet er Heinrich von Friemar und Thomas de Bailly bezüglich ihrer Auffassungen über das verbum (mentis)[15]. Cod. lat. Cent. III 75 der Stadtbibliothek in Nürnberg überliefert die erwähnte quaestio ordinaria VII zusammen mit den übrigen in einer unterschiedlichen Textgestalt. Die erwähnten Exkurse und Auseinandersetzungen fehlen. Wir haben demnach nicht nur in der Überlieferung der Quodlibeta eine zweifache Redaktion zu unterscheiden, wie ich in einer anderen Abhandlung nachgewiesen habe, sondern auch bei den quaestiones ordinariae, die wir einstweilen nur aus den beiden Handschriften der Pariser Nationalbibliothek (Cod. lat. 14565) und der Nürnberger Stadtbibliothek (Cent. III 75) kennen[16]. Die langwierige Auseinandersetzung mit den Gandavistae, die in der Pariser Handschrift der quaestiones ordinariae steht, in der Nürnberger Handschrift aber fehlt, ist übrigens identisch mit quaestio 13 des 2. Quodlibet, und zwar steht diese Quästion nur in der 2. Redaktion der Quodlibeta, nicht auch in der von Cod. Paris. lat. 14565 bezeugten 1. Redaktion. Johannes des Polliaco hat demnach die polemischen Ausführungen über den Sitz der Willensfreiheit im Intellekt des Menschen aus der 2. Redaktion des quaestiones ordinariae herausgenommen und als selbständige Quästion der 2. Redaktion des 2. Quodlibet eingefügt. Dieses 2. Quodlibet ist gerade in der 2. Redaktion durch mehrere Fragen erweitert worden, die Probleme der Kontroverstheologie betreffen. Vergleicht man die Quästionenfolge des 2. Quodlibet in der 1. und 2. Redaktion, so muß auf den ersten Blick auffallen, daß an verschiedenen Stellen Quästionen eingefügt wurden, die schon behandelte Themen neu aufgreifen und entfalten.

[15] Quaestio ordinaria VII, Cod. lat. Paris. 14565 fol. 219va

[16] Vgl. dazu meine Untersuchung Anm. 3.

Quodlibet II

1. Red. (Cod. lat. Paris. 14565)		2. Red. (Cod. lat. Cent. III 75, Nürnberg)
q. I f. 86ra	=	q. 1
q. II f. 88vb	=	q. 2
—	=	q. 3
—	=	q. 4
—	=	q. 5
q. III f. 95va	=	q. 6
q. IV f. 97rb	=	q. 7
q. V f. 98va	=	q. 8
q. VI f. 99va	=	q. 9
q. VII f. 101va	=	q. 10
q. VIII f. 102rb	=	q. 11
—	=	q. 12
—	=	q. 13
—	=	q. 14
q. IX f. 113ra	=	q. 15
q. X f. 116vb	=	q. 16
q. XI f. 117va	=	q. 17
q. XII f. 119va	=	q. 18
q. XIII f. 124rb	=	q. 19
q. XIV f. 125vb	=	q. 20
q. XV f. 127ra	=	q. 21
q. XVI f. 128ra—vb	=	q. 22

Die erste große Einschaltung, die Quästionen 3, 4, 5 der 2. Redaktion, führen das Thema der vorangehenden Fragen weiter; sie behandeln das Problem der zeitlichen Schöpfung. Die zweite Einschaltung, die Quästionen 12, 13, 14, behandeln die Probleme der Willensfreiheit, die ebenso bereits in den vorangehenden Quästionen erörtert wurden [17]. Die Erörterung einer Frage in einer Disputation hat mitnichten alle Fragen geklärt. Im Gegenteil, die Diskussion fördert weniger Lösungen und Antworten zutage, als daß sie die Probleme entfaltet, die immer wieder aufs neue angegangen werden müssen. Diese wissenschaftliche Situation der quodlibetalen Literatur ist eben die Situation der platonischen Dialoge. Im Phaidon versucht der platonische Sokrates immer wieder, den Unsterblichkeitsbeweis zu formulieren. Der Versuch kommt aber nie ans Ziel. Das Gespräch läßt im Beweisgang auch das Restproblem sichtbar werden. Und so muß der Beweisgang immer wieder von vorne angegangen werden. „Der Gegenstand", so beschließt Sokrates seine wissenschaftlichen Bemühungen um den Unsterblichkeitsbeweis, „ist groß, die Schwäche alles Menschlichen ist nicht zu übersehen, und somit kann ich mich im Inneren des Zweifels am Ergebnis nicht erwehren." [18]

[17] Die Zählweise der 2. Redaktion entspricht den Angaben bei Glorieux, La Litterature quodlibetique de 1260 a 1320. Bibliothèque thomiste V, 1925, 225.
[18] Phaidon c. 56.

Johannes de Polliaco hat sich in der quaestio in aulis dem Problem der Willensfreiheit zugewendet. Die ungelöste Frage griff er neuerdings in den quaestiones ordinariae und in den quaestiones quodlibetales auf. Auch diese Diskussionen kommen nicht ans Ziel. Bei der endgültigen Abfassung der quaestiones stellt er neuerdings Erörterungen des nämlichen Problems an. Die Frage kommt nicht zur Ruhe. Sie bewegt nicht nur den Gedanken- und Beweisgang des Magisters durch die verschiedenen Quästionen hindurch, sie bewegt ebenso die Geschichte der Philosophie und der Theologie [19]. Diese geistige Bewegung ist ein Stück der Geistesgeschichte, das noch nicht vollends erforscht ist. Wenden wir uns diesem Kapitel zu.

II. Aus der Geistesgeschichte

Die Auseinandersetzungen über die menschliche Willensfreiheit, so wie sie uns ganz allgemein bei den Denkern des endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts begegnen und besonders in der Quästionenliteratur des Johannes de Polliaco ausgetragen werden, gründen in tiefgreifenden Lehrunterschieden [20]. Diese Lehrunterschiede hinsichtlich des Verständnisses der Willensfreiheit haben gewiß ihren nächsten Grund im je verschiedenen System und in der je verschiedenen Methode der einzelnen Denker. Sie haben aber darin nicht ihren einzigen und nicht ihren letzten Grund. Diese Lehrunterschiede kommen von weit her und haben letztlich ihren Sitz in der je verschiedenen Welt der griechischen Philosophie und der biblischen Offenbarung. Aus diesen beiden Welten hat die patristische und die scholastische Philosophie und Theologie die Gegensatzlehren überkommen. Ehe wir diese bei einzelnen Denkern einer späten Zeit aufgreifen, müssen sie in ihrem Grund, Ursprung und Lebenssitz begriffen werden.

1. In den Schulen Griechenlands hat der Wille und damit auch die Willensfreiheit nicht annähernd das wache wissenschaftliche Interesse gefunden als beispielshalber in der patristischen Literatur, und zwar bei den lateinischen Vätern so gut wie bei den griechischen. Dieser Sachverhalt ist unmittelbar einsichtig, wenn man beispielshalber die beiden Exponenten der griechischen und patristischen Philosophie ins

[19] Das Problem der Willensfreiheit ist ein Hauptthema im Streit der Fakultäten, der theologischen, der philosophischen und der naturwissenschaftlichen Fakultät.

[20] Diese Lehrunterschiede haben bereits eine Reihe von Monographien behandelt bzw. berücksichtigt: Ich erwähne die Arbeiten meiner Bonner Kollegen: W. Schöllgen, Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis. Abhandlungen aus Ethik und Moral, Bd. 6, Düsseldorf 1927; Johannes Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, München 1938; Johannes Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. II. Teil: Das Wirken der Gnade. Freiburger Theologische Studien, Heft 64, Freiburg 1951, 113—145.

Auge faßt, Aristoteles und Augustin. Mit dieser Beobachtung soll aber nicht nur ein Tatbestand registriert werden, sondern ein Sachverhalt erklärt und geklärt werden.

Die griechische Philosophie wertete in allen ihren Schulen und ihren großen Denkern den denkenden Verstand als den vornehmsten Wesensteil des Menschen, und sie sah in der Denktätigkeit, der theoria, die höchste Entfaltung und Vollendung der menschlichen Persönlichkeit. Aristoteles hat aber keineswegs die Eigenständigkeit des Willens verkannt, obgleich er selbstredend den Willen als eine geistige Potenz verstand und die Notwendigkeit der vernünftigen Überlegung als Voraussetzung der willentlichen Entscheidung betont hat. In der Folgezeit banden die Philosophenschulen den Willen und damit die Willensfreiheit noch enger an die Denktätigkeit. Die vernünftige Überlegung ist nicht nur mehr Voraussetzung der freien Entscheidung, sondern deren Sitz. Man kann mit Recht dieses Verständnis der Willensfreiheit als intellektualistisch kennzeichnen. Wie sehr gerade Cicero und Seneca, die beiden hervorragendsten Philosophen Roms, Weisheit und Tugend verbanden, bezeugt jede ihrer Schriften und jede Seite derselben. Ich erinnere nur an das 5. Buch der Schrift Ciceros „Über das höchste Gut und Übel".

Im Bereich der Offenbarungsreligion liegt der Schwerpunkt auf dem Willen. Gottes Gebot und Gottes Verheißung richten sich an den Willen des Menschen. Und die Freiheit des Menschen gründet eben in dem Ereignis, daß Gottes Heilswille ihn anspricht und daß er diesem Anspruch in Gehorsam folgen kann. Die Gebote bezeugen in eben dem Maße den freien Willen Gottes und den freiwilligen Gehorsam des Menschen. Es wäre eine Ungeheuerlichkeit, zu sagen, die freie Entscheidung des Menschen gegenüber dem Anspruch Gottes habe ihre Voraussetzung bzw. habe ihren Sitz allein in der vernünftigen Überlegung.

Die patristischen Philosophen und Theologen, allen voran Augustin, haben zum Teil im vollsten Gegensatz zur griechischen Philosophie die christliche Lehre von der Willensfreiheit entwickelt. Augustin betont ebenso die Freiheit des Menschen, wie er diese mit dem Willen in eins setzt. Das voluntaristische Freiheitsverständnis Augustins ist der griechischen Philosophie fremd. Der Kirchenlehrer schöpfte seine Ideen und Gedanken über die Freiheit des Menschen zusammen mit der Gnadenlehre aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments. Im Glaubensbewußtsein Augustins spiegelt sich ebenso wie in seinen philosophischen und theologischen Schriften die andere Grundlage der christlichen Willens- und Freiheitslehre wider, die Welt der Offenbarung.

In dieser hat selbst der Begriff der Weisheit einen voluntaristischen

Sinn. Sapientia steht im Begriffsfeld von voluntas. Dieser Sachverhalt zeigt mit voller Deutlichkeit das Unterscheidende der griechischen Philosophie und biblischen Offenbarung hinsichtlich der Bewertung und des Verständnisses des menschlichen Willens und der Freiheit.

2. Die scholastische Philosophie und Theologie hat aus dem Zweistromland der griechischen Philosophie und patristischen Theologie ihre Sentenzen und Gedanken über die Willensfreiheit bezogen. Augustin hat die Willenslehre der Scholastik ebenso beeinflußt wie Aristoteles und die griechische Philosophie. Die griechische Denkweise ist zunächst durch die Schriften des Boethius dem Mittelalter bekannt geworden. Das 13. Jahrhundert hat sie aus den großen Schriften des Aristoteles und des Averroes erfahren.

Ähnlich wie im Altertum lassen sich auch in der Geisteswelt des Mittelalters beide Ströme unterscheiden. Bald fließen sie friedsam nebeneinander, bald verschmelzen sie, bald suchen sie sich gegenseitig zu verdrängen. Es ist nicht Aufgabe dieser Studie, den Lauf und das Gefälle dieser Strömungen im einzelnen zu verfolgen. Wir können uns auf Lottins Untersuchungen stützen [21]. Die Gleichsetzung von liberum arbitrium und liberum iudicium — der philosophische Strom — geht durch die mediävistische Philosophiegeschichte. In der Schule des Anselm von Laon wurde das boethianische Verständnis des liberum arbitrium als liberum de voluntate iudicium gelehrt. Abälard, der große Moralphilosoph des 12. Jahrhunderts, hat es übernommen, und Petrus Lombardus hat es in seinem Sentenzenwerk der Folgezeit überliefert. Wie Robert von Melun berichtet, war diese Bestimmung der Willensfreiheit im 12. Jahrhundert allgemein angenommen.

Im beginnenden 13. Jahrhundert treten beide Strömungen einander feindlich gegenüber. Praepositinus betont mit Nachdruck, daß die freie Einwilligung Sache der Vernunft ist. Die Vernunft ist nach der Meinung dieses Pariser Magisters Träger der Verantwortung, des Verdienstes, letztlich der Freiheit. Wilhelm von Auxerre trägt in der Summa Aurea in modifizierter Form das nämliche Verständnis vor. Wilhelm von Auvergne hat dagegen schärfsten Widerspruch erhoben. Er legt die Wertakzente wieder anders. Nicht der Intellekt, sondern der Wille ist die übergeordnete, herrschende, königliche Potenz der Seele. Der Wille ist der Träger der Selbstbestimmung und der Sitz der Freiheit. Dem Verstand kommt eine dienende, beratende, untergeordnete Stellung zu.

Mehr als irgendein anderer Zeitgenosse bemühte sich Thomas von Aquin um eine Synthese der verschiedenen Denkweisen. Da auch Aristoteles die Willensfreiheit unmittelbar vom Willen her begründete,

[21] O. Lottin, Psychologie et Morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. I, Louvain 1942, 11—224.

ließ sich seine Lehre mühelos mit der augustinischen verschmelzen. Thomas bezeichnet aber auch ohne Bedenken das liberum arbitrium als liberum iudicium und trägt somit jenen Strömungen Rechnung, die die Willensentscheidung und die Willensfreiheit vom Intellekt her begründen. Seiner philosophischen und theologischen Methode entsprechend geht es dem Aquinaten nicht darum, die Gegensätze herauszuarbeiten, vielmehr liegt ihm daran, das Verbindende, Gemeinsame zu betonen. Er kennzeichnet die freie Entscheidung als eine Art Urteilstätigkeit, und er sieht im liberum arbitrium ein quasi liberum iudicium.

Die glättende, alle Gegensätze ausgleichende Tendenz des Aquinaten wird bei der Erklärung der boethianischen Bestimmung der Willensfreiheit als liberum de voluntate iudicium offenbar. Die Tradition verstand diese Bestimmung dem Wortlaut entsprechend als freies Urteil über die willentliche Entscheidung. Der Ursprung und Sitz der Willensfreiheit ist demnach die menschliche Urteilskraft. Thomas erklärt im Sentenzenkommentar (II d. 24 q. 1 a. 3 ad 2) die Präposition de, dem Sprachgebrauch und dem geschichtlichen Verständnis der Definition zuwider also: die Präposition bezeichnet nicht den Gegenstand, über den geurteilt wird, sondern den Ursprung der Freiheit. Das liberum de voluntate iudicium ist demnach nicht das freie Urteil über den Willensentscheid, sondern das freie Urteil, das aus dem Willensentscheid kommt.

Diese Erklärung gliedert die boethianische Bestimmung der Willensfreiheit in die thomasische Psychologie ein, welche die Eigenständigkeit und freie Tätigkeit des Willens betont, ohne deshalb den Einfluß der Verstandestätigkeit auf die Willensentscheidung leugnen zu wollen. Im Blick auf die Geschichte der Philosophie lassen sich auch im System des Thomas von Aquin die beiden Ströme der philosophischen und theologischen Willenslehre aufzeigen, die Art und Weise, wie Thomas beide Ströme in das eine Bett seiner Überlegungen zwingt, muß von den Grundlagen seiner Philosophie her verstanden werden. Der menschliche Wille ist nach der Auffassung des Aquinaten geschichtet: das natürliche Streben wird durch die Vernunft zu einem geistigen Vermögen. Wie jede seelische Potenz wird auch der Wille durch den adäquaten Gegenstand in Bewegung gesetzt. Der Willensentscheid setzt die Erkenntnis des gewollten Gegenstandes voraus. Der Willensentscheid ist ebenso Sache des Willens wie der Erkenntnis. Die philosophische Lehre von der Potenz im allgemeinen und die Lehre von den Potenzen der Seele im besonderen prägen die Willenslehre des Aquinaten.

In der Folgezeit kehren beide Überlieferungsströme das Unterscheidende des jeweiligen Verständnisses der Willensfreiheit hervor.

Zwischen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines kam es bezüglich dieser Unterscheidungslehren zu langwierigen Auseinandersetzungen, die auch auf die Schülergeneration übergriffen [22]. Trotz des Verurteilungsdekretes vom Jahre 1277, das ganz offen in Fragen der Willenslehre den augustinistischen Standpunkt vertrat und begünstigte, hat Johannes de Polliaco den entgegengesetzten Standpunkt in aller Schärfe vertreten.

3. Im Unterschied zu den systematischen und harmonisierenden Darlegungen des Aquinaten kam es Johannes de Polliaco in den quaestiones quodlibetales, die der Niederschlag der Diskussion sind, darauf an, die Streitpunkte und Problemspitzen scharf herauszustellen. Diese Spitze wird im Blick auf den tatsächlichen Willensentscheid offenbar. Im Blick auf die tatsächliche Situation, in der die Entscheidung fällt, d. h. in der sich der Mensch entscheidet, erhebt sich die Frage nach dem ausschlaggebenden Moment und Motiv der willentlichen Entscheidung. Hat diese den Sitz und Ursprung im Willen oder im Intellekt? Johannes de Polliaco formuliert in quaestio 11 des 2. Quodlibet die Frage so: „Festigt und bestimmt die Überlegung und das Urteil der praktischen Vernunft für den Zeitpunkt, in dem die Überlegung und das Urteil gilt, den Willen so, daß er nicht das Gegenteil des Urteils wollen kann?" [23] Diese Frage formuliert den Standpunkt des intellektualistischen Verständnisses der Willensfreiheit in überspitzter Form. Auf dem Boden dieser Überzeugung determiniert die praktische Vernunft den Willensentscheid und ist somit der Sitz der Willensfreiheit. In mehreren abgewogenen und gewählten Gedankengängen bahnt sich der Magister den Weg zur bejahenden Antwort. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, daß auch der Wille nicht wollen kann, was nicht vorher erkannt ist [24]. Die Begründung für diese einsichtige These folgt aus der Eigenart des Willens als geistiger Potenz der Seele. Dieser Potenz entspricht wie

[22] Herveus Natalis O. P. († 1323) hat wiederholt dieses Thema angegangen. Er schrieb mehrere Quästionen gegen die Willenslehre des Heinrich von Gent. Diese Fragen verdienten ediert und behandelt zu werden. In Cod. lat. VII B 31, der Biblioteca Nazionale in Neapel lautet der Titel: Quia omnes istae quaestiones motae sunt propter difficultatem, quae de motu voluntatis et eius libertate, ut melius ista solvantur et intelligantur vel melius sciatur natura actus voluntatis, hic oportet videre 1° de objecto voluntatis, iuxta hoc de objecto intellectus, 2° de modo quo voluntas movitur, 3° a quo moveatur, 4° quis habeat in potestate sua suum actum. Fol. 88^{rb}.

[23] Quodl. II q. 11: Utrum intellectus practicus per actum consilii et per suam sententiam sic immobilitet et determinet voluntatem pro suo instanti pro quo stat consilium vel sententia, quod non possit voluntas velle oppositum eius quod sententiatum est. Cod. Vat. lat. 1017 fol. 63ra; Cod. Paris. lat. 14565 fol. 102^{rb}.

[24] Ebd. Circa istam quaestionem primo volo ostendere, quod homo per voluntatem non potest velle incognitum quia nullus appetitus intellectivus aut cognitivus potest tendere per actum suum in aliquid incognitum.

jedweder anderen seelischen Potenz ein bestimmter Gegenstand, an dem die Potenz ihren Bestand verwirklicht. Das bonum, das Gute in der Gestalt der beatitudo, der Glückseligkeit, ist der Gegenstand, der Sinn und das Ziel des menschlichen Willens. Gegenüber dem letzten Ziel, dem Guten schlechthin, ist der Wille ebensowenig frei, wie die Erkenntniskraft gegenüber den einsichtigen Prinzipien. Der Wille zielt notwendig auf das Gute. Was das Prinzip im Bereich des Denkens und Erkennens ist und wirkt, das ist und wirkt das Ziel im Bereich des Handelns. Finis est in moralibus sicut principium in speculabilibus. Dieses Axiom, das Johannes de Polliaco ebenso anerkennt wie Thomas von Aquin, geht letztlich auf Aristoteles zurück[25].

Gegenüber dem Vergleich finis est in moralibus sicut principium in speculabilibus ist gewiß nichts einzuwenden. Aber man darf nicht übersehen, daß es sich um einen Vergleich handelt, d. h., alle Erkenntnisse, die von diesem Axiom abgeleitet werden, bzw. die auf es zurückgeführt werden, können nur vergleichshalber von den beiden Vergleichspunkten ausgesagt werden. Die geistige Erkenntniskraft hat andere Strukturen als die Willenskraft, und das Wahre und Gute funktionieren in je verschiedener Weise gegenüber diesen Potenzen. Das Wahre leuchtet in seinem Wahrsein dem Erkennen auf und ein, es überzeugt; das Gute begegnet in seinem Wertsein dem Wollen und beansprucht es.

Gegenüber dem letzten Ziel und Sinn des Guten, der Glückseligkeit, ist der Wille prinzipiell festgelegt. Von der Freiheit des Willens kann sinnvollerweise nur dort die Rede sein, wo die Mittel und Wege in Frage stehen, die zu diesem Ziele führen, wo die Formen und Weisen behandelt werden, in denen das Gute in kontingenter Wirklichkeit begegnet. Weil nun gerade diese kontingente Wirklichkeit der Lebensraum des menschlichen Handelns ist, ist er ständig zur Entscheidung gerufen. Wenn darum Johannes Duns Scotus — der Magister aus Poulli erwähnt ihn namentlich — gegenüber der Meinung, daß sich die Freiheit auf die Wege und Mittel, die Weisen und Formen des kontingenten Guten richtet, einwendet, daß sich der Wille mit der nämlichen Notwendigkeit auf das Ziel wie auf die Wege zu diesem Ziele richtet, so mißversteht er den kontingenten Charakter des Guten. Innerhalb dieser kontingenten Welt begegnet dem Willen das bonum und die beatitudo nie in reiner lauterer Wirklichkeit, so daß er der Entscheidung enthoben wäre. Diese Notwendigkeit der Entscheidung gegenüber den Wegen und Mitteln, den Weisen und Formen, in denen das Gute begegnet, betrifft den Willen ebenso wie die Vernunft. Ja Johannes de Polliaco vertritt die Auffassung, daß die praktische Ver-

[25] Cod. Lat. Paris. 14565 fol. 14^{rb}; Cod Vat. lat. 1017 fol. 65^{r}; vgl. Aristoteles, Nic. Eth. VI c. 2, 1139a; Phys. II c. 9, 200a 20.

nunft durch ihre Überlegung und durch ihr überlegtes Urteil die Willensentscheidung festlegt und bestimmt, und zwar in den konkreten Entscheidungen, in denen die Wege und Mittel zum Guten in Frage stehen. Ist aber damit die Freiheit des Willens nicht gerade an dem Punkt aufgehoben, an dem sie sich zu verwirklichen hat?

Gegenüber diesen Bedenken und Einwänden betont der Magister die Konformität des Vernunfturteils und des Willensentscheides. Das Urteil der praktischen Vernunft hat die Zustimmung des Willens zur Folge, weil der Wille daran Gefallen findet. Das Gefälle des Willens geht dem Gedankengang der Vernunft konform. „Vernunft und Wille", so schreibt er in einer bildschönen Sprache, „sind zwei gute Gefährten, die sich nie entzweien." [26] Wäre dem nicht so, so könnte der Mensch, der prinzipiell in seinen Entscheidungen von der Vernunft und vom Willen abhängig ist, nur dann sich entscheiden, wenn zufällig einmal Vernunft und Wille übereinstimmten.

Den gegensätzlichen Standpunkt, der dem Willen die Freiheit auch gegenüber dem festen Vernunfturteil zuspricht, karikiert er mit dem Bild von den zwei sich zankenden Frauen, von denen die eine strikte das Gegenteil dessen, was die andere sagt, behauptet. Gerade dann, wenn sich der Wille gegen das Vernunfturteil entscheiden kann, ist die Freiheit des Menschen gefährdet.

Diese psychologischen Ausführungen betrachten den Willen nicht nach seiner metaphysischen Struktur als Potenz, sie sehen ihn vielmehr vom Sinn her, den er als Seelenkraft im Verein mit anderen Kräften innerhalb des Geisteslebens zu erfüllen hat. Die konkrete Gestalt und sinnvolle Funktion des Willens leiten die Ausführungen. Die philosophischen Grundfragen der Willenslehre und die in der Diskussion zutage geförderten Unterscheidungslehren werden in der 13. Quästion des 2. Quodlibet erörtert.

Diese Frage hat ihren literarischen Sitz in den Aulien des Magisters Johannes de Polliaco, d. h., die bei diesen Universitätsakten aufgeworfenen Probleme werden noch einmal dargelegt und behandelt. Diese Darlegung gab der Magister ursprünglich im Rahmen einer quaestio ordinaria. In Cod. lat. Paris. 14565 stehen sie noch in diesem Rahmen. Bei der endgültigen Redaktion nahm sie Johannes aus thematischen Gründen an diesen neuen Ort. Im Verein mit den vorausgehenden Quästionen klären sie das Problem der menschlichen Willensfreiheit.

---

[26] Quodl. II q. 11: Ex quibus concluditur quod iudicium et sententia rationis et electio voluntatis semper habent conformitatem, et quod intellectus practicus per suum consilium, iudicium et sententiam sic immobilitat voluntatem, ut pro illo instanti pro quo stat huiusmodi sententia, voluntas non potest velle oppositum eius quod sententiatum est, immo nec difformari ab huiusmodi sententia et iudicio (Cod. Paris. lat. fol. 105 rb).

Der Standpunkt des Magisters ist aus den bisherigen Ausführungen zur Genüge bekannt. Das corpus articuli dieser Frage stellt ihn thesenhaft dar: Der Wille wird an und für sich und unmittelbar nicht durch den Intellekt bzw. durch einen intellektuellen Akt bewegt, d. h. tätig — er kann auch nicht aus sich selbst tätig werden —, vielmehr wird er durch das Objekt, sofern dieses erfahren und wahrgenommen wird, bewegt[27]. So gesehen, d. h. philosophisch betrachtet, ist der Wille eine Potenz. Er ist etwas, dem ursprünglich und von Haus aus die endgültige Seinsform und Wirktätigkeit noch fehlt. Er ist ein passibile, mobile und als solches ein bloßes, d. h. von der Form entblößtes Sein (denudatum a forma). Damit ist mitnichten gesagt, daß er leeres Sein oder gar ein Nichts wäre. Er ist hingeordnet und abgestimmt auf seine Vollendung. Aber in diesem Woraufhin seines Seins bedarf er der vollendenden, bestimmenden Seinsform, die ihm zukommt. Diese grundsätzlichen metaphysischen Aussagen gelten auch von den geistigen Potenzen. Die Beschränkung derselben auf die materialen Potenzen kann der Magister nicht anerkennen. Sobald man die Struktur der geistigen Potenzen anders versteht und faßt als die der materialen — seine Gegner, die von der Selbstbewegung des Willens sprechen, sind zu dieser Annahme gezwungen —, rührt man an die Grundlagen der Metaphysik.

Alle Bemühungen der Gegenseite, die Selbstbewegung einer materialen Potenz in der Erfahrungswelt anschaulich zu machen, kommen nach der begründeten Überzeugung des Magisters nicht ans Ziel. Der Hinweis auf das Brennglas, das die Brennkraft unmittelbar aus sich entwickelt, ist kein sachlicher Beitrag, da die Wirkform eben von der Sonne herrührt. Nicht besser steht es mit den übrigen Beispielen. An diesem metaphysischen Sachverhalt ist nichts zu ändern: res carens aliqua forma qua formabilis est, nullo modo habet ipsam[28].

Unbeschadet der Tatsache, daß dem menschlichen Willen diese seine Wirkform vom Objekt her zukommt, bleibt die volle Verantwortung des Menschen für die Willenshandlung bestehen. Der Einwand, daß Lohn und Strafe am Ende nicht dem Menschen, sondern den bewegenden Motiven und Objekten zuerkannt werden müßten, übersieht, daß es in die Macht und in die Verantwortung des Menschen gegeben ist, sich im Wechselspiel der Einflüsse und Reize diesen oder jenen Objekten zu öffnen. So gesehen ist die menschliche Freiheit wesentlich Wahlfreiheit. Johannes de Polliaco spricht von Applikationsfreiheit (applicare objecta moventia)[29]. Die Darlegung und

[27] Cod. lat. Cent. III 75, Nürnberg, fol. 45ra; Cod. lat. II 1 117, Florenz, Biblioteca Nazionale, fol. 172ra.

[28] Cod. lat. II 1 117, Florenz, Biblioteca Nazionale, fol. 172va.

[29] Ebd.: . . . non obstante, quod objectum causet per se primo et directe actum in intellectu et voluntate effective dans sibi formam et speciem, nihilominus

Ausführung dieser Gedanken ist wiederum stark psychologisch orientiert und interessiert. Wenn die Vorstellung oder ein erwachender Wunsch ein Objekt in den Gesichtskreis des Menschen rücken, wendet sich zuerst das wache Interesse des Intellekts prüfend und wertend dem Objekt zu, das den Willen bestimmt. Diese psychologische Betrachtungsweise läuft aber Gefahr, nur die Wahlfreiheit des Menschen und nicht auch dessen Entscheidungsfreiheit zu sichern. Man kann nicht leugnen, daß Johannes de Polliaco diese Gefahr nicht immer genügend beachtet hat. In der Sorge, die Geistesfreiheit des Menschen gegenüber den voluntaristischen Lehrtendenzen seiner Gegner in Schutz zu nehmen, hat der Magister der Willensfreiheit enge Grenzen gezogen. Die Geistesfreiheit des Menschen bleibt auch dann unangetastet, wenn die Entscheidung, die vom Geiste her begründet ist, in die Freiheit des Willens gegeben ist.

In dieses Streitgespräch über die Willensfreiheit werden immer wieder die auctoritates mithereingenommen. Aristoteles und Averroes, in der Sprache der Zeit, der Philosoph und sein Kommentator, werden zusammen mit Augustin als Zeugen aufgerufen[30]. Diese Denker werden mit vollem Recht in die Diskussion einbezogen. Sie können sie aber nicht beschließen, da sie ja gerade durch deren Schriften in Gang kam.

Heinrich von Harclay, ein englischer Theologe des beginnenden 14. Jahrhunderts, sieht die geschichtlichen Zusammenhänge sehr klar. In den quaestiones disputatae schreibt er, daß die Pariser Artikel vom Jahre 1277 auf der Lehrautorität Augustins gründen. Er bezieht sich dabei ausdrücklich auf die Sentenzen, welche die Willenslehre betreffen[31].

Aristoteles bringt in dieser Diskussion vor allem die philosophische Lehre über Potenz und Akt zur Geltung. Die Quästionen des Johannes de Polliaco kommen immer wieder auf diese Lehre zurück und begründen damit die Unmöglichkeit der Selbstaktivierung des Willens. In der Auseinandersetzung mit dem Franziskanertheologen Gonsalvus Hispanus, der gleichfalls den Magister aus Poulli wegen seiner Willenslehre heftig befehdete, kommt immer wieder dieses Argument zur

---

est in potestate nostra et nobis imputabilis et nullo modo ipsi objecto, quia non est in potestate sua, quod applicatur, ut moveat sic, ut sibi assentiatur saltem, sed in nostra. Cod. lat. II 1 117, Florenz, Biblioteca Nazionale, fol. 173^{rb}, Cod. lat. Cent. III 75, Nürnberg, fol. 46^{vb}.

[30] Ebd.: Et ideo teneo cum philosopho, Commentatore et Augustino, quod voluntas non potest primo et per se et directe reducere se ad actum, sed hoc facit objectum tam finis quam ea quae sunt ad finem. Cod. lat. Cent. III 75, Nürnberg fol. 46^{rb}.

[31] Heinrich von Harclay, Quaestiones disputatae: ... et super istam auctoritatem Augustini sunt fundati articuli Parisiensis episcopi de ista materia, ubi opinio in se damnata et cum omnibus circumstantiis. Cod. lat. F 3, Worcester fol. 205^{r}.

Sprache[32]. Allein aus der Verbalbestimmung von potentia activa und passiva folgt, daß die Annahme, eine Potenz bewege sich aus sich selbst, unmöglich ist. Gegenüber Gonsalvus bezeichnet Johannes diese Einsicht als unmittelbar einsichtig (per se notum).

Es dauerte in der Theologiegeschichte noch geraume Zeit, bis diese philosophische Grundfrage differenzierter durchdacht wurde und einer Klärung der menschlichen Willensfreiheit nicht in dem Maße hinderlich war. Wir müssen diesen Ausblick auf die Geschichte noch machen, um dem Magister Johannes de Polliaco gerecht zu werden. Er steht in der Geistesgeschichte, für deren verborgenen Gang auch der kraftvolle Einwand und Einspruch bedeutsam sind. Für sich betrachtet mag manche Kritik weit über das Ziel hinausschießen, ja sogar an diesem vorbeigehen, der Widerstreit der Meinung fordert neue Überlegungen und genauere Unterscheidungen.

Wilhelm von Alnwick, ein englischer Philosoph des 14. Jahrhunderts, widmete der Kontroverse über die menschliche Willensfreiheit eine breitangelegte Quästion[33]. Das Kernproblem nennt bereits der Titel: Utrum voluntas humana possit movere se ad actum volendi. Die Klärung des Problems setzt Wilhem im Philosophischen an, d. h. bei der Potenz-Akt-Lehre. Dieser Ansatz ist deswegen aufschlußreich, weil darin nicht nur die überkommenen Aussagen über den Unterschied von Akt und Potenz stehen, sondern weil die Potenzlehre selber differenzierter erscheint. Wilhelm handelt ausführlich

[32] Fr. Consalvi Hispani O. F. M. Quaestiones disputatae et de Quodlibet ed L. Amoros, Biblioteca Franciscana scholastica medii aevi IX, Quaracchi 1935, 429 bis 450.

[33] Diese Quästion steht im Rahmen der quaestiones disputatae des Wilhelm von Alnwick, die in Cod. lat. Ottob. 1805 überliefert sind (fol. 137^{v} ff.). Diese Quästion liest man auch in Cod. lat. Plut. XXXI dext. 8 der Biblioteca Laurenziana in Florenz. Diese Hs enthält folgende Quästionen des Wilhelm

1. fol. 83ra—89va Utrum possibile fuerit entia permanentia alia a Deo fuisse ab aeterno.
2. fol. 89va—95ra Utrum possibile fuerit entia successiva ut motum et tempus fuissent ab aeterno.
3. fol. 95ra—100va Utrum Deus neccessitate produxit mundum.
4. fol. 100va—104^{vb} Utrum mundum fuisse ab aeterno fuerit de intentione Aristotelis.
5. fol. 106ra—110va Utrum ratione naturali possit evidenter ostendi, quod anima intellectiva sit forma corporis humani.
6. fol. 110va—115ra Supposito ex priori quaestione, quod anima rationalis sit forma corporis humani, queritur utrum ratione naturali possit evidenter ostendi ipsam esse immortalem.
7. fol. 115ra—118^{rb} Supposito et duabus quaestionibus praedecentibus, quod anima intellectiva sit forma corporis humani et quod naturaliter sit immortalis, quaeritur utrum ratione naturali possit evidenter ostendi, quod multiplicetur ad multiplicationem corporum humanorum.
8. fol. 119ra—126^{rb} Utrum voluntas humana possit movere se ad actum volendi.

Die quaestiones disputatae nennen alle Themen, die im Streit der theologischen und philosophischen Fakultät im 13. und 14. Jahrhundert zur Frage standen.

über den Unterschied zwischen potentia subjectiva und potentia objectiva. Die subjektive Potenz ist ein Prinzip und Konstitutiv des Seienden, Träger des ihr zugeordneten und sie vervollkommnenden Aktes. Die subjektive Potenz besteht zusammen mit dem Akt, schließt den Akt ein. Die objektive Potenz meint einen Seinsunterschied, nämlich den zwischen dem möglichen und wirklichen Sein. Selbstredend schließt die objektive Potenz das Zusammensein mit dem entsprechenden Akt aus.

Auf dem Boden der philosophischen Unterscheidungslehre hält es Wilhelm von Alnwick für möglich, daß sich der Wille ursprünglich und durch sich zu seinem Akt bewegt[34].

Der Ausblick auf die Geschichte kann den Einblick in die Universitätsakte des Magisters Johannes de Polliaco beschließen. In der Weite des geschichtlichen Raumes verebbt der Lärm der Diskussion und die ratio spricht vernehmbar in der ihr ureigenen Freiheit des Geistes.

---

[34] Quaestiones disputatae: Respondeo ergo ad quaestionem, quod voluntas movet se ipsam per se et primo ad suum actum volendi, et quod respectu cuiuslibet circa finem potest libere se movere et non movere ad actum voluntatis respectu illius. Cod. Vat. lat. Ottob. 1805 fol. 142v.

Notizen zu den Codd. Vaticani latini 1135 - 1266 recensiti a M.-H. Laurent, Città del Vaticano 1958

Von Johann Baptist Schneyer (Würzburg)

Dieser neue Handschriftenkatalog der Vaticana erfüllt allen, die sich mit der Sichtung und Sammlung der scholastischen Predigten befassen, viele Wünsche. Es ist fast unnötig, zu sagen, daß auch dieser Band die Reihe der hervorragend gearbeiteten Vatikanischen Handschriftenkataloge würdig fortsetzt, daß sein Verfasser bei der Erschließung der Sermoneshandschriften das Incipit und Desinit jeder einzelnen Predigt in wunschgerechter Länge anführt, daß vielfach die Autoren ganzer Predigtreihen oder einzelner Predigten, sei es auf Grund der handschriftlichen Angaben, sei es durch Thema- und Textvergleiche, angegeben werden, daß immer wieder die vorgelegten Initien und die uns vorgestellten Autoren der Literatur und den bereits bekannten Handschriften zugeordnet werden.

Was jedoch diesen Katalog dem Durchforscher des scholastischen Predigtgutes besonders wertvoll macht, ist die Vielzahl der hier erschlossenen Sermoneshandschriften. Selbst wenn wir hier von den Väterhomilien: Vat. lat. 1233—1235 (S. Zeno), 1236 (Homiliarium), 1243 (Gaudentius Brixiensis); von den frühscholastischen Predigern: Vat. lat. 1238 (S. Bernhard u. Petrus Comestor), 1248 (Hieronymus Aretinus); und von den spätscholastischen Predigten: Vat. lat. 1237 (Antonius de Bitonto), 1244—1245 (Nicolaus Cusanus), 1249 (Piper sec. Conradum de Walthausen), 1256 (Antonius Macchi), 1258 (Antonius Bononiensis et Petrus Jeremiae) absehen, vermittelt uns der Katalog auffallend viele Predigten der Hochscholastik. Da begegnen uns die handschriftlich weit verbreiteten und gedruckten Sonntags- (Vat. lat. 1229—1230) und Fastenpredigten (Vat. lat. 1231) des Jacobus de Voragine [1]. Es folgen in seltener Geschlossenheit die Epistelpredigten für das ganze Kirchenjahr und die Fastenzeit (Vat. lat. 1241 u. 1242) sowie die Predigten über die Sonntags- und Fastenevangelien vom Advent bis zum Mittwoch nach dem Passionssonntag (Vat. lat. 1240) des Kardinals Bertrandus de Turre. Dann tritt Philipp der Kanzler (Vat. lat. 1246 u. 1247) mit seinen Predigten über die Sonntagsevangelien hervor. Auch die weitverbreiteten, aber in ihrem ganzen Umfang so schwer faßbaren Sonntags- und Heiligenpredigten des Dominikaners Jacobus de Losanna kommen uns hier sowohl in zwei vom Namen des Autors bestimmten (Vat. lat. 1250 u. 1260) wie in zwei anonymen Handschriften (Vat. lat. 1259 u. 1261 f. 149^v—260^v) [2] entgegen. Der Franziskaner Nicolaus de Aquaevilla ist mit seinen Heiligenpredigten (Vat. lat. 1251) vertreten. Vat. lat. 1252 bietet uns nahezu das ganze Predigtgut des Dominikaners Guido Ebroicensis, die weitverbreitete Summa Guiotina. In Vat. lat. 1253 sind f. 5^r—47^v die allgemeinen Heiligenpredigten, f. 170 bis 216 die Sonntagspredigten des Franziskaners Petrus de S. Benedicto, dessen literarische Verwandtschaft mit Nicolaus de Byard noch untersucht werden muß, enthalten.

Der Katalog macht uns außerdem mit einer Reihe von anonymen Sermoneshandschriften bekannt: Vat. lat. 1211 1232 (pseudonym) 1239 1254 1255 1257 1259 1261—1266. Dank der sorgfältigen Initienangaben können wir über einige davon Aufschluß geben:

---

[1] Die ihm in Vat. lat. 1232 zugeschriebenen Heiligenpredigten erweisen sich als eine Heiligenpredigtensammlung von verschiedenen Verfassern.

[2] Siehe die Besprechung dieser Handschriften im nächsten Abschnitt.

Vat. lat. 1211. Einzelne Predigten, die sich nach ihren Autoren oder nach anderen Handschriften aufzeigen lassen, erweisen die Wichtigkeit dieser Handschrift für das 13. Jahrhundert. f. 12v diese Palmsonntagspredigt gehört dem Bischof von Paris Guilelmus de Alvernia [3] (= Cod. Paris, Nat. lat. 15955 f. 110vb); f. 37v = Cod. Paris. Nat. lat. 16482 f. 259va; f. 49r = Cod. Paris. Nat. lat. 15951 f. 67rb; f. 72v = Cod. Paris. Nat. lat. 16875 f. 187; f. 79v—88v diese Predigten gehören dem Petrus de S. Benedicto [4], die erste vielleicht dem Nicolaus de Byard [5]. Vgl. dazu Clm 2672 u. 14761; Paris, Nat. lat. 18081.

Vat. lat. 1232. In der Handschrift wird eine geschlossene Reihe von Heiligen- und Festpredigten dem Jacobus de Voragine zugeeignet. Doch zu Unrecht. Der Sammler dieser Heiligenpredigten hat vielmehr bei verschiedenen Verfassern Anleihen gemacht. Wir erkennen: Peregrinus von Oppeln [6]: ff. 5v, 116v; Konrad Holtnicker [7]: ff. 17r, 19r, 31v, 35v, 53v, 70v, 71v, 82r, 84v, 88r, 90r, 113r, 119r, 127r, 135r, 165v—176v (das Commune Sanctorum); Jacobus de Voragine [8]: ff. 25r, 100v, 104r; Lucas de Bitonto [9]: f. 38r; Berthold von Regensburg [10]: f. 51v.

Vat. lat. 1249. Das Gedankengut dieser Sonntagspredigtensammlung wird in der Handschrift dem Konrad von Waldhausen [11] zuerkannt. Doch ist zu beachten, daß diese Sammlung nicht nur unter dem Namen „Piper", sondern auch als „Flores", „Greculus" weit verbreitet war und sicher Predigten mehrerer Autoren vereint [12].

Vat. lat. 1254. f. 91—106v enthält ein Bruchstück (4. Sonntag nach Epiph. — Palmsonntag) aus der Reihe der Sonntagspredigten des Odo de Ceriton [13].

Vat. lat. 1259. Hier liegt eine Reihe der Heiligenpredigten des Jacobus de Losanna [14] vor. Viele dieser anonymen Predigten finden sich unter den dem Jacobus de Losanna namentlich zuerkannten Predigten des gleichen Katalogs. Vgl. z. B.: Vat. lat. 1259 f. 139r = Vat. lat. 1250 P. II f. 84r = Vat. lat. 1260 f. 64v; Vat. lat. 1259 f. 141v = Vat. lat. 1260 f. 66r; Vat. lat. 1259 f. 173r = Vat. lat. 1250 P. II f. 104r; Vat. lat. 1259 f. 180r = Vat. lat. 1250 P. II f. 108v; Vat. lat. 1259 f. 215v = Vat. lat. 1260 f. 198v; Vat. lat. 1259 f. 255r = Vat. lat. 1250 P. II f. 5r

---

[3] Zum Verfasser vgl. N. Valois, Guillaume d'Auvergne, évèque de Paris 1228 bis 1249, sa vie et ses ouvrages, Paris 1880; die Sermoneshandschriften bei Glorieux, Répert. I, n. 141y.

[4] Verfasserangaben im Cat. gén. 38 (1904) p. 755; Literaturangaben bei Chevalier, Répert. II, 3744.

[5] Zum Verfasser vgl. B. Hauréau, Notices II, 275—292.

[6] Über den Verfasser und sein Predigtwerk vgl. am besten G. Meersseman, Notice bio-bibliographique . . .: ArchFrPraed, 19 (1949) 266—274.

[7] Verfasser-, Handschriften- und Druckangaben bei A. Franz, Drei deutsche Minoritenprediger aus dem 13. und 14. Jahrhundert, Freiburg 1907.

[8] Die Inkunabeln bei Hain-Copinger 6526—51. Vgl. LexThKirche V, 265.

[9] Zum Verfasser vgl. B. Hauréau, Notices V, 61—65.

[10] Verfasser-, Handschriften- und Initienangaben bei G. Jacob, Die lateinischen Predigten des sel. Berthold von Regensburg, 1880.

[11] Zum Verfasser vgl. LexThKirche VI, 156 f.

[12] Vgl. meine Notiz über Clm. 7739 in den Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München, in den Sitzungsberichten der Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-histor. Kl., 1958, Heft 8.

[13] Literaturangaben über den Verfasser bei Chevalier, Répert. II, 3396 und bei F. Stegmüller, Rep. bibl. IV, p. 121.

[14] Zum Verfasser vgl. Hist. litt. France 33 (1906), 459—479; zu den Handschriften auch B. Hauréau, Notices II, 157; III, 110—13, 126—32; V, 286—89.

= Vat. lat. 1260 f. 138v; Vat. lat. 1259 f. 274r = Vat. lat. 1250 P. II f. 79v usw. Auf den Autorennachweis jeder einzelnen Predigt durch Parallelen in französischen Handschriften dürfen wir verzichten.

Vat. lat. 1261. Wir können in dieser Handschrift sechs Gruppen von Predigten unterscheiden: I. f. 2r—66v bringt eine Reihe von Heiligenpredigten. Wir können hier nur einige Handschriftenhinweise auf gleichfalls anonyme Predigten geben: f. 9r = Assisi 542 sine fol.; f. 17r = Oxford, Bodl. 4 f. 156v; f. 20r = Oxford, Bodl. 4 f. 162r; f. 42r = Oxford, Bodl. 4 f. 358r = Erlangen 321 f. 119ra; f. 53v = Clm. 9614 f. 126 (Hugo de S. Caro?); f. 56r = Paris, Nat. lat. 35557 f. 255vb. II. f. 66v—135v allgemeine Heiligenpredigten, die sich unter den in Zwolle 1479 gedruckten Ps.-Bonaventura-Predigten finden. III. f. 135v—149v umfaßt je drei Himmelfahrts- und Pfingstpredigten, von denen f. 135v in Oxford, Bodl. 4 f. 348r und f. 146v ebd. f. 220r vorliegen. IV. f. 149v—260v bietet eine stattliche Gruppe von Sonntags- und Heiligenpredigten des Jacobus de Losanna. Der Autorennachweis läßt sich wieder aus dem gleichen Katalog erbringen. Vgl. z. B.: Vat. lat. 1261 f. 179r = Vat. lat. 1250 P. I f. 18r; Vat. lat. 1261 f. 182r = Vat. lat. 1250 P. I f. 22r; Vat. lat. 1261 f. 196v = Vat. lat. 1250 P. I f. 84r; Vat. lat. 1261 f. 218v = Vat. lat. 1250 P. I f. 45v; Vat. lat. 1261 f. 202v = Vat. lat. 1250 P. I f. 146r usw. V. f. 260v—329v enthält Heiligen- und Festpredigten des Jacobus de Voragine [15]. VI. f. 329v—341v einzelne Fest- und Heiligenpredigten, von denen ff. 329v, 332v, 335r dem Matthäus ab Aquasparta [16] gehören; f. 340v = Clm. 14832 sine fol., f. 341r = Clm. 7963 f. 98va.

Vat. lat. 1263. P. III. f. 144r—189v enthält Sonntagspredigten des Jacobus de Voragine [17].

Vat. lat. 1264 enthält eine unvollständige (Phil. u. Jakob. — Kathar.), aber geordnete Reihe von Fest- und Heiligenpredigten. f. 86v gibt uns als eine Predigt des Petrus Roger (Clemens VI.) [18] nur einen schwachen Hinweis.

Wenn auch einzelne Handschriften des Katalogs unter unserem vergleichenden Blick ihr anonymes Gesicht noch wahren, so werden wir sie doch bei der ausgezeichneten Anlage des Katalogs in absehbarer Zeit, sobald uns die fortschreitende Forschung noch umfassendere Vergleichsmöglichkeiten bietet, ihren Verfassern zuteilen und ihnen in der gewaltigen Reihe der scholastischen Predigten Rang und Stelle anweisen können.

---

[15] Vgl. die Angabe bei Vat. lat. 1232 Anm. 6.

[16] Handschriften- und Initiennachweise bei V. Doucet, Matthaei ab Aquasparta O.F.M., Quaestiones disputatae de gratia (Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi tom. 9) Quaracchi 1935, CXL—CLI.

[17] Vgl. die Angabe bei Vat. lat. 1232 Anm. 6.

[18] Die Initien siehe bei P. Schmitz, Les sermons et discours de Clément VI.: RevBén. 41 (1929) 15—35.

Besprechungen

Hegyi, J., *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus — Silvester von Ferrara — Cajetan* (Pullacher Philos. Forschungen, 4). gr. 8° (VIII u. 176 S., 1 Titelbild) Pullach 1959, Berchmanskolleg. 18.40 DM.

Die Erwägung, daß ein kleiner Irrtum am Anfang kraft logischer Folgerichtigkeit im weiteren Verlauf des Denkens zu großen Irrtümern führt, hat den hl. Thomas schon früh dazu bewogen, seine Aufmerksamkeit dem Seinsbegriff zu widmen (De ente et essentia). Dennoch findet sich auch bei ihm in den Frühschriften eine gewisse Unsicherheit, aus der er sich jedoch immer mehr befreit, um das Sein immer klarer und überzeugter als perfectio perfectionum herauszustellen, im Gegensatz zu einer mehr essentialistischen Auffassung, nach der das Sein nur begründet, daß etwas existiert, während dem Seienden alle Vollkommenheit aus der Wesenheit erwachse. Dies herausgestellt zu haben, ist vor allem das Verdienst De Raeymaekers (Philosophie de l'être). Wie kam es aber dann zur späteren essentialistischen Wendung der thomistischen Philosophie? Spielen bei dieser Wende schon die klassischen Kommentatoren des Aquinaten eine Rolle und welche? Die Beantwortung dieser Frage hat sich das vorliegende Buch zum Ziel gesetzt. Aus der langen Reihe der Thomisten greift es drei heraus, die für das Weiterwirken der thomistischen Lehre sicher von großer Bedeutung waren: Johannes Capreolus, Franciscus Silvester von Ferrara und Kardinal Thomas de Vio.

Der Verfasser hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Er widmet sich ihr mit großem Verantwortungsbewußtsein und mit ruhig abwägendem und unbestechlichem Urteil. Nach einem Überblick über Leben, Werk und Bedeutung des betreffenden Autors stellt der Verfasser nicht nur dessen direkte Lehre vom Sein dar, sondern untersucht auch ihre Anwendung in dessen weiterem Philosophieren. Insbesondere zeigt sich dabei die Verwendung der Seinslehre in der Auffassung von der Person als ein geeignetes Mittel, um die eigentliche Intention der untersuchten Autoren an den Tag zu bringen. Die methodische Schwierigkeit der Arbeit lag darin, zu unterscheiden, was die Autoren bloß als Sentenz des hl. Thomas wiederholen und was ihre eigene Meinung von der besprochenen Sache ist.

Capreolus ist streng genommen kein Kommentator; er hat eine Verteidigung des hl. Thomas geschrieben. Damit gibt er aber zu erkennen, daß er sich mit dessen Lehre identifizieren will. Außerdem arbeitet er sowohl in der Darlegung der Doktrin wie in der Zurückweisung der gegnerischen Bemerkungen fast ausschließlich mit Thomaszitaten. Das bedingt eine besondere Arbeitsweise des Verfassers, der die bei Capreolus bloß zitierten Texte fast ganz übergeht und sich vor allem an jene Stellen hält, an denen Capreolus sich doch genötigt sieht, die Texte des Aquinaten zu erklären oder zu ihnen Stellung zu nehmen. Eine genaue Analyse der Texte zeigt dabei, daß Capreolus in der Grundintention vollständig mit Thomas übereinstimmt. Gewisse Unstimmigkeiten der Terminologie erklären sich wahrscheinlich dadurch, daß Capreolus, der seine Verteidigung an den Text des Sentenzenkommentars anlehnt, einige Ausdrücke des jungen Thomas beibehalten wollte, die dieser selbst später nicht mehr verwendet hat, was allerdings auf die spätere Entwicklung der thomistischen Philosophie nicht ohne ungünstigen Einfluß blieb. In der umstrittenen Frage, wie Capreolus die Person aufgefaßt habe, stimmt der Verfasser nach eingehender Untersuchung des Für und Wider gegen Muniz und gegen Quarello der Interpretation von Billot und Degl'Innocenti zu (der Seinsakt als Formalelement der Person), welche der zuvor festgestellten Seinslehre des Capreolus zumindest nicht widerspricht, ja allein erklärt, warum Capreolus in der Lehre von der Person dem Sein eine derart wichtige Stelle einräumt.

Nicht so günstig ist das Bild, das der Verfasser von *Silvester* gewinnt. Eine gewisse Unsicherheit und Unklarheit ist nicht zu verkennen. Die direkten Aussagen allein lassen jedoch nicht entscheiden, ob Silvester wirklich einem gewissen Essentialismus zuneigt. Um so wichtiger ist die Frage, wie nun Silvester mit der Seinslehre bei der Behandlung verschiedener philosophischer Fragen, z. B. nach dem Seienden, nach dem Verhältnis von Sein und Wesen, nach der Person und nach der

Analogie verfährt. Auch hier zeigt sich eine gewisse Unausgeglichenheit, sofern Silvester in einigen Lehrstücken eine durchaus mit Thomas übereinstimmende Auffassung zeigt, anderswo jedoch das Wesenselement in einer Weise betont, die der Grundauffassung des Aquinaten fremd ist.

Bei der Untersuchung *Cajetans* konnte sich der Verfasser, im Gegensatz zu den vorigen Autoren, außer dem Text auch auf eine umfangreichere Literatur stützen. Was die direkten Seinsaussagen angeht, kommt der Verfasser zu dem Schluß, Cajetan habe trotz der Beibehaltung wichtiger Lehrpunkte schließlich unter dem Sein nur das Dasein, die Existenz verstanden. Aus dem entleerten Seinsbegriff Cajetans wird auch erklärlich, warum er seine frühere Ansicht über das Formalelement der Personalität später geändert hat. Dieses sah er zunächst im Sein, später jedoch, im Kommentar zum dritten Teil der Summe, in einem modus substantialis. Dieselbe zu einem Essentialismus neigende Tendenz offenbart sich auch in seiner Analogielehre. Obwohl er sicher kein bewußter Essentialist war, so hat er doch durch seinen großen Einfluß dazu beigetragen, einem entleerten, essentialistischen Thomismus die Wege zu bereiten.

Wir stehen demnach vor der paradox erscheinenden Tatsache, daß die geistige Entwicklung des *Thomismus*, wie sie durch die drei genannten Kommentatoren in die Wege geleitet wurde, in entgegengesetzter Richtung zur persönlichen Entwicklung des Aquinaten verlaufen ist. Zum Schluß deutet der Verfasser noch einige Gründe an, die eine zunächst so befremdende Haltung der Kommentatoren verständlicher erscheinen lassen. Es sind das eine gewisse Vernachlässigung der Terminologie des Aquinaten, die im Zeitbewußtsein sich ausprägende starke Betonung des Aristotelismus der thomistischen Philosophie, zutiefst und unabhängig von allen zufälligen historischen Bedingungen aber die leibgebundene Situation des menschlichen Verstandes überhaupt, dessen nächstes und proportioniertes Objekt nicht das Sein, sondern die Wesenheit des sinnlich Gegebenen ist.

Dem Werk ist eine ausführliche Bibliographie beigegeben (155—173). Es ist mit seinen solid erarbeiteten Ergebnissen ein wertvoller Beitrag zu der noch ungeschriebenen Geschichte der thomistischen Schule, aber auch eine Präzisierung und zugleich Richtigstellung der These Heideggers von der Seinsvergessenheit der europäischen Philosophie. W. Brugger S. J.

Charlesworth, M. J., *Philosophy and Linguistic Analysis.* gr. 8° (XIII u. 234 S.) Pittsburgh (Pa.) 1959, Duquesne University (Editions E. Nauwelaerts, Louvain, Auslieferung für Deutschland: Orientbuchhandlung, Köln, Antwerpener Str. 612). $ 4.75, geb. $ 5.50.

Diese kritische Studie über die gegenwärtige „analytische Philosophie" in England informiert vorzüglich über jene Bewegung, die von sich behauptet, sie bedeute „The Revolution in Philosophy", wie der Titel eines der von ihren Vertretern herausgegebenen Sammelbände lautet (London 1956). Der Verfasser bekennt sich als Thomist (im weiteren Sinne), das Buch ist ein Ergebnis seiner Studien am Löwener Institut Supérieur de Philosophie. Er betont zunächst, die Bewegung sei auf dem Kontinent so gut wie unbekannt, was man zugeben darf; obgleich Russell und gerade auch Wittgenstein gewiß nie übersehen wurden, hat die Strömung als ganze kaum Resonanz gefunden. Wichtig ist nun die Feststellung, wie ungerecht es wäre, die analytische Philosophie mit logischem Positivismus oder Empirismus zusammenzuwerfen. Nur A. J. Ayer hat seine entscheidenden philosophischen Eindrücke vom Wiener Kreis empfangen (128). Im übrigen aber wird gerade der Wiener Kreis abgelehnt (Positivismus sei ebenfalls eine Art Metaphysik), wie übrigens auch der philosophische Anspruch der mathematischen Logik (76). Die Bewegung verläuft von G. E. Moore, der als Initiator zu gelten hat, über B. Russell zu L. Wittgenstein, erfährt in Ayer eine ihr nicht gemäße Umbildung (3, 126 f.) und läuft aus in die Cambridger und schließlich die Oxforder Schule, deren bekannteste Namen J. Wisdom und G. Ryle sein dürften.

Die Grundthese ist in Kürze folgende: Philosophie hat nicht neben den Wissenschaften neue, gar transzendierende Erkenntnisse zu vermitteln, sondern nur die Aufgabe, durch Analyse der Sprache aufzuzeigen, daß „metaphysische" Fragen und

Sätze „sinn-los" seien, weil sie auf Mißverständnissen sprachlicher Ausdrucksformen beruhen. Wie Wittgenstein, anerkanntermaßen die Hauptfigur der Bewegung, es faßt: „... the method of formulating these problems rests on the misunderstanding of the logic of language" (79). So werde z. B. das Subjekt-Prädikat-Verhältnis der Aussage als Substanz-Akzidens-Beziehung in die Realität hineinprojiziert, „Existenz" wird wie eine Eigenschaft des Gegenstandes neben anderen genommen, negative Urteile seien der Anstoß zur Setzung von negativer Realität — woraus unlösbare Paradoxien und unaufhörlich miteinander im Streit liegende metaphysische Systeme entspringen.

Diese Grundauffassung macht eine Entwicklung durch. *Moore* verweist auf die unaufhebbare Vieldeutigkeit der Sprache und führt die meisten philosophischen „Probleme" auf einen Mangel an exakten Definitionen zurück, ja auf die Unmöglichkeit, solche Aussagen sinnvoll zu formulieren. *Russell* denkt wesentlich an die Verwechslung von grammatikalischer und logischer „Form" der Satzausdrücke und den voreiligen Schluß von diesen auf die Struktur der Realität. Übrigens stellt er nicht grundsätzlich in Abrede, daß die Syntax der Sprache auf analoge Strukturen in der Realwelt deuten mag (70). *Wittgenstein* sucht den Ursprung metaphysischer Spekulation darin, daß man irgendwie die „Grenzen der Sprache" übersteigen, d. h. mit Mitteln der Sprache, also „innerhalb" ihrer, „über" die Sprache philosophieren möchte — wie wenn man fragt, was ein Satz überhaupt sei oder ein Faktum oder Sinn überhaupt oder Subjekt und Objekt, Welt und Geist (vgl. auch 196), also nach den konstitutiven Voraussetzungen der Sprache fragt und nach ihrem, mit Jaspers zu reden, „Umgreifenden". Die Sprache bannt uns in den Umkreis des Alltags und der Einzelwissenschaften. An ihren Horizonten kündet sich zwar etwas Transzendentes an, dem jedoch nur unser Schweigen, nicht unser Reden zu antworten vermag: „There is indeed the inexpressible. This shows itself; it is the mystical" (92). — *Ayer* versucht seinerseits eine Kombination von Sprachanalytik und logischem Positivismus. Leider geht der Verfasser nicht auf Ayers letztes Werk ein, von dem er selber andeutet, es modifiziere dessen Ansichten beträchtlich (130 Anm. 9). *Wisdom* vertritt die „therapeutische Analyse" (im engeren Anschluß an Wittgenstein und dessen Wort von der Philosophie als Therapie). Metaphysik wird durch Aufweis der Fehlerquellen für metaphysische Begriffsbildung in einer unkritischen Einstellung zu den Sprachformen ähnlich überwunden wie seelische Störungen durch die Psychotherapie. Die Schule von *Oxford* will in ihren Ambitionen zurückhaltender sein, die analytisch-therapeutische Methode nicht verabsolutieren, sie verschreibt sich einer Praxis „von Fall zu Fall".

Im einzelnen kommen immer wieder interessante Beobachtungen zu Wort, und der Verfasser bleibt daher auch nicht in der Kritik stecken. Freilich ist diese seine Kritik energisch und sehr oft unmittelbar überzeugend. Er weist nach, daß die eigentlich philosophischen Probleme oft einfach nicht gesehen oder jedenfalls umgangen werden: „a systematic missing of their point" (193). Und metaphysische Probleme werden natürlich von selbst gegenstandslos, wenn man Sinn und Bedeutung eines möglichen Satzes (Aussagesatzes) so definiert, daß diese Definition auf mögliche metaphysische Sätze von vornherein keine Anwendung findet (vgl. 147). Der Verfasser hat mit seinen Hinweisen jedenfalls eine weit vorarbeitende, reich gegliederte Diskussionsbasis geschaffen. Auch seine Bemerkungen zur Theorie der Intentionalität und Bedeutung (216 f.), aber sicherlich nicht minder seine z. T. wohl noch unausgeglichenen Thesen über die Aufgabe der Metaphysik (209 f.) verdienen alle Beachtung.

Man darf ohne weiteres zustimmen, wenn er gerade vom scholastischen Philosophen eine bewußtere Hinwendung zu sprachanalytischen Problemen, zunächst schon einmal zu den sprachlogischen Implikationen metaphysischer Fragestellungen verlangt. Wenn z. B. eine Metaphysik vom „Urteil" ausgeht, dann wären zuvor in aller nur denkbaren Strenge die Bedingungen zu analysieren, unter denen ein Urteil „Sinn" und „Bedeutung" haben könne und was letztere Ausdrücke ursprünglich besagen usw.; und wenn sie gar vom Phänomen der „Frage" ausgeht, wäre zu klären, ob der Fragesatz nicht doch auf den Aussagesatz zu reduzieren sei usw. Nur soll man auch wieder nicht glauben, die moderne englische Philosophie sei als erste auf diese Dinge gestoßen. Es ist bekannt, daß z. B. Hegel die Struktur des Urteils als

zur Aufnahme (dialektischer) philosophischer Wahrheit ungeeignet ansieht und daher transzendieren muß. Doch auch Thomas weiß in etwa um diese Probleme, er fordert eine Durchbrechung des „modus loquendi" in den Aussagen über Gott, wie schon in jenen über die „Seinsprinzipien" überhaupt (die entia „quibus"). Der Verfasser hat recht, wenn er schreibt, Metaphysik involviere bis zu einem gewissen Grade „the violation of actual linguistic usage" (163).

Moderne scholastische Metaphysik wird sich dieser Fragen thematischer und systematischer als bisher annehmen müssen. H. Ogiermann S. J.

Ritzel, W., *Fichtes Religionsphilosophie* (Forschungen z. Kirchen- und Geistesgesch., N. F. 5). 8° (200 S.) Stuttgart 1956, Kohlhammer. 12.— DM.

Die scharfsinnigen, nicht immer leicht lesbaren Ausführungen R.s stellen einen interessanten Versuch dar, Fichte aus der Perspektive des Neukantianismus zu verstehen. Nach einer Einleitung, über die noch zu sprechen sein wird und zu der eigentlich auch noch der Paragraph über das kritische Anliegen gehört, werden zunächst die *Religionslehren der „kritischen" Denker*, d. h. Kant und der junge Fichte in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (1792), vorgestellt (1. Kap.) und am strengen Maßstab der „Kritik" gemessen, dem sie beide nicht standhalten können; Kant nicht, weil er das Eigentliche der Religion „außerhalb" der Vernunft ansiedelt (59—61 64), Fichte nicht, weil er die Religion zur Bedingung der Moralität macht und damit deren Würde schmälert (57—59 64—65). Schuld an Kants Unzulänglichkeit ist seine Annahme eines Dinges an sich, das alles möglich macht und sich jeder Kritik entzieht (61 65). Das Wissen eines endlichen Subjekts wird zwar in jeder Erfahrung durch ein ihm Gegebenes bestimmt; aber die Voraussetzung dafür, daß ein Subjekt derart bestimmt wird, ist die, „daß es sich als freies, autonomes, nur der Vernunft verpflichtetes Subjekt bestimmt — dazu nämlich, Erfahrung zu machen" (70). Von diesem Standpunkt des Idealismus aus ist die weitere Religionsphilosophie Fichtes zu verstehen, der für die Zeit von 1794—1801 das 2. Kap., für die Zeit seit 1801 das 4. Kap. gewidmet ist.

Was die umstrittenen *zwei Phasen der Entwicklung Fichtes* angeht, so betont R. die Identität des Anliegens in beiden Phasen, d. i. das Ringen um das Problem der Synthese von Freiheit und Aposteriorität. Die Rede Fichtes vom Sein bedeutet nicht eine Ableitung der besonderen Seinsweisen von ihm als einer Thesis, wie die „gängige" (sprich: rationalistische) Ontologie verfahre, sondern die normative Bindung des Freiheitslebens an die Hypothesis des absoluten Seins als den letzten Grund aller Freiheit, so daß das Ich zwischen einem doppelten Nicht-Ich steht, einem, das es voraussetzt, und einem, das es in Kraft dieser Voraussetzung selbst setzt (156). Dieses „Sein" bedeutet jedoch nach R. nur die Idee der Geltung und Verbindlichkeit überhaupt.

Das 3. Kap., das zwischen die Darstellung der beiden Phasen der Fichteschen Philosophie eingeschoben ist, behandelt *Schleiermachers „Reden über die Religion"*. Die Notwendigkeit, auch Schleiermacher in die Untersuchung einzubeziehen, ergibt sich aus dessen Anspruch, die Transzendentalphilosophie zu „ergänzen" (113), ein Ansinnen, das diese ablehnen muß, was nur möglich ist, wenn sie ihrerseits das zu begründen vermag, was in jener angeblichen Ergänzung beschlossen war. Schleiermachers Hauptsünde ist, daß er auf ein substantialistisch gefaßtes Urwesen zurückgreift und in den Begriffen des Subjekts, der Geltung und der Funktion Ableitungen aus diesem Wesen zu erfassen vermeint (150). Die idealistisch gefaßte Spekulation hingegen, das absolute Wissen, in dem die Spekulation die Möglichkeitsbedingung ihrer selbst ist und als deren Differenzierung sie sich erfaßt, ist Religion (163), ja sogar „Mystik", als Innewerden des ganz und gar Ungegenständlichen. Das absolute Wissen (Gott) hat jedoch kein eigenes getrenntes Sein, sondern lebt nur in seiner Funktion, Möglichkeitsbedingung des relativen Wissens zu sein. Das Mittel, um in die Einheit des Lebens mit Gott einzudringen, ist der Glaube an Jesus, der die Verkörperung (besser: eine der möglichen Verkörperungen) der Idee der Menschheit darstellt. Wer aber die Seligkeit (jene Einheit mit Gott schon in dieser Zeit) erlangt hat, bedarf der Vermittlung Jesu nicht mehr.

Wir glauben es R. gern, wenn er sagt, das Christentum, das Fichte seiner Philo-

sophie einverleibt hat, sei nicht identisch mit dem Christentum, wie es sich selbst versteht. Diesem gerecht zu werden, ist nach R. (vgl. Einleitung) der Philosophie überhaupt nicht möglich, da dies mit ihrem Selbstverzicht gleichbedeutend wäre. Beide, die Philosophie und der christliche Offenbarungsglaube, stellen einen Totalitätsanspruch, der es ihnen verwehrt, sich gegenseitig gelten zu lassen. Uns will scheinen, daß R. hierbei sowohl Philosophie wie christlichen Offenbarungsglauben mit bestimmten historischen Formen derselben gleichsetzt. Wenn es sich z. B. herausstellen sollte, daß Sein zwar *auch* Idee von Verbindlichkeit überhaupt, *aber nicht nur* ist, und wenn das absolute Sein und Wissen zwar *auch* Hypothesis und Möglichkeitsbedingung der Spontaneität und Freiheit endlicher Subjekte ist, *aber nicht nur* dieses, dann muß zwar jede Philosophie immer noch die Forderung stellen, daß eine Religion, die sich auf Offenbarung beruft, sich als von der absoluten Vernunft kommend ausweist (was, wenn es sich wirklich so verhalten sollte, keineswegs gegen die Würde der Gottesboten ist), nicht hingegen wird die Philosophie ihren Wesensanspruch aufgeben, wenn sie anerkennt, daß sie trotz ihrer formalen und absoluten Selbstgewißheit dennoch nicht über geoffenbarte Inhalte zu urteilen vermag, sofern diese weder in sich widersprüchlich sind noch zu anderen notwendigen Wahrheiten in Widerspruch stehen. W. Brugger S. J.

Wehrli, Fr., *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register* (Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, 10). gr. 8° (200 S.) Basel-Stuttgart 1959, Schwabe. 32.— DM.

Der Schlußband der großen Peripatetiker-Ausgabe von W. setzt zunächst das Text- und Kommentarwerk der bisherigen Bände, über die in Schol 34 (1959) 120 f. berichtet wurde, fort; von Hieronymos von Rhodos und von Kritolaos mit seinen Schülern Ariston dem Jüngeren und Diodoros von Tyros werden je gegen 70 Fragmente vorgelegt und erläutert (5—91). Das Gesamtwerk wird erschlossen durch vier Register und eine Konkordanz der verschiedenen Fragment-Ausgaben (129—200, einschließlich 3 Seiten Nachträge).

Von besonderem philosophischem Interesse ist naturgemäß der gedrängte Überblick des sachkundigen Herausgebers über die Leistung der vorchristlichen Peripatetiker (93—128): Für die bestürzende Tatsache, daß die ontologischen Prinzipien des Meisters die zweite Schülergeneration nicht überdauert haben (hierzu in diesem Heft z. B. 30 43), sucht W. den Grund zunächst in der Uneinheitlichkeit des philosophischen Lebenswerkes des Aristoteles selber. Neben den exoterischen, platonisierenden Dialogen der Frühzeit mit ihrem glühenden Bekenntnis zu einem religiösen Jenseitsglauben steht die wissenschaftlich-esoterische Tradition der großen Lehrschriften, deren Grundgedanke durch die immanente Interpretation der platonischen Ideenlehre gewonnen wurde; durch die immer entschiedenere Zuneigung zur Empirie hinwiederum habe die spekulative Gesamtlehre der Pragmatien eine Lokkerung erfahren, die noch sinnfälliger wäre bei Erhaltung aller in den Katalogen bezeugten naturwissenschaftlichen Einzelschriften. Unter den späteren Peripatetikern war es allein Eudemos, der unter Verzicht auf alle exoterische Schriftstellerei die wissenschaftlich-systematische Tradition des Aristoteles zu erneuern versuchte. Im übrigen ging die Schule immer mehr dazu über, ohne Rücksicht auf eine einheitliche philosophische Ausrichtung die einzelnen Disziplinen vor allem naturwissenschaftlicher Art auszubauen. Zugleich befleißigte man sich, dem Zug der Zeit entsprechend, angeregt auch durch persönliche Beziehungen zur Akademie, der exoterisch-volkstümlichen Darstellungsart, wie sie die aristotelischen Frühdialoge kennzeichnet. W. zeigt nun, wie sich auf den verschiedenen Gebieten, auf denen sich Peripatetiker betätigten — von Physik über Botanik und Psychologie zu Tugendlehre, Philosophiegeschichte und Literaturkunde —, die beiden Faktoren einzelwissenschaftlichen Interesses, das auf Publizität ausgeht, auswirken, etwa in einer zoologischen Mirabilien-Literatur oder in anekdotisch ausgeschmückten Philosophen- und Dichterbiographien. Wir können den Darlegungen und Nachweisen hier nicht im einzelnen folgen. Hauptstücke der aristotelischen Spekulation, wie die Lehre vom unbewegten Beweger, sind bei Eudemos erhalten, bei Straton von Lampsakos, der „sich auch auf allen anderen Gebieten freier bewegt zu haben" scheint (100), aufgegeben.

Die Unsterblichkeit und Geistigkeit der menschlichen Seele, bei Herakleides und Klearchos platonisierenderweise (Leib nur Seelen-Herberge) herausgestellt, geht bei den meisten Peripatetikern in materialistisch-atomistischen Erklärungsversuchen unter. W. hält es für verständlich, daß die Peripatetiker den „Unsterblichkeitsglauben" abbauten, da „die abstrakte Konzeption der aristotelischen Nusseele" „auch innerhalb der aristotelischen Spätlehre ein Fremdkörper" gewesen sei (?); aber „daß sie dabei auch den Entelechiegedanken preisgaben, gehört zu den allgemeinen Auflösungserscheinungen der Schule" (104). Diese letztere Bemerkung W.s scheint uns anzudeuten, daß die Auflösung der peripatetischen Schule nicht allein und nicht erstlich in der systematischen Offenheit und etwaigen Widersprüchlichkeit des aristotelischen Lehrwerkes begründet sein kann. Gewiß ist die andere Feststellung W.s sehr richtig und sehr wichtig: „Die Desintegration (— „die thematische und dadurch bedingte methodische Isolierung der einzelnen Disziplinen" [104] —) erweist sich hier wie anderswo als der Weg des Niedergangs" (100). Aber ist solche Desintegration nicht mehr Folge als Ursache?

Gelegentlich deutet W. eine uns verhängnisvoll scheinende Einebnung und Verwischung der ontologischen und der physikalischen Sichtweisen an: Eudemos suchte „die Problematik des unbewegten Bewegers zu klären, indem er aus der spekulativen Abstraktheit des Aristoteles zu den konkreten physikalischen Aspekten vordrang ... Die Aporien, welche dabei zu Tage traten, werden schließlich dazu geführt haben, die ganze Lehre ... preiszugeben" (101). Man mag sehen, daß die Frage nach dem Geschick der ersten peripatetischen Schule angesichts des ähnlichen Schicksals der aristotelisch-scholastischen Philosophie im Spätmittelalter und angesichts heutiger Aufgaben und Gefahren eine keineswegs bloß akademische Frage ist. Deshalb besitzt auch das Text- und Kommentarwerk W.s über das — bescheidene — unmittelbar philosophische Interesse hinaus eine nicht zu übersehende Bedeutung für die Wissenschafts- und Kulturgeschichte. Die Kontinuität der herausgeberischen Leistung des Zürcher Philologen, die sich von dem ersten 1944 erschienenen Heft bis zum vorliegenden abschließenden Band X durchhielt, verdient Bewunderung und Dankbarkeit. (S. 97, Z. 9/10 v. u. Unstimmigkeit: „eines platonisch durchsetzten ... Platonismus"; 101, 10/11 v. o.: zu trennen „Empedo-kles"; 109, 23 v. o.: Aristoteles selber verfaßte einen Dialog Περὶ τἀγαθοῦ.) W. Kern S. J.

Maier, Anneliese, *Zwischen Philosophie und Mechanik. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik.* gr. 8° (385 S.) Rom 1958, Edizioni di Storia e Letteratura. 5000.— L.

In der philosophiegeschichtlichen Darstellung hat es gewöhnlich einen etwas abwertenden Nebenklang, wenn man das Jahrhundert, das 1277 mit dem Physikkommentar des Ägidius Romanus beginnt, als „Spätscholastik" bezeichnet. Aber stellt nicht die Kleinarbeit der kategorialanalytischen Detailuntersuchung, der diese Zeit gewidmet ist, eine notwendige Ergänzung zu dem systembildenden Elan der Hochscholastik dar? Eine Philosophie, die Erkenntnis und nicht nur Bekenntnis sein will, kann nicht auf den in sorgsamer Kleinarbeit zu erbringenden Nachweis verzichten, daß die in umfassender Überschau anvisierten Seinszusammenhänge sich auch bei der ins ganz Konkrete gehenden Detailuntersuchung als gültig erweisen. Gerade um diesen Nachweis aber haben sich die Autoren des „naturphilosophischen" 14. Jahrhunderts bemüht; das ist es, was ihr Studium auch heute aktuell und die Forschungen M.s so verdienstvoll macht. Es haben sich in diesem Jahrhundert geistige Entwicklungen vollzogen, wie sie ähnlich wohl auch für die neuere Scholastik unvermeidlich sein werden.

Der vorliegende Band faßt die Probleme zusammen, die mit dem Begriff der Bewegung zusammenhängen. Die berühmte aristotelische Definition „actus entis in potentia ..." enthält nach der ziemlich einmütigen Ansicht sämtlicher Kommentatoren verschiedene Unklarheiten und läßt manche Fragen offen. Die scholastische Interpretation geht durchweg nicht von Aristoteles direkt, sondern von seiner umdeutenden Auslegung durch Avicenna oder Averroes aus (12). Obwohl die Auffassung der Bewegung bei den scholastischen Autoren weitestgehend divergiert, bezeichnen doch alle die aristotelische Definition als „gut" — weil jeder in das „in

potentia" gerade das hineinlegt, was er darunter verstehen möchte. Die mittelalterlichen Denker sahen eben in der aristotelischen Definition weniger eine eigentliche Wesensbestimmung, eine definitio quid rei, sondern vielmehr eine definitio quid nominis, die die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Bewegung schon voraussetzt (56 f.).

Zu der eigentlichen ontologischen Wesensbestimmung der Bewegung kam die Scholastik an Hand der Frage, ob die Bewegung als „forma fluens" oder als „fluxus formae" aufzufassen sei. Es ist jedoch zu beachten, daß die Scholastik unter dem „fluxus formae" gerade das verstand, was moderne Erklärer im Anschluß an ein Mißverständnis in der Scotus-Interpretation P. Duhems als „forma fluens" bezeichnen: ein formartiges Element, dessen Wesen in einer Art von absolutem, gegenständlich zunächst nicht näher bestimmtem Fließen besteht. Gerade so hat aber die Scholastik noch bis Ockham die Bewegung nicht aufgefaßt; mit der Interpretation der Bewegung als einer forma fluens wollen die Scholastiker vielmehr sagen: Das „nigrescere" und „calefieri" ist einfach die sich ändernde Qualität und nicht eine Veränderung der Qualität, die als besonderes, neues kategoriales Element anzusehen wäre, durch das die sich in „Bewegung" befindende Form von der ruhenden Form unterschieden würde. Die Ortsbewegung wird konstituiert allein durch das „ubi fluens" und durch sonst nichts (77 ff.). Damit hängt zusammen, daß die Scholastik für die Fortdauer einer Bewegung das beständige Wirken einer Ursache forderte; denn das im jetzigen Augenblick eingenommene ubi enthält eben in keiner Weise den Übergang zu dem nächsten ubi; wenn dieser Übergang dennoch geschieht, so kann er nicht in dem begründet sein, wodurch die Bewegung als solche ontologisch konstituiert wird, sondern nur in dem gerade jetzt erfolgenden Wirken einer Ursache (132 f.).

Diese Auffassung steht natürlich in diametralem Gegensatz zu dem Trägheitsprinzip der modernen Physik, die die Bewegung gerade als einen „Zustand", als einen „fluxus formae" auffaßt, der den Übergang zu dem nächsten ubi schon in sich selbst enthält. Die neuere scholastische Naturphilosophie hat, das darf man zu den Ausführungen M.s wohl hinzufügen, das Trägheitsprinzip notgedrungen äußerlich anerkannt, ist aber innerlich auf dem Standpunkt der forma fluens stehengeblieben. Dieser Standpunkt ist eben zu tief im Gesamtsystem der aristotelischen Philosophie der Veränderung verwurzelt; die Auffassung der Veränderung, und sei es auch nur der Ortsveränderung, als eines „Zustands" paßt in das aristotelische Schema einfach nicht hinein. Und doch hatte schon Avicenna bemerkt, daß dieses Schema zu eng ist, und eine dem fluxus formae verwandte Auffassung vorgeschlagen (73). Die mittelalterliche Scholastik hat sich, wie gesagt, ganz allgemein der aristotelischen (und averroistischen) Auffassung der forma fluens verpflichtet geglaubt. Erst Buridan hat so viel inneren Abstand von Aristoteles gewonnen, daß er, sogar ohne direkte Beeinflussung durch Avicenna, zu dem fluxus formae zurückkehrt (131), und Blasius von Parma spricht tatsächlich als logische Konsequenz dieser „neuen" Auffassung das Trägheitsprinzip aus: Wenn der motus localis eine qualitas des mobile ist, dann wird diese Qualität wie jede andere Qualität nicht sofort vergehen, sondern, wenn einmal erzeugt, so lange anhalten, bis sie von außen zerstört wird (143). Blasius war sich gewiß nicht des Gehaltes und der Tragweite dieser seiner These bewußt, und seine Gedanken haben keine weitere Auswirkung gehabt. Aber hier ist der Punkt, an dem die neuscholastische Naturphilosophie ansetzen müßte, um zu einer wirklichen ontologischen Interpretation des Trägheitsprinzips zu gelangen. Die von A. Mitterer vorgetragene Idee der „konstitutionellen Bewegung" gehört hierhin, und es ist bedauerlich, daß die neuere Scholastik auf diese Idee ähnlich und oft mit denselben Gegengründen reagiert hat wie die mittelalterliche Scholastik auf die Idee des fluxus formae.

Buridan und seine Nachfolger beschränken zwar die fluxus formae-Auffassung auf die Ortsbewegung; hier aber ermöglicht es diese Konzeption, die Geschwindigkeit primär als Intensität der Eigenschaft „Bewegung" aufzufassen — so wie jede „qualitas gradualis" ihre Intensität besitzt — und erst sekundär als Quotient aus Weg und Zeit. Diese „intensive" Auffassung der Geschwindigkeit kommt zwar auch schon bei den früheren Scholastikern vor, aber konsequent ontologisch durchführbar ist sie nur vom Standpunkt des fluxus formae aus (151). Es entspricht das

ganz der modernen physikalischen Konzeption: Der Impuls als „dynamische" kanonische Variable ist nicht primär definiert als das Produkt aus Masse und dem Differentialquotienten des Weges nach der Zeit, sondern diese letztere Definition ist abgeleitet und gilt z. B. nur, wenn keine magnetischen Kräfte wirksam sind.

Petrus Johannes Olivi lehnt wie Buridan die forma fluens-Auffassung der Ortsbewegung ab. Während aber Buridan in der Ortsbewegung ein intrinsece aliter et aliter se habere des mobile erblickt, sieht Olivi darin nur den Zustand des extrinsece aliter et aliter se habere, den Zustand eines Sich-anders-Verhaltens gegenüber dem umgebenden Raum. Von der Relativitätstheorie her wäre die Auffassung Olivis wohl vorzuziehen. Olivi kommt auch schon zu dem Schluß, daß ein solcher Zustand, wenn er einmal erzeugt ist, sich von selbst weitererhalten kann und nicht des beständigen Wirkens einer Ursache bedarf (338 f.). Buridan hat diesen letzten Schritt noch nicht getan; er führt den Gedanken des „impetus" als einer im geworfenen und frei fliegenden Körper wirksamen vis motrix ein, welche die Ursache des Fortbestandes dieser Bewegung sein soll. Von dem aristotelischen „quidquid movetur ..." hatte sich eben Buridan noch nicht frei machen können, obwohl er die wesentliche Voraussetzung dieses Prinzips, die „forma fluens"-Lehre, schon aufgegeben hatte (358 ff.).

Ref. muß sich mit dieser Auswahl aus dem reichen Material, das M. in ihrem neuen Buch bereitstellt, begnügen. Immerhin dürfte deutlich geworden sein, daß die Bindung der aristotelischen Metaphysik an ein falsches physikalisches Weltbild nicht nur Äußerlichkeiten und Anwendungsbeispiele betrifft. Die philosophische Theorie der Veränderung stellt anerkanntermaßen ein Kernstück der aristotelischen Philosophie dar; sie führt zwangsläufig zu der forma fluens-Auffassung, und wenn sich diese Auffassung in dem konkret nachprüfbaren Fall der Ortsbewegung als falsch erweist, so bedeutet dies ein heraklitisches Element der Wirklichkeit, welches die aristotelische Metaphysik von innen her bedroht. W. Büchel S. J.

Conrad-Martius, Hedwig, *Der Raum.* 8° (251 S.) München 1958, Kösel. 19.80 DM.

Den Ausgangspunkt dieser Untersuchungen bildet die alte Antinomie des Kontinuums, die Hegel als „Identität von Identität und Nichtidentität" charakterisiert und die dem thomistischen Hylemorphismus Anlaß gibt, eine Zweiheit substantieller Prinzipien zu postulieren, ein formales Prinzip der Einigung und ein Materialprinzip der unbestimmten Vielheit. Während aber bei Hegel und in der Scholastik das Moment der Identität bzw. Einheit mit einem positiven, das der Nichtidentität bzw. „Zerstreuung" mit einem negativen Akzent versehen wird, setzt C.-M. die Wertungen umgekehrt: Das Moment der Zerstreuung wird als ein „immer über sich hinaus Transzendieren" interpretiert und auf einen superätherischen Enthebungsdynamismus zurückgeführt, das Moment der Einheit als ein „in sich hinab Versinken" verstanden und mit einem subätherischen Versenkungsdynamismus begründet. Das eine ist der ontologische aktive Aktualisierungsübergrund, das andere der passive Ermöglichungsuntergrund der Materie. Von diesem Standpunkt aus wird eine Neuinterpretation der aristotelischen Lehre von topos, hyle und eidos versucht; über deren Berechtigung zu urteilen, möchte Ref. dem Aristotelesexperten überlassen.

Seine erregende Aktualität verdankt das Buch nach Angabe des Klappentextes vor allem der ontologischen Interpretation der Quantenphysik und Relativitätstheorie. Um dazu Stellung zu nehmen, läßt es sich nicht vermeiden, auf einige Einzelheiten genauer einzugehen.

Zunächst zur *Quantenphysik:* Der wellenhaft-kontinuierliche Charakter der Elementarteilchen ist leicht verständlich, da sie ja durch kontinuierliche (wenn auch „apeirische") Seinsüber- und -untergründe konstituiert werden. Der diskontinuierlich-korpuskulare Charakter wird wie folgt begründet: „Dieses wesenhaft dynamische ‚Über sich hinaus' bzw. ‚Unter sich hinab' macht die Elementardynamismen zu energetisch diskontinuierlichen Medien. Denn wie sollte die seinshafte Elementarenergetik der Enthebung bzw. Versenkung mediumhaft ineinanderfließen, da die ‚Medien' sich durch und durch selber transzendent sind. Weil die Seinsdynamismen aber anderseits stets nur ein und dieselbe, gewissermaßen auf der Stelle tretende

immanente Seinsbewegung haben und in derselben zusammengefaßt sind, sind sie dennoch charakteristische Medien. Sie können niemals zu vereinzelten Korpuskeln auseinandergerissen werden. Sie sind aus dem gleichen Grunde diskontinuierlich wie kontinuierlich: ‚diskontinuierlich', weil sie absolut unter sich selber hinuntergesenkt bzw. absolut über sich selber hinausgestiegen sind und deshalb als solche niemals und nirgends eigentlich ineinander übergehen können, sondern energetisch gesondert und gesammelt bleiben müssen wie Korpuskeln; ‚kontinuierlich', weil in dieser ihrer immanenten seinshaft dynamischen Bewegung oder vielmehr Bewegungsstatik dennoch ein eigentümlicher Zusammenschluß liegt, der nur medienhaft genannt werden kann" (210).

Ref. glaubte diese Stelle im Wortlaut wiedergeben zu sollen, da er sich nicht in der Lage sieht, die hier beschriebenen Einsichten nachzuvollziehen. Immerhin kann man wohl folgendes anmerken: Es wird verschiedentlich betont, daß die Elementarteilchen in einem ganz anderen Verhältnis zu den von ihnen aufgebauten Atomen und Molekülen ständen als diese zu den von ihnen aufgebauten Makrokörpern: Die Makrokörper seien zwar aus Atomen und Molekeln zusammengesetzt, nicht aber die Atome aus Hüllelektronen und Kernteilchen (198 202 f.). Demnach soll die oben beschriebene Interpretation des Wellen-Teilchen-Dualismus wohl nur für Elementarteilchen gelten. Wie steht es dann aber mit dem wellenhaften Verhalten ganzer Moleküle, das experimentell gesichert ist? Wie mit dem „Identitätsverlust" ganzer Atome und Molekeln, der dem Phänomen der Gasentartung zugrunde liegt?

C.-M. fragt: „Wie kommt es, daß irgendein Wechselwirkungsgeschehen, z. B. zwischen Materie und Licht, die Bedingung dafür sein muß, daß sich diese (von den Wellenmedien) transportierte Energie nun auch wirklich in momentan existierende freie Korpuskeln verwandelt? Wie kommt diese Aktualisierung zustande?" (214). Die Untersuchungen über den quantenphysikalischen Meßprozeß vor allem von G. Ludwig und G. Süßmann haben diese Frage zu einem großen Teil geklärt: Wesentlich für die sog. Reduktion der Wellenfunktion ist die Ankoppelung an ein makrophysikalisches „Meßgerät", d. h. an ein Kollektiv miteinander verkoppelter Einzelsysteme; der „ergodische" Charakter dieses Kollektivs ist es, der die wellenhaften Interferenzphänome unbeobachtbar macht. Soweit Ref. sieht, werden diese physikalisch gesicherten Erkenntnisse über den „Aktualisierungsprozeß" in der Erklärung, die C.-M. gibt, nicht verwertet. Das hat zur Folge, daß bei der Diskussion der Durchquerung einer Nebelkammer durch ein Elementarteilchen ausdrücklich nur die Registrierung des Teilchens durch einen Auffangschirm am Bahnende, nicht dagegen die Ionisationsprozesse während des Durchlaufens der Kammer als „Aktualisierung" interpretiert werden (212 f.). Physikalisch ist diese Unterscheidung nicht zulässig: beide Prozesse sind „Meßprozesse" von grundsätzlich gleicher Struktur.

Bei der *Relativitätstheorie* interessiert zunächst die Massenzunahme bei zunehmender Geschwindigkeit. Die physikalische Trägheit wird von C.-M. zurückgeführt auf die „ontische Fesselung im subätherischen Massengrund", im „kosmischen Weltzentrum" (242 f.). Es möge dahingestellt bleiben, ob dadurch der Widerstand gegen Bewegungsänderungen, also auch gegen Abbremsung, innerlich einsichtig wird. Jedenfalls heißt es: „Je mehr Masse ein Körper besitzt, um so weniger ist er durch das Superätherische aus dem Massengrund herausgehoben" (242), und anderseits: „Bewegung als solche reißt den Körper gleichsam aus der seinshaften Verwurzelung in demselben (d. h. in dem Massengrund) fort" (243). Daraus müßte man doch wohl folgern, daß ein schnell bewegter Körper weniger stark an den Massengrund gebunden sei und darum auch weniger Trägheit besitze als ein langsam bewegter. Tatsächlich ist es natürlich gerade umgekehrt, wie auch C.-M. anführt. Wollte C.-M. vielleicht sagen: Bewegung als solche *möchte* den Körper aus dem Massengrund losreißen, doch dieser wehrt sich dagegen, indem er sich noch tiefer in den Massengrund zurückzieht?

Durch die Versenkung ins Subätherische soll auch die Verlangsamung aller Prozesse an schnell bewegten Körpern und deren „Kontraktion" in der Bewegungsrichtung erklärt werden (244 ff.). Dagegen erhebt sich wohl folgendes grundsätzliche Bedenken: Der Grad der Versenkung ins Subätherische ist doch wohl etwas, was dem betr. Körper *absolut*, d. h. unabhängig von der Wahl irgendeines Bezugssystems, zukommt. Wenn also ein Körper A ceteris paribus enger an das Massen-

zentrum gefesselt ist als der Körper B, dann ist die Masse von A, *absolut* genommen, größer als die von B, und ebenso laufen alle Vorgänge an A, *absolut* genommen, langsamer ab als an B. Das paßt aber nicht gut zur speziellen Relativitätstheorie, gemäß der, wenn A und B gradlinig-gleichförmig relativ zueinander bewegt werden, der mit A mitbewegte Beobachter feststellt, daß die Masse von B größer ist als die von A und daß an B alle Vorgänge langsamer ablaufen als an A. Gewiß könnte man nun sagen, daß nur die Messungen des mit B mitbewegten Beobachters die Verhältnisse „richtig" wiedergäben, während die Messungen des mit A mitbewegten Beobachters gesetzmäßig „verzerrt" seien, und eine solche Auffassung kann von der Relativitätstheorie her nicht direkt widerlegt werden. Aber das eigentlich Neue an der Relativitätstheorie, die *Gegenseitigkeit* der Verlangsamung usw., würde auf diese Weise „wegerklärt", und dem „säkularen Umbruch des 20. Jahrhunderts" (219) würde wohl doch nicht Rechnung getragen. Die Realität des „asymmetrischen Alterns" bei Nicht-Inertialsystemen wird durch diese Relativität der Verlangsamung bei Inertialsystemen nicht berührt. Die absolute Verschiedenheit, in der die Asymmetrie des Alterns begründet ist, bezieht sich auf den geodätischen bzw. nichtgeodätischen Charakter der durchlaufenen Weltlinien; dieser Unterschied kommt aber, soweit ersichtlich, in der Deutung von C.-M. nicht zur Auswertung. Er kann es wohl auch nicht, denn auf dieser Ebene der vierdimensional-absoluten Betrachtung gibt es überhaupt keine Massenveränderung bei der Bewegung, sondern nur die stets konstant bleibende Ruhemasse (solange nicht der physikalische Zustand — z. B. Temperatur usw. — des bewegten Körpers verändert wird); somit wäre aller an die Massenzunahme anknüpfenden Spekulation der Boden entzogen.

W. Büchel S. J.

Mitterer, A., *Die Entwicklungslehre Augustins. Im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart.* 8° (346 S.) Wien-Freiburg i. Br. 1956, Herder. 27.50 DM.

Im Vorwort zu diesem anregenden Werk betont der Verfasser, daß wir heute vor der Aufgabe stehen, eine Synthese von Thomismus und naturwissenschaftlichem Evolutionismus zu versuchen. Für eine Evolutionstheorie sind aber bei Thomas sehr wenige Anknüpfungspunkte zu finden, was der Verfasser bereits in mehreren Büchern ausführlicher zu begründen versucht hat. Dagegen scheinen bei Augustinus sehr hoffnungsvolle Ansätze zu einer Entwicklungsbiologie vorzuliegen. Diese Ansätze seien allerdings von Thomas im Sinne einer „Erzeugungsbiologie" (16) umgedeutet worden. Eine Synthese von Thomismus und Evolutionismus wird also wieder auf die unverfälschte Augustinische Entwicklungslehre zurückgreifen müssen. Darum unternimmt es der Verfasser, die Entwicklungslehre Augustins auf breiter Basis aus seinen Schriften zu erheben und darzustellen. Ein weiteres wichtiges Anliegen war, die „Thomasische Erzeugungslehre" (19) mit der Augustinischen Entwicklungslehre zu vergleichen. Schließlich sollte dann noch ein Vergleich mit der heutigen Entwicklungslehre das Bild abrunden und Ähnlichkeiten sowie Gegensätze deutlich hervortreten lassen.

Um die nachfolgenden Ausführungen M.s zu verstehen, muß man die in der *Einleitung* gegebenen Begriffe über die *Ätiologie* (Ursächlichkeit) genau studieren. Es werden drei Ebenen der Ursächlichkeit unterschieden: die Ursächlichkeit Gottes an der Welt (Gott-Weltlinie), die Ursächlichkeit des Menschen und anderer Organismen an der Umwelt und umgekehrt (Ich-Weltlinie) und endlich die Ursächlichkeit der jeweiligen Zustände der Welt an den zeitlich folgenden (Weltlinie). Auf der Weltlinie lassen sich fünf verschiedene Gruppen von Ursächlichkeit unterscheiden: Beteilungs- und Erzeugungsursächlichkeit (zusammengefaßt als Exekutivätiologie), sowie Reaktiv-, Konsekutiv- und Konstitutivursächlichkeit (zusammengefaßt als Konsekutivätiologie). Exekutivätiologie liegt vor, wenn „die zeitliche Aufeinanderfolge der Zustände des einen Subjekts von einem anderen Subjekt (executor) verursacht und in diesem Sinne ausgeführt wird" (30). Von Konsekutivätiologie wird gesprochen, wenn nicht bloß eine zeitliche Aufeinanderfolge (consecutio temporalis), sondern auch eine ursächliche *Aus*einanderfolge (consecutio causalis) vorliegt, so daß der Zustand eines Systems Ursache des folgenden Zustandes *desselben* Systems ist. Die Thomasische Exekutivätiologie liegt nun in zwei Formen vor: die „logomorphe"

(platonisierende) Beteilungsätiologie und die „technomorphe" Erzeugungsätiologie. Diese Exekutivätiologie stellt nun nach M. das gerade Gegenteil der modernen Konsekutivätiologie dar, zu welcher vor allem die Entwicklungsursache gehört. Augustinus soll nun eine Mittelstellung zwischen alter Exekutiv- und neuer Konsekutivätiologie einnehmen. M. bezeichnet die Vorstellungen Augustins als „georgomorph" (vom Acker- und Gartenbau her genommen). „Es ist im Gegensatz zur (technomorphen) handwerklichen Erzeugung bäuerliche Züchtung. Sie setzt gewisse Subjekte, nämlich Samen, voraus, die mit Samengedanken beteilt sind, welche als leitende und treibende Kräfte die Entwicklung der Samen zum Samenprodukt verursachen. Züchtung besteht dann darin, daß ein anderes Subjekt, z. B. der Bauer, dem Samen die erforderlichen Entwicklungsbedingungen beistellt" (31). In der Beteilung der Samen mit Samengedanken findet M. Reste der logomorphen (platonisierenden) Beteilungsätiologie. Die georgomorphe Betreuungsätiologie ist Ersatz für die technomorphe Erzeugungsätiologie. So stellt Augustins Entwicklungsvorstellung eine Verbindung von Exekutivätiologie (Beteilen, Betreuen) und Konsekutivätiologie (Entwicklung) dar, die wertvolle Anknüpfungspunkte an die Vorstellungen unseres modernen Weltbildes bieten könnte.

Die folgenden vier Kap. des Werkes bauen nun auf diesen Vorstellungen auf und belegen sie in großer Breite durch zahlreiche Zitate. Im 1. Kap. werden nochmals die *Beteilungs- und Erzeugungsursächlichkeit* (also die beiden Formen der Exekutivätiologie) beschrieben, wie wir sie bei Thomas in einer bis heute nachwirkenden Weise vor uns haben. Anschließend (2. Kap.) wird die *Entwicklungsätiologie Augustins* ausführlich dargestellt, wobei immer wieder ihr untechnischer Charakter hervorgehoben wird. Folgende Themenkreise werden behandelt: Der Same nach St. Augustin (der sichtbare Same, die hypothetischen Ursamen, die Zusammensetzung der eigentlichen Samen, die Samenidee = ratio seminalis, der Zahlensatz der Samen), die individuelle Entwicklung des Samens zum Samenprodukt, die überindividuelle Entwicklung, die Ursächlichkeit Gottes an der Entwicklung. Als Ergebnis dieser Darlegungen dürfen wir folgendes feststellen (vgl. 109): Nach Augustinus müssen wir eine Zusammensetzung des Samens aus Samenkörper und Samenidee und eine dreifache Zusammensetzung des Samenkörpers annehmen. Letztere belegt M. mit den Begriffen: Elementation (Augustinus: textura elementorum), Numeration (Zahlenpartitur) und Organisation. Eigentliche Entwicklung kannte Augustinus nur im verhältnismäßig engen Rahmen der Art. M. spricht von Eidogenese, d. h. einer quantitativen und qualitativen Aufgliederung der Art in ihre Individuen (230). Aber Augustinus nahm außerdem eine Entwicklung von Ursamen aus den Elementen, von Urorganismen aus den Ursamen an. Im übrigen vertrat er aber die Artkonstanz als ein strenges Naturgesetz. Ja es gab in den Stammlinien der Natur nicht nur eine eigentliche Artkonstanz, sondern auch eine Konstanz dessen, was wir unterartliche Formen (Rassen) nennen. Augustinus sah in der Vererbung nur die Übermittlung des Gleichartigen von Individuum zu Individuum. Noch weniger ist bei ihm folgerichtig eine Entwicklung neuer Arten (Phylogenese) zu finden. Alle Arten sind im ersten Moment der Schöpfung von Gott (in einer Art Urwelt) erschaffen worden. Das, was im Sechstagewerk der Bibel nacheinander beschrieben wird, ist nach Augustinus in einem Moment erschaffen worden. „Es waren also alle Arten von Organismen, ja von Dingen bzw. die Numeration aller Arten und Dinge im ersten Moment angelegt. Ein zeitliches Nacheinander gab es unter diesen Dingarten nicht. Auch kein ursächliches Nacheinander gab es unter den Arten. Wohl war der formlose Stoff ursächliche Voraussetzung der gleichzeitig mit ihm entstandenen Dinge, z. B. der Elemente. Die Elemente Erde und Wasser waren wieder kausale Voraussetzungen für die gleichzeitig in ihnen angelegten Organismenarten. Diese waren ursächliche Voraussetzungen für die später (nicht in diesem Moment) aus ihnen entstehenden Ursamen und deren Samenprodukte, die Artindividuen. Aber nie und nirgends war eine Art die ursächliche Voraussetzung für eine andere. Ein kausales Verhältnis zwischen Art und Art kannte Augustin nicht" (185).

Im 3. Kap. sucht M. nun die *erzeugungsbiologische Umdeutung der Augustinischen Entwicklungslehre durch Thomas* darzustellen. Zunächst wird festgestellt, daß es eine Entwicklungslehre bei Thomas nicht gibt (267 ff.), ja daß er eine solche direkt ablehnt, auch in der Form von Augustinus. Nach M. tritt bei Thomas an die Stelle

der Entwicklungsbiologie Augustins eine Erzeugungsbiologie: „Nicht der Organismus war es, der sich aus innerer Kraft vom Samen zum Samenprodukt entwickelte, sondern äußere Faktoren waren es, die aus Samen Organismen machten. Es waren sachlich und formal die gleichen, die bei Augustin die äußere Betreuung des inneren Entwicklungsvorgangs leisten: Mikrokosmisch die Eltern und ihre Erzeugungsmittel, makrokosmisch die Geister, Gestirne und Elemente. Aber sie spielen kausal nicht wie bei Augustin die Rolle von äußeren Betreuern einer inneren Entwicklung. Sie waren im Gegenteil äußere Erzeuger dessen, was bei Augustin Produkt innerer Entwicklung war" (268). Der Bedeutungswechsel bezieht sich im einzelnen auf die Begriffe Samen, Samengedanke und korpulente Substanz, ferner auf eine Umdeutung der beteilenden und betreuenden Ursächlichkeit in eine erzeugende.

Das letzte Kap. gibt einen *Vergleich der Entwicklungslehre Augustins mit modernen Entwicklungsvorstellungen.* M. untersucht hier die Möglichkeit einer Verallgemeinerung der Augustinischen Entwicklungslehre.

Die ausführliche Darstellung der Entwicklungslehre des hl. Augustinus durch M. ist zugleich eine Darstellung seines naturwissenschaftlichen Weltbildes geworden. M. nennt sein Werk mit Recht „ein Stück weltbildvergleichender Augustinusforschung" (323). Man darf wohl dem Verfasser auch beipflichten, wenn er meint, daß die Leistung Augustins der inzwischen erkannten naturwissenschaftlichen Wahrheit näherkommt als die „heidnische" Erzeugungslehre des Aristoteles (323). Man kann es unter dieser Rücksicht bedauern, daß diese christliche Entwicklungslehre später dem alles beherrschenden Aristotelismus geopfert wurde.

Gerade wenn man das verdienstvolle Werk M.s studiert hat, bleibt doch der sicherlich auch sachbegründete Eindruck bestehen, daß das Entwicklungsproblem, wie es die moderne Naturwissenschaft uns stellt, weder von Augustinus noch von Thomas her (d. h. mit ihren Denkmitteln allein) vollgültig bewältigt werden kann. Es bedarf eines neuen naturphilosophischen Denkansatzes, um den man sich gerade in neuerer Zeit intensiv bemüht. Das gilt auch in eminenter Weise von dem Problemkreis „Schöpfung und Entwicklung".

Wenn wir auch den Grundgedanken M.s anerkennen, so scheinen doch die Akzente etwas zu scharf gesetzt und die Gegensätzlichkeiten zwischen Thomas und Augustinus zu einseitig herausgestellt. So sehr Thomas auch in seinen konkreten biologisch-medizinischen Vorstellungen unter dem Eindruck technomorpher Begriffe des Aristoteles steht, so ist doch sein gesamtes Philosophieren nicht einfachhin technomorph zu nennen. Ich erinnere nur an die aristotelisch-thomasische Lehre von den Wesensstufen des Lebendigen, die vom Begriff der Selbstbewegung (actio immanens) ausgeht (vgl. z. B. S. th. I q. 18 a. 1 und S. c. gent. 4, 11) und wertvolle Ansätze für eine Theorie der Entwicklung bietet. Das ließe sich noch für manchen anderen zentralen Gedanken erläutern. Zu beachten wäre ferner, was F. De Raedemaeker in einer Besprechung von M.s Werk geäußert hat (Bijdr. 18 [1957] 326): Es scheint uns, daß M. nicht genügend die „Denkniveaus" unterscheidet, auf denen sich Augustinus und Thomas bewegen. Thomas will eine vor allem philosophisch verantwortliche Interpretation der lebendigen Wesen geben. Augustinus dagegen scheint sich auf einer mehr empirischen und teilweise „mystischen" Ebene zu bewegen.

Diese kritischen Bemerkungen sollen in keiner Weise die wertvolle und anregende Arbeit des verdienstvollen Verfassers schmälern. Erst der Vergleich der verschiedenen Weltbilder läßt uns tiefer verstehen, aus welchen hintergründigen Voraussetzungen eine Zeit denkt und philosophiert. Zu diesen Erkenntnissen hat der Verfasser einen Beitrag geliefert, den niemand umgehen kann, wenn er über Augustinus und Thomas sich informieren will. A. Haas S. J.

Bopp, H., O.F.M., *Die sozialen Strömungen des modernen Katholizismus. Ein Beitrag zum Verständnis des heutigen Gesellschaftsbewußtseins* (Kirche und Volk, 17). gr. 8° (113 S.) Köln 1958, Amerikanisch-Ungarischer Verlag.

Eine recht brauchbare Übersicht über die sozialen Strömungen im katholischen Deutschland und Österreich und, soweit zu deren Verständnis erforderlich, auch in Belgien und Frankreich, wobei vor allem die Zeit vor dem ersten Weltkrieg gut dargestellt ist.

Obwohl manche kluge Bemerkung enthaltend und im allgemeinen vorsichtig ab-

gewogen, erscheint die Behandlung der späteren Zeit doch weniger gelungen. Auffallend, um nicht zu sagen: besorgniserregend ist die Hinneigung des Verfassers zur „Ganzheitlichkeit".

Wenn er von der „wohlwollenden Kritik" spricht, die Pius XI. an Mussolinis Korporativsystem geübt habe, so kann er sich dafür auf den Papst selbst berufen, der auf die äußerst heftige Reaktion Mussolinis erwiderte, er habe doch ‚un cenno benevolo' des faschistischen Systems gezeichnet. Wenn Verfasser aber sagt, der Papst habe „nur auszusetzen, 1. daß sich der Staat bei dieser Art berufsständischer Ordnung an die Stelle der Bürger setze, während er sich eigentlich (sic!) nur auf die notwendige und ausreichende Hilfsstellung (Subsidiarität) beschränken sollte, 2. die umfassende Bürokratisierung und Politisierung der Berufsstände" (23/24), so läßt sich doch überhaupt keine vernichtendere Kritik denken; nichtsdestoweniger war die Schilderung (‚cenno'), die der Papst von dieser auf den Kopf gestellten Berufsständischen Ordnung gab, seiner eigenen Meinung nach noch „wohlwollend"!

Der Universalismus Othmar Spanns, der doch logisch zwingend den persönlichen Gottesbegriff wie auch den Begriff der Schöpfung und der Erlösung im Sinne der christlichen Offenbarung ausschließt, wird der universalistisch-katholischen Richtung in Österreich zugerechnet (65 ff.); Spann und seine Schüler hätten es unternommen, *„mit wissenschaftlichem Rüstzeug* ... aus dem Universalismus eine neue *katholische Soziallehre* zu entwickeln" (70; Hervorhebung im Original)! — Wenn es heißt, der Tagungsbericht einer katholisch-soziologischen Tagung in München im März 1933 (habe) fest(gestellt), daß zwischen Solidarismus und Universalismus „nur theoretische Unterschiede, keine prinzipiell-weltanschauliche Gegnerschaft" bestünde (76), so wird dieses aus zweiter Hand geschöpfte Zitat wohl stimmen. Soweit der Spannsche Universalismus gemeint oder eingeschlossen sein sollte, wäre die Feststellung unzutreffend, wie denn auch Spann für seinen Teil es stets auf das entschiedenste *abgelehnt* hat, „die in der Enzyklika ‚Quadragesimo anno' ausgesprochenen Gedanken und Forderungen [wie auch andere kirchenamtliche Verlautbarungen zu sozialen Fragen!] als verpflichtende Norm anzuerkennen" (77).

Auch nationalsozialistische Einrichtungen wie Reichsnährstand werden befremdlich wohlwollend beurteilt.

Die Berichterstattung über den Solidarismus ist objektiv und im ganzen zuverlässig. Gelegentlich wird allerdings der irreführende Eindruck erweckt, der Solidarismus sei primär ein ethisches System (40); ebenso mißverständlich ist es, wenn auch nur in indirekter Rede von einem „Verzicht der Solidaristen auf Zuständereform" (76) zu sprechen, während doch die gewaltigen Änderungen, die vom Liberal-Kapitalismus zum „sozial temperierten Kapitalismus" (G. Briefs) geführt haben, von den Solidaristen nicht nur gefordert, sondern auch entscheidend gefördert worden sind. Besagt beispielsweise die noch unerfüllte Forderung nach breitester Eigentumsstreuung und denjenigen institutionellen Maßnahmen, die sie herbeizuführen geeignet sind, keine „Zuständereform"?

In ihrer Ausgewogenheit wohltuend ist die Behandlung des Volksvereins für das katholische Deutschland (54).

Zu dem, was sich seit 1945 zugetragen hat, wird manches kluge Wort gesagt. Die zitierten Quellen werden jedoch nicht immer zeitlich richtig eingesetzt; so führt Verfasser, wo er die Frage „christlicher Sozialismus" oder „Sozialismus aus christlicher Verantwortung" behandelt, einen längeren Text von mir aus 1932 an (90—91), der selbstverständlich nichts darüber aussagen kann, wie es um den Sozialismus in der Bundesrepublik steht. Bedauerlich ist die unbeanstandete Übernahme des Ausdrucks „Linkskatholizismus" (97 Anm. 106). Der französische Ausdruck ‚catholiques de gauche' bezeichnet sprachlich korrekt Katholiken, die sich zur *politischen* Linken bekennen. Der katholische Glaube hat nichts mit rechts und links zu tun. In der Weimarer Zeit war von den beiden fast ganz von Katholiken getragenen politischen Parteien die Deutsche Zentrumspartei eine Linkspartei, die Bayerische Volkspartei eine Rechtspartei. Politisch rechts und links sind vollziehbare Begriffe, katholisch rechts oder links ist ein Unbegriff.

Schade, daß die Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. nach der Ausgabe von Ulitzka (Ratibor 1934) zitiert werden, die heute kaum mehr aufzutreiben ist; *bessere* Ausgaben sind jederzeit erreichbar. O. v. Nell-Breuning S. J.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. *Bd. II: Barontus bis Cölestiner* (XVI u. 1256 Sp.). *Bd. III: Colet bis Faistenberger* (XVI u. 1344 Sp.) Freiburg i. Br. 1958 bzw. 1959, Herder. Ln. 77.— DM; Hlbled. 86.— DM.

Die wohlwollende Aufnahme des 1. Bandes der Neuauflage des Lexikons für Theologie und Kirche (vgl. Schol. 33 [1958] 263—265) hat gezeigt, daß die Herausgeber mit ihren methodischen Neuerungen recht hatten. Die nachdrücklichere Herausstellung der dogmatischen und bibeltheologischen Artikel einerseits und die Straffung der bloß historisch-berichtenden Artikel andererseits hat sich bewährt. Ebenso hat man die stärkere Einbeziehung philosophischer und religionskundlicher Stichworte dankbar vermerkt. Wer die vorliegenden beiden neuen Bände durchliest, kann nur staunen über die Fülle des Gebotenen. Dadurch, daß die größeren Artikel je nach ihren verschiedenen Aspekten auf entsprechende Spezialisten verteilt sind, wird Gewähr gegeben, daß wirklich der neueste Stand der Forschung geboten wird. Im Unterschied zum 1. Band halten sich auch die Grundsatzartikel in einem für ein Lexikon nun einmal begrenzten Rahmen. Dafür sind, wie es scheint, die bibliographischen Angaben am Schluß der einzelnen Artikel ausführlicher geworden. Die Heranziehung von evangelischen Theologen für wichtigere Stichworte, welche Fragen der protestantischen Theologie behandeln, zeugt ebensosehr von dem Bemühen um Objektivität wie von der ökumenischen Aufgeschlossenheit. In den Bibliographien ist selbstverständlich auch die nichtkatholische Literatur vermerkt. Ebenso bemühen sich die Herausgeber darum, auch Religionswissenschaft und -kunde zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Wenn wir aus der Fülle des Gebotenen einiges herausheben dürfen, dann ist an erster Stelle auf die mit „Bibel" zusammenhängenden Stichworte zu verweisen. Schon der bedeutend größere Raum, der im Unterschied zur 1. Aufl. diesen Fragen zuerteilt wird (114 gegen 62 Spalten!), spricht für sich. Das Stichwort „Bibel" bietet nun auch einen Abschnitt über die liturgische und volkskundliche Rolle der Bibel; „Bibelarchiv" ist zu einem selbständigen Artikel geworden. „Bibelausgaben" ist, entsprechend den inzwischen gewonnenen Forschungsergebnissen, stark erweitert. Neu ist das Stichwort „Bibelbewegung", während der alte Artikel „Bibelfreunde" fallen konnte. Neu ist auch „Bibelgriechisch", und „Bibelhandschriften" ist stark erweitert; die beigegebenen 13 Proben von wichtigeren Handschriften sind ausgezeichnet. Sehr dankenswert ist der neu eingefügte Artikel „Bibelkommentare", der eine fast vollständige Übersicht über die katholischen wie nichtkatholischen Kommentare bringt. Besonderes Interesse wird der große Artikel „Bibelübersetzungen" finden, der weit über das in der früheren Auflage Gebotene hinausgeht; auch die wichtige Entdeckung des spanischen Theologen A. Diez Macho bzgl. des palästinensischen Targums ist schon eingearbeitet. Neu sind wieder die Stichworte „Bibelunterricht" und (besonders willkommen) „Bibelzeitschriften", ebenso „Biblische Ethik". Der Artikel „Biblische Theologie" ist von 2 auf 12 Spalten angewachsen. Alles in allem — ein imponierender Beweis, wie sehr die heutige katholische Theologie die Bibel ernst nimmt.

Von den übrigen Stichworten seien nur einige hervorgehoben: „Basileia" faßt sehr gut den gegenwärtigen Stand der Reich-Gottes-Theologie zusammen, ohne die offenen Fragen zu verharmlosen. „Befindlichkeit" zeigt, daß das von M. Heidegger Gemeinte auch theologisch relevant ist. „Begegnung der Geschlechter" gibt sowohl in der Schilderung der heutigen Situation wie in der Darlegung der Grundsätze eine klare Orientierung. Die Artikel „Beichte", „Beichtgeheimnis", „Bußdisziplin" und „Bußsakrament" bieten dem Theologen wie dem Seelsorger eine Fülle von wesentlichen Erkenntnissen und Anregungen. Das gleiche gilt von Artikeln wie „Christentum", „Christologie" usf.

Aus dem 3. Band heben wir nur einige Stichworte hervor, welche den Fortschritt über die frühere Auflage zeigen. „Credere Deum, Deo, in Deum" weist auf die für das katholische Glaubensverständnis wesentliche objektive Struktur des Glaubensaktes hin. „Dasein" und „Daseinsanalyse" u. a. m. bezeugen die Offenheit des Lexikons für die aktuellen Probleme. Der Artikel „Deutschland" bringt u. a. eine überdenkenswerte Statistik der deutschen Ordensgenossenschaften zwischen 1930 und 1949. „Dialektische Theologie" enthält einen umfassenden Überblick über Werden und Krise dieser wichtigen Phase der neueren protestantischen Theologie.

Daß die Stichworte „Dogma", „Dogmatik" und „Dogmenentwicklung" u. ä. m. sehr ausführlich behandelt sind, versteht sich von selbst.

Zum Schluß sei dem Redaktionsstab für die ausgezeichnete technische Gestaltung der Bände ein Lob gesagt. Druckfehler sind äußerst selten (II, 34 muß es jeweils heißen „Mendieta"); das Druckbild ist trotz der Konzentration sehr abwechslungsreich. Die katholische Wissenschaft darf auf das Werk mit Recht stolz sein.

H. Bacht S. J.

Individuum und Gemeinschaft in der Bibel:

De Fraine, J., S. J., *Adam et son lignage. Études sur la notion de „personnalité corporative" dans la Bible* (Museum Lessianum, section bibl., 2). 8° (319 S.) Bruges 1959, Desclée de Brouwer. 180.— Fr. — Scharbert, J., *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt.* Bd. 1: Väterfluch und Vätersegen (Bonner Biblische Beiträge, 14). gr. 8° (XIII u. 293 S.) Bonn 1958, Hanstein. 32.— DM.

Beide Autoren bemühen sich um das gleiche schwierige Problem des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft in der Bibel. Bekanntlich geht es dabei nicht um die Frage der beiderseitigen Rechte und Pflichten, sondern um die Aufhellung der den biblischen Autoren eigenen Auffassung der wechselseitigen schicksalsmäßigen und vielleicht auch seinsmäßigen Verflochtenheit beider. Man hat das Problem seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts vielfach unter den im Sinne einer Alternative verstandenen Stichworten Kollektivismus und Individualismus betrachtet und zu lösen versucht, wobei dann meist ein Übergang vom Kollektiv- zum Individualdenken um die Zeit des Jeremias und Ezechiel konstatiert und als entscheidender Wendepunkt im israelitischen Denken gewertet wurde. Es ist ein Grundzug beider vorliegender Arbeiten, daß sie ein solches Entweder-Oder und damit jene umwälzende Zäsur in der Entwicklung der israelitischen Mentalität ablehnen. Sie sehen vielmehr die richtige Deutung der biblischen Aussagen bis ins NT hinein in einem sehr starken und für uns oft fremdartigen Zueinander und Ineinander von Einzelperson und Gemeinschaft. Ob dafür die Bezeichnung „personnalité corporative" oder „Solidarität in Segen und Fluch" gewählt wird, ist für diesen Grundtenor der Lösung nicht wichtig, kennzeichnet allerdings auch schon die besondere Blickrichtung jedes Autors und bestimmte Nuancierungen seiner Antwort.

Die vorliegenden Studien sind keineswegs die ersten, die die Lösung des Problems in dieser Richtung sehen. Vor allem hat H. W. Robinson seit 1911 bereits in vielen Einzelarbeiten den Begriff der „corporate personality" entwickelt und zur Deutung biblischer Gegebenheiten immer wieder angewandt. *De Fraine* übernimmt von ihm diesen Begriff als Schlüsselwort seiner ganzen Studie. Insofern bietet er keine neue Formel zur Lösung des Problems, wenn er auch Robinsons Begriff der corporate personality ein wenig modifiziert in Richtung auf eine stärkere Akzentuierung der Bedeutung der Einzelperson. Der eigentliche Sinn und Wert der fleißigen Arbeit von de Fraine liegt darin, daß sie diesen so modifizierten Begriff der personnalité corporative durch die ganze Bibel unter den verschiedensten Aspekten als zugrunde liegend und dementsprechend als besonders fruchtbar für die richtige Deutung vieler biblischer Aussagen erweisen will.

Fr. entwickelt deshalb zunächst in einem ersten systematischen Kapitel (11 bis 41) die charakteristischen Merkmale einer personnalité corporative im Anschluß an Robinson. Der Begriff meint genau das, was das Doppelwort besagt: etwas, das in irgendeiner realen Weise zugleich Einzelperson und Korporation, Gruppe, Kollektiv ist. Primär wird so etwas von bestimmten Individuen ausgesagt, die reale Einzelpersonen sind, aber doch auch real, zumindest in ihrem schicksalbestimmenden Handeln und Erleben, eine ganze Gemeinschaft in sich beschließen. Sekundär wird auch eine Gemeinschaft so charakterisiert, die ein einziges Ich wird, so sehr, daß nicht nur ein besonders Bevollmächtigter, sondern jedes beliebige Mitglied für das Ganze handeln kann bzw. tatsächlich handelt. Da eine solche Korporativpersönlichkeit, die mit dem modernen Begriff einer „juristischen Person" nichts zu tun hat, stets eine Einheit und eine Vielheit zugleich in sich enthält, ist es verständlich, daß ganz beliebig und rasch wechselnd der Singular- und der Pluralaspekt in den Vordergrund treten kann,

auch im sprachlichen Ausdruck. Die Korporativpersönlichkeit steht einem echten Individualdenken nicht im Wege; sie kann Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eins umfassen.

Dieses in der theoretischen Beschreibung etwas mysteriös anmutende Gebilde wird anschaulicher, wenn de Fraine es nun in den weiteren Teilen seines Buches an biblischen Gegebenheiten und Formulierungen demonstriert. Im Kap. 2 (43—112) werden zunächst die verschiedenen allgemeinen Themenkreise des AT vorgeführt, bei denen sich aus Stil und Inhalt der biblischen Aussagen ergeben soll, daß die Idee einer Korporativpersönlichkeit zugrunde liegt. Vom Individuum ausgehend sind es etwa die Themen: Familienvater und sein Haus — Einfluß des Chefs eines Clans (Vater im weiteren Sinn) auf die zu ihm gehörige Gruppe im Guten und Bösen — Stammvater und seine Nachkommenschaft — Einfluß der Vorfahren (Stammväter im weiteren Sinn) auf die Nachfahren im Guten und Bösen. Vom Kollektiv ausgehend: Identität von Stammesname und Personenname — Personifikation des Volkes — das „Du" im Gesetz. Kap. 3 (113—192) greift einige besonders diskutierte Einzelprobleme des AT heraus, die nach Meinung von Fr. durch die Idee einer personnalité corporative einer besseren Lösung und einem tieferen Verständnis zugeführt werden können: Adam — König — Prophet — Gottesknecht — Menschensohn — das „Ich" in den Psalmen. Kap. 4 (193—225) behandelt das NT, zunächst sehr kurz die gleichen allgemeinen Themen wie beim AT, dann gesondert die Texte vom corpus Christi mysticum.

Fr. hat sowohl die Bibel wie die einschlägige Literatur sehr gründlich durchmustert und viel Material zusammengetragen. Die zum guten Teil nur Literaturhinweise enthaltenden Anmerkungen am Schluß des Buches füllen 60 Seiten, der Schriftstellenindex 19 Seiten. Es geht dem Verfasser offenbar darum, einen Gesamteindruck davon zu geben, was der von ihm propagierte Begriff für das Verständnis der ganzen Bibel bedeutet, um ihn dadurch zugleich virtuell zu legitimieren. Dabei darf man allerdings zwei Mängel nicht verschweigen: Einmal wird besonders bei den allgemeinen Themata mehr eine Menge von Textstellen aneinandergereiht als eine Textanalyse geboten. Man hätte vor allem gewünscht, daß solche Stellen besonders markiert und genau geprüft worden wären, die eindeutig eine Form von Gemeinschaftsdenken verraten, die uns modernen Menschen fremd ist. Denn es ist kein Zweifel, daß sehr viele der angeführten Texte sehr gut und ausreichend mit den auch uns geläufigen soziologischen Kategorien (plus den üblichen literarischen Personifikationen) verstanden werden können, ohne daß eigens eine „personnalité corporative" dafür bemüht werden muß. Das Zweite hängt mit dieser mehr extensiven als intensiven Schriftverwertung zusammen: Nirgends wird bei den angeführten Texten wieder auf die verschiedenen im 1. Kap. aufgestellten Charakteristika einer Korporativpersönlichkeit zurückgegriffen und ihr Vorhandensein im einzelnen klar aufgewiesen. So bleibt der Begriff nach wie vor recht vage, und es ist auch dem Verfasser offenbar nicht exakt formulierbar, wie weit nun Individuum und Gruppe tatsächlich ineinander übergehen. Was er eindeutig ausspricht, ist eine „solidarité profonde" (passim); dazu wird öfters vorsichtig und zögernd von einer „identité", „identité fonctionelle", „identification dynamique" und ähnlichem gesprochen; aber es bleibt unsicher, wie weit wirkliche Identität behauptet werden soll. Offenbar ist sie auch nicht überall gleich, und es bedürfte einer eingehenderen Prüfung, ob und inwieweit der Begriff der personnalité corporative, angewandt auf eine natürliche Familiengemeinschaft und etwa auf das corpus Christi des Apostels Paulus, noch derselbe ist. Gewiß aber hat de Fraine durch seinen reichhaltigen Überblick sehr gute Anregung zu solch genauerer Sondierung gegeben. —

Zweifellos darf die gründliche Arbeit von *Scharbert* schon zu solchen schärfer zupackenden Sondierungen gezählt werden. Sie ist der 1. Band einer Trilogie über das Problem Individuum und Gemeinschaft, allein im AT. Die beiden weiteren sollen behandeln „Solidarität zwischen Mittler (König, Priester, Prophet, Fürbitter) und Volk" und „Solidarität zwischen Individuum (einfacher Sünder oder Frommer) und Volk und zwischen Individuen untereinander" (22 f).

Diese weiträumige Planung gibt Sch. zunächst die Möglichkeit, die verschiedenen Situationen im AT genauer zu analysieren; dabei kommen durchaus neue Gesichtspunkte ans Licht, die die Antwort merklich modifizieren. Sodann kann Sch. auch das

Solidaritätsdenken der den Israeliten benachbarten oder verwandten Völker vergleichend heranziehen. So finden sich im vorliegenden Band nach einer in die Problemstellung und die bisherige Forschung einführenden „Einleitung" (1—23) zunächst zwei große Abschnitte über „Solidarität zwischen Vätern und Söhnen im alten Orient" (24—71) und über „Solidarität des Clans bei den Nomaden der Syrisch-Arabischen Wüste" (72—112; — hier ist Sch. naturgemäß auf neuzeitliches Material angewiesen). Dann erst folgt die Untersuchung des atl Materials in 16 Kapiteln (113—248), die teils nach sachlichen Gesichtspunkten (z. B. Sippenhaftung im Recht; Fluchworte und Segenssprüche), meist aber nach literarischen Einheiten des AT (JE, P, D, dtn und chron Geschichtswerk, Propheten bis Jer, Jer und Ez, Dtjes und nachexilische Propheten, Weisheitsliteratur, Psalmen und Gebete) gegliedert sind. Der letzte große Abschnitt stellt die „Ergebnisse" (249—277) für den Alten Orient und Israel übersichtlich nebeneinander. Dabei zeigen sich recht beachtliche Besonderheiten des israelitischen Solidaritätsdenkens, vor allem im religiösen Raum. So findet sich z. B. die Stammvaterideologie nicht bei den altorientalischen Kulturvölkern, und bei den Beduinen nur im irdisch-profanen Bereich. Es fehlt ihnen aber die Konzeption einer vom Stammvater ausgehenden und verursachten Segens- und Fluchgeschichte des ganzen Stammes oder gar der Menschheit (263). Ebenso fehlt „ein nationales Schuldbekenntnis in der Wir-Form, in dem das Volk eine Reue über eigene und der Väter Sünden andeuten würde" (270).

Um den Umfang der in diesem Band behandelten Themen richtig zu erkennen, muß man die Begriffe seines Titels im weitesten Sinn verstehen. Es geht nicht bloß um die Wirksamkeit von formellen Fluchworten und Segenssprüchen, sondern um die Solidarität in jeglichem Heil und Unheil —, und das nicht bloß zwischen Vätern und Söhnen im Sinne einer Familie oder kleinen Sippe, sondern ebenso zwischen Stammvätern und allen Nachkommen, zwischen Vorfahren und späteren Generationen eines Volkes, innerhalb einer Dynastie usw. „Vätersegen" kann sodann ein Segen sein, den der „Vater" erhält und der automatisch auch auf seine „Söhne" weiterwirkt, er kann aber auch den Segen bedeuten, den der „Vater" ausdrücklich und bewußt für seine „Söhne" vermittelt, etwa durch Fürbitte, und durch Segenserteilung weitergibt. Die begriffliche Scheidung ist hier von Sch. nicht immer so deutlich markiert, wie man es wohl wünschen möchte. Tatsächlich könnte der Zusatz „in Segen und Fluch" im Titel ruhig wegfallen; aber wichtig ist zu beachten, daß Sch. mit der Formulierung des Themas als „Solidarität" mehr im Bereich der erfahrbaren und belegbaren Schicksals- und evtl. Willensgemeinsamkeit bleibt, während Fr. mit der „personnalité corporative" gleich eine in ontologische Ordnungen hineinweisende fiktive soziologische Figur einführt. So wirkt die Studie von Sch. in ihrer ganzen Ausrichtung nüchterner.

Für die Grundrichtung der Lösungen, die Sch. anstrebt, scheinen zwei Züge charakteristisch. Einmal zieht er recht oft und stark den von dem Rechtsforscher D. Daube entwickelten Begriff des ruler-punishment bzw. ruler-reward heran. Dieser besagt, daß ein Herrscher — und entsprechend im kleineren soziologischen Raum der Vater — als solcher an seinem Volk bzw. Familie gestraft oder belohnt wird. Dem liegt nicht eigentlich die Vorstellung einer Solidarität zugrunde, die der Ausdruck einer Schicksalsgemeinschaft von mehreren Personen ist, sondern die Vorstellung, daß das Volk bzw. die Familienangehörigen Eigentum der an der Spitze stehenden Vollperson ist. Diese wird an ihrem „Personal"-besitz bestraft bzw. belohnt. Diese Vorstellung herrscht nicht bloß vielfach im juristischen Bereich, sondern zweifellos auch nicht selten im religiösen, wenn hier auch die Grenze zu einer echten personalen Solidarität schwer zu ziehen ist. Das zweite typische Element scheint mir zu sein, daß Sch. zur Erklärung der objektiven Schicksalssolidarität sehr stark auf ein vorausliegendes „subjektives Solidaritätsbewußtsein" (162 u. ö.) und eine daraus resultierende „Gesinnungssolidarität" (162 u. ö.) zurückgreift (die beiden letzten Begriffe hängen eng zusammen, sind aber nicht identisch; Sch. hält sie nicht immer klar auseinander). Diese Gesinnungssolidarität stellt ein Erklärungselement dar, das in ganz andere Richtung weist als die Korporativpersönlichkeit; sie weist auf eine mehr bewußte geistige Ebene. Sie ist „das gemeinsame seelisch-geistige Gepräge der zu einer Gemeinschaft verbundenen Personen" (10). Diese Gesinnungssolidarität, die in einer gleichartigen geistig-sittlichen Haltung von „Vätern und Söhnen" besteht und zu gleichartigem moralischem Verhalten führt, wird nach Sch. schon von den ältesten

Erzählern (JE) als ein „konstitutives Element" (174) für das Weiterwirken von Segen und Fluch in der Heilsgeschichte betrachtet. Sicher eindeutiger ist es in den Aussagen der Propheten über die moralische Gleichartigkeit von „Vätern und Söhnen" vorhanden und in den Kollektiv-Schuldbekenntnissen späterer Beter. Im ganzen freilich glaube ich, daß dieser unserem Denken gut eingängige Weg der rationalen Begründung der Schicksalssolidarität aus der moralischen Solidarität von Sch. zu sehr in Anspruch genommen wird. Im Grunde sind ja beide genannten Wege zur Erklärung der Schicksalssolidarität: nämlich die Reduktion auf eine Gesinnungs- und Verhaltensgleichheit (nicht als einziges einfließendes Element!), wie auch die Reduktion der sekundär betroffenen Personen zu „Personal" für uns rational recht gut zu bewältigen. Aber es scheint doch in den atl Gegebenheiten noch eine gute Schicht von rational nicht Auflösbarem zu geben, für das der Begriff der personnalité corporative vorerst als geeignetere Formel stehen mag. Aber gewiß wird man die beiden folgenden Bände von Sch. abwarten müssen, um über die Gesamtkonzeption seiner Lösung urteilen zu können. J. Haspecker S. J.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von *G. Kittel*, hrsg. von *G. Friedrich*. Bd. 6. Lex. 8° (VIII und 1004 S.) Stuttgart 1959, Kohlhammer. 81.— DM.

Nach 5 Jahren liegt nunmehr der 6. Bd. dieses schon fast unentbehrlich gewordenen biblischen Nachschlagewerkes vor. Er umfaßt die Stichworte πείθω — ῥύομαι und damit eine Reihe von Wortgruppen, die für die biblische Theologie von der größten Bedeutung sind. Hierher gehört die von *O. Cullmann* bearbeitete Wortgruppe πέτρα, Πέτρος, Κηφᾶς (94—112). Der Verfasser zeigt, daß πέτρα im Unterschied zu πέτρος immer den gewachsenen Felsen bezeichnet, daß aber in dem Logion Mt 16, 17 ff. auf Grund des aramäischen Hintergrundes „keipha'" Πέτρος sicher mit πέτρα identisch ist, so daß Petrus hier als das Fundament der von Christus auf seiner Person (nicht auf seinem Glauben) zu errichtenden Kirche aufgefaßt wird. „Es bezeichnet als eminent historische Größe die Einzigartigkeit sowohl des Apostolats als auch der Stellung, die Petrus in ihm einnimmt" (98). Es geht nach C. nicht an, in dem Logion, das zwar bei Mk und Lk fehlt, ein kirchliches Sonderinteresse des Matthäus für Petrus zu postulieren, da Lk 22, 31 f. und Jo 1, 42; 20, 1—10; 21 dieselbe Vorrangstellung des Petrus zum Ausdruck kommt. Wahrscheinlich stehe das Logion aber bei Mt nicht in seinem ursprünglichen Zusammenhang. Hier sei die sehr beachtliche Hypothese von *B. Willaert*, La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession du Pierre chez les Synoptiques: EphThLov 32 (1956) 24—25 (Schol 32 [1957] 284 f.) erwähnt, der zu einem ähnlichen Ergebnis kommt. Nach ihm ist allerdings umgekehrt die Leidensvorhersage und die Zurechtweisung des Petrus wohl schon in der Vorlage des Mt und Mk aus der Einleitung in die Leidensgeschichte hier in die „Kirchenrede" eingefügt worden. Wenn C. auf Grund von Mt 16, 17 ff. den Primat des Petrus zwar anerkennt, aber darin keinen Hinweis auf Nachfolger findet, weil nach ihm die Apostel (Eph 2, 20; Apk 21, 14) das einmalige Fundament sind, auf dem die Gemeinde gebaut ist, und unter ihnen Petrus als der erste und vornehmste gilt (108 f.), kann diese Beschränkung auf Grund des Bildes vom Fundament allein schwerlich ausgeschlossen werden, da in einem rabbinischen Analogon Abraham ein Felsen genannt wird, auf dem Gott die Welt bauen und gründen wollte. Aber das Bild von den Schlüsseln und der Binde- und Lösegewalt in Verbindung mit der Beständigkeit der Kirche und dem Selbstverständnis der alten Kirche rechtfertigt die katholische Deutung. Daß der Primat nach Apg 15 und Gal 2, 11—14 von Petrus an Jakobus übergegangen sei, der Petrus mit der judenchristlichen Mission beauftragt habe (110), ist ebenfalls eine unbegründete Deutung dieser Stellen; denn auf dem Apostelkonzil (Apg 15) hat Petrus das entscheidende Wort gesprochen, und die anderen, einschließlich Jakobus als der derzeitige Leiter der Kirche von Jerusalem, stimmen zu. Übrigens sieht C. in 1 Petr 5, 13 den römischen Aufenthalt des Petrus und 1 Clem 5 und Ignatius, Röm 4, 3, sein römisches Martyrium bezeugt, wenn nach ihm auch auf Grund der Ausgrabungen unter St. Peter das Petrusgrab nicht identifiziert werden kann (112).

Von großer Bedeutung ist der Artikel über die Wortgruppe πιστεύω, πίστις usw. v. *R. Bultmann* und *A. Weiser* (174—230). Das reiche Belegmaterial aus dem pro-

fanen und biblischen Sprachgebrauch zeigt, daß πιστεύειν wie das hebräische Hiphil von 'aman zunächst gegenüber einem Wort, einem Bericht, einer Kunde ein Erkennen und ein Fürwahrhalten der berichteten Sache bedeutet, zugleich aber auch ein dieser Sache entsprechendes Verhalten miteinschließt. Gegenüber Menschen und analog gegenüber Gott trete mehr die gesamte Grundhaltung im Sinne von „trauen" hervor (186 f.). Jedenfalls hat das Wort nach B. im hellenistischen Sprachgebrauch weithin die Bedeutung von „Sich-verlassen-auf" einen Gottesspruch und im Sinne von Überzeugung auch die Existenz der Gottheit zum Objekt; denn jede Missionspredigt (nicht nur die christliche) fordere „Glauben" an die in ihr verkündete Gottheit (178 ff.). Nach *Weiser*, der die Bedeutung der Wortgruppe im AT untersucht, bezeichnet πιστεύειν bzw. das entsprechende Hiphil von 'aman im AT allgemein „Gott als Gott restlos ernst nehmen", d. h. „Fürwahrhalten seiner Offenbarung", Anerkennung der Forderung und Gehorsam bei einer Forderung, einem Befehl, einem Gebot Gottes, und schließlich Anerkennung der Verheißung und der Macht Gottes, sie zu verwirklichen. So besagt Glauben im Sinne des AT eine Gottesbeziehung, die den ganzen Menschen in der Gesamtheit seines äußeren Verhaltens und seines Innenlebens umfaßt (188), und ist in diesem Sinne schon früh der Ausdruck des in der Bundestradition gepflegten spezifisch alttestamentlichen Gottesverhältnisses in der Beziehung von Jahve-Israel geworden (197).

Bultmann untersucht den Glaubensbegriff im Judentum und im Neuen Testament. Er muß zugeben, daß im Judentum das wesenhaft zum Glauben gehörende Fürwahrhalten, dessen Gegenstand ursprünglich Gottes Worte und Verheißungen sind, in der Auseinandersetzung mit fremden Religionen und in der Propaganda eine besondere Bedeutung gewinnt: Der Glaube an Gott wird zum monotheistischen Bekenntnis (200). Nach ihm hat der Glaube damit den Charakter der jeweiligen Entscheidung in der geschichtlichen Situation verloren und stellt sich dadurch als etwas Zuständliches dar, als die Form des Bewußtseins, die sich aus dem Eingang der Schriftlehre in dasselbe ergibt (201). Aber ruft nicht das in der Schrift dem Menschen begegnende Gotteswort ihn je und je in die Glaubensentscheidung, da er ja auch ihm gegenüber den Glauben verweigern kann, wie die Erfahrung zeigt?

Der gemeinsame Sprachgebrauch des AT und des Judentums wirkt nach B. auch im NT nach. Auch hier ist vom Vertrauen auf Gott relativ selten die Rede im Verhältnis zu „Glauben schenken" und den Worten Gottes gehorchen (205 f.), wenn auch der Glaube an Gottes Verheißung, z. B. Hebr 11, zugleich Hoffnung ist (207). Mit Recht wird gesagt, daß πιστεύειν εἰς Χριστόν wie das alttestamentliche πιστεύειν εἰς θεόν ein persönliches Verhältnis bezeichnet, aber mit welchem Recht wird im Unterschied zu dem alttestamentlichen Glauben an Gott behauptet, daß der Glaube an Christus nicht Gehorsam gegen einen schon *bekannten* Herrn ist, sondern die Existenz dieses Herrn erst im Glauben erkannt und bekannt wird (212)? Setzt nicht auch der Glaube an Christus ebenso notwendig die Erkenntnis der „praeambula fidei" voraus wie der Glaube an Gott im AT? Und dazu gehört auch die dem Glauben vorausgehende Erkenntnis, daß Christus sich nicht nur als Gottes Gesandten bekannt, sondern sich auch als solchen vor allem durch seine Auferstehung ausgewiesen hat. Wer allerdings, wie B., in den Wunderberichten der Evangelien, einschließlich der Auferstehung Christi, keine objektiven Tatsachen, sondern nur mythologische Ausdrucksweisen sieht, kann sie nicht als zuverlässige σημεῖα werten. Aber mit welchem Recht wird gesagt, daß auch bei Johannes die σημεῖα Christi keine eindeutige Legitimation seien, die den Forderungen der Welt entspreche (227)? Der Verf. muß selbst zugeben, daß Johannes nicht nur von einem πιστεύειν καὶ γινώσκειν spricht, sondern auch die umgekehrte Reihenfolge γινώσκειν καὶ πιστεύειν kennt (Jo 16, 30; 17. 8; 1 Jo 4, 16), also ein Glauben, das ein Erkennen voraussetzt (229).

B. hält zwar an der protestantischen Auffassung fest, daß dem Glauben nach Paulus die Gerechtigkeit geschenkt wird, gibt jedoch auf Grund des Schriftbefundes zu, daß der Glaube die schlechthinnige Hingabe des Menschen an Gott ist. Daß der Mensch sich zu dieser Hingabe nicht etwa von sich aus entschließen kann, sondern daß sie nur Antwort auf Gottes Tat ist, also in diesem Sinne nicht in der Sphäre der Werke bleibt (221), kann man auch vom katholischen Standpunkt unterschreiben, nach dem der Mensch ohne die zuvorkommende Gnade nichts tun kann, das positiv zur Rechtfertigung beiträgt. Daß damit aber die Bedeutung der Werke

für die Rechtfertigung nicht schlechthin ausgeschlossen ist, wird sachlich auch von B. zugegeben, wenn er fortfährt: „Ebenso deutlich ist aber auch, daß diese Hingabe eine Bewegung des Willens ist, und zwar die radikale Entscheidung des Willens, in der sich der Mensch selbst preisgibt. So sei der Glaube Tat im eminentesten Sinne (221). Soll diese radikale Entscheidung des Willens nur das Werk der Gnade und nicht gleichzeitig eine freie Mitwirkung mit der Gnade sein, sieht man nicht ein, wie der Verf. dann noch an einer schlechthinnigen Prädestination vorbeikommt, die auch er ablehnt. Eine solche Prädestination hebt aber die wahre Willensfreiheit auf. Außerdem hängt der Glaube als radikale Preisgabe des Menschen an Gott und Christus nicht vom Willen allein, sondern auch von der Vernunft ab, denn der neutestamentliche Glaube ist ja auch nach B. in erster Linie ein Fürwahrhalten, also ein Verstandesakt.

Nimmt man das biblische πιστεύειν εἰς θεόν und πιστεύειν εἰς Χριστόν wirklich ernst, dann schließt es sowohl die Anerkennung der göttlichen Botschaft und den Gehorsam ihr gegenüber ein und damit sowohl die Anerkennung Gottes bzw. Christi, wie das Bekenntnis zu ihnen im Glauben und im Leben nach diesem Glauben. Versteht man den Glauben in diesem umfassenden biblischen Sinne, dann ist es richtig, daß der Glaube *allein* rechtfertigt, weil er die von Gott verlangten Werke, einschließlich des Empfanges der Taufe, einschließt und in dieser Gesamtheit das Werk der Gnade ist, mit der der Mensch frei mitwirkt, während er ihr auch widerstehen könnte.

Sehr wertvoll sind die Ausführungen von *G. Delling* zu der Wortgruppe πλήρης usw. (283—309), wo vor allem die Bedeutung von πλήρωμα an den verschiedenen Stellen des NT herausgearbeitet wird.

Fast zu einer Monographie hat sich der Artikel über πνεῦμα ausgewachsen (330—453). Über die Etymologie des Wortes und seine Bedeutung im Griechischen außerhalb der Bibel handelt *H. Kleinknecht*. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es im Unterschied zum NT im Profangriechischen nie etwas rein Geistiges, sondern wesenhaft etwas Materialistisch-Vitalistisches bezeichnet, ob es nun physiologisch-kosmisch, oder mantisch-enthusiastisch oder zuletzt auch spirituell gefaßt wird, und daß der Gott, der dahintersteht, jeweils „ein ganz anderer" ist (355 ff.). Über den Geist im AT, in der LXX und im hellenistischen Judentum als Geist des Menschen und als Geist Gottes handeln *F. Baumgärtel* und *W. Bieder* (357—373). Mag Israel mit seinem „ruach"-Glauben wurzelhaft in seine Umwelt eingebettet sein, hat doch seine klassische Prophetie den „ruach"-Gedanken dieser Umwelt enthoben. Sie hat die göttliche „ruach" aus der religiös-ethischen Neutralität herausgenommen und hat sie begriffen als die zielstrebige Willenswirkung der personhaften Gottesmacht ... So kann „ruach Jahve" geradezu als Ausdruck für Gottes innerstes Wesen gelten und für seine Gegenwärtigkeit (365).

„Ruach" im palästinischen Judentum untersucht *E. Sjöberg* (373—387). Seine Bedeutung stimmt mit dem AT darin überein, daß Gott und sein Geist dem Menschen gegenüberstehen, — das gilt auch noch in den Rollen von Qumran (387 bis 390), während der Geist in der Gnosis zum pneumatischen Selbst wird, wie *E. Schweizer* (387—394) zeigt, der anschließend die neutestamentliche Anschauung vom Geist untersucht (394—453). Diese ist, wie es nicht anders zu erwarten war, vor allem von der alttestamentlichen her bedingt, aber doch auch vom Hellenismus beeinflußt. Er meint, in Apg 8, 14—17 sei keine Bindung der Geistmitteilung an die apostolische Handauflegung im Sinne des Frühkatholizismus zu sehen, da diese Stelle singulär sei (412). Aber die anderen Beispiele außerordentlicher Geistmitteilung in der Apg schließen nicht aus, daß nach der Überzeugung des Urchristentums die apostolische Handauflegung der gewöhnliche Weg war, wie aus der Handlungsweise der Apostel nach Apg 8, 14—17 doch wohl klar hervorgeht. — 2 Kor 3, 17 ist nach Sch. gesagt, daß der erhöhte Christus das πνεῦμα ist und daß die Hinwendung zu ihm die Einfügung in den Bereich des πνεῦμα bedeutet (416). Daß Jesus erst durch die Erhöhung bei der Auferstehung zum Gottessohn eingesetzt worden ist, wie der Verf. (415) meint, folgt weder aus Apg 13, 33 noch aus Apg 2, 36, wo es nur heißt, daß er als Gottmensch zum Herrn bestellt ist, wie ja auch Paulus 1 Kor 15, 20—28 ausführt.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Besprechung auch nur einen Überblick zu geben über die Fülle der Gesichtspunkte, unter denen das πνεῦμα im NT zu sehen ist.

Die Deutungen des Verf.s mögen in manchen Punkten problematisch bleiben, auf alle Fälle regen sie zum Nachdenken an. Das gilt z. B., wenn er sagt, Paulus habe nach Röm 8, 1—12 die Vorstellung von der „Sphäre" gehabt, in der der Glaubende lebt (431). Aber die angeführte Stelle braucht nicht von einer Sphäre verstanden zu werden, sondern kann sehr wohl nur eine Lebensgemeinschaft mit Christus bzw. mit dem Geist bezeichnen, wobei nach 2 Kor 3, 17 der erhöhte Christus auf Grund seiner neuen Daseinsweise Geist genannt wird.

Die metaphysische Frage, wie sich Gott, Christus und Geist zueinander verhalten, berührt Paulus nach Sch. nicht. Darum sei es verfehlt, im πνεῦμα als „dritte Person der Trinität" die Urbedeutung des Wortes für Paulus zu sehen (431 f.). Daß πνεῦμα bei Paulus oft unpersönlich erscheint, ist richtig, aber gilt das von allen Stellen? Ist 1 Kor 12, 4—6 πνεῦμα nur als Gabe und Kraft der Endzeit zu fassen (432), oder nicht doch eher als Person neben θεός = Vater und κύριος = Sohn? Daß πνεῦμα auch für Johannes nichts anderes ist als die Kraft der Verkündigung Jesu als des Erlösers, in der die Gotteswelt dem Menschen begegnet, also nicht eine göttliche Person (442), läßt sich nach dem Zusammenhang schwerlich halten. Man vgl. nur Jo 14, 16 f.; 15, 26; 16, 1—15.

Für die biblische Inspirationslehre ist die Wortgruppe προφήτης usw. sehr wichtig (781—863). *H. Krämer* behandelt ihre Bedeutung in der Profangräzität (781—795). Hier drückt sie lediglich die formale Funktion des Aussprechens, Verkündens, Bekanntmachens aus (795). *R. Rendtorff* untersucht die Bedeutung des entsprechenden hebräischen Wortes „nabi'" im AT (796—813). Der Prophet hat das Wort Gottes weiterzugeben, aber nicht als willenloses Werkzeug, sondern in eigener Verantwortung (811). — Über Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistischen Zeit handelt *R. Meyer* (813—828) und über Propheten und Prophezeiungen im NT *G. Friedrich* (829—863). Hier ist besonders wertvoll, was über das Wesen der urchristlichen Gemeindepropheten und ihre Abgrenzung von anderen Charismatikern gesagt wird. „Urchristliche Prophetie ist die aus Inspiration heraus geborene Rede charismatischer Verkündiger, durch die der Heilsplan Gottes mit der Welt und der Gemeinde wie auch der Wille Gottes im Leben des einzelnen Christen bekannt wird" (849). Sie beruht also nicht auf Tradition, sondern auf Offenbarung. Daraus ergibt sich, daß die neutestamentlichen Propheten vieles mit den alttestamentlichen gemeinsam haben. Nach Paulus ist es das wichtigste Charisma. Sein Verhältnis zur Ekstase, zur Glossolalie, zum Gebet, zur Offenbarung, zur Gnosis, zur Lehre, zum Evangelium wird gut herausgearbeitet. Die echten Propheten können nicht verstandesmäßig, sondern nur charismatisch-pneumatisch durch das Charisma der Geistesunterscheidung von den falschen unterschieden werden. Als aber dieses Kriterium schwand, blieben nur die Lehre und der Lebenswandel der Propheten irgendwie als gültige Kennzeichen, nicht aber Wunder, auf die sich ja auch die falschen Propheten beriefen (857). Aber hier ist natürlich nur von Scheinwundern die Rede. Echte Wunder, soweit sie sich als solche nachweisen ließen, könnten für die echten Propheten ebensogut ein gültiges Kriterium sein, wie sie es bei Jesus gewesen sind. Tatsächlich hat aber das Urchristentum nicht mehr mit Wundern als Ausweis für die echte prophetische Begabung gerechnet, wie aus Didache 11, 3—11 hervorgeht.

Das Gesagte dürfte dem Leser in etwa ein Bild geben von der Reichhaltigkeit und Gediegenheit des Gebotenen, die ihn jedoch nicht der Pflicht einer kritischen Würdigung entheben.

B. Brinkmann S. J.

Chavasse, A., *Le sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle.* 8° (XXXIX u. 817 S.) Tournai 1958, Desclée.

Mit der Selbstverständlichkeit des Untertitels wird die These aufgestellt, die das Ergebnis jahrzehntelanger Arbeit ist: das Gelasianum ist das Sakramentar der römischen Titelkirchen im 7. Jahrhundert. Als These stellt sie auch dann noch die Sakramentarforschung auf eine neue Grundlage, wenn man weiß, daß sie in der Richtung liegt, in die neuere Forschung mit zunehmender Einhelligkeit wies — in den Etappen etwa: nicht gallisch-fränkischen Ursprungs, sondern mindestens auf römischen libelli aufbauend und wahrscheinlich bereits als kirchenamtliches Sakramentar über die

Alpen gekommen. Ch. gründet sie auf die Untersuchung des breitesten Unterbaus: nicht nur auf den Vergleich der Sakramentare untereinander, sondern auf die Untersuchung aller verfügbaren literarischen Quellen, als da sind Epistolare und Evangeliare, Antiphonare und Ordines, Synodalbeschlüsse, Papstbriefe, Sermonare usw.

Der Aufbau des Werkes ist von vorbildlicher Durchsichtigkeit. Das einzige Manuskript des älteren Gelasianum (= GeV) wird in der Abfolge seiner „Bücher" auf die drei Fragen hin gesichtet, die ihre Antwort in der obigen These gefunden haben: Römischer — außerrömischer Bestand? — Textbuch für presbyterale — päpstliche Liturgie? — Wann verfaßt und welche Quellen benutzend? Die Antwort auf die erste Frage rechtfertigt die Kennzeichnung des Buches als römisch; denn als außerrömisch erweisen sich nur fünf größere Zusätze: die Formularien für Begräbnis, Weihwasserweihe, Ordinationen, Jungfrauenweihe und Kirchweihe. Die drei letztgenannten Formelgruppen erlauben dann auch die Aussage, daß man es hier mit einem Textbuch für presbyterale Liturgie zu tun habe; die pontifikalen Einschübe sind nämlich erst auf gallischem Boden hinzugekommen, und mithin sollte es sich in der römischen Heimat um ein presbyterales Liturgiebuch gehandelt haben.

Aus dem Temporale (1. „Buch") werden vornehmlich Karwoche sowie Buß- und Taufordnung untersucht. Wenn hieraus Stützen für eine Zuweisung an Presbyterkirchen gewonnen werden, wird man im großen ganzen folgen. Mindestens ein Fragezeichen ist aber dort fällig, wo man — in der Stadt Rom! — den Presbytern die feierliche Rekonziliation als normale Funktion zuweisen will! Aus dem Sanktorale (2. „Buch") verweisen die vielen Feste auf die verschiedensten Titel, mit einem deutlichen, manchmal sogar ausschließlichen Schwerpunkt in St. Peter ad vincula. Für eine Abhebung der älteren Schicht liefert das Kriterium die Zweizahl der Kollekten (+ oratio super sindonem), die mit zwei Lesungen zusammengeht. Das 3. „Buch" ist nicht so leicht mit einem Kennwort zu bezeichnen. Über den mehr negativen Hinweis, daß es für die dort aufgeführten Formularien nur des priesterlichen Ministers bedarf, ist hier die pfarrliche Atmosphäre von Bedeutung, daß beispielsweise ein Trauungsritual, ein Geburtstagsgedächtnis aufgenommen worden sind. Überlegungen, die den zeitlichen Ansatz auf das 7. Jahrh. rechtfertigen, finden sich überall auch schon bei der Behandlung der beiden ersten Bücher. Sorgsame Analyse fügt hier eine hinzu: Mönche noch vorbenediktinischer Art, vielleicht nach einer Augustinerregel lebend, versehen den Gottesdienst in den Titelkirchen — ein Befund, dem höchstens noch die zweite Hälfte des 7. Jahrh. Raum bietet.

Von hohem Interesse ist der abschließende Teil, der die Beziehungen des Gelasianum zum Gregorianum und den gallikanischen Sakramentaren studiert. Man sieht den Anspruch gerechtfertigt, der hinter einem einleitenden Satz der Zusammenfassung (679) steht: „... on aurait mal mesuré les répercussions que cette étude doit avoir sur l'histoire générale des vieux livres liturgiques. Léonien, grégorien, etc. ... ces vieux livres romains ont tous été mis en cause au cours de notre travail." Die Zusammenfassung skizziert kurz die Entstehung des Gelasianum: da ist die Periode der Improvisation, da ist die der Kompilation von libelli. Wenn man „Leonianum" sagt, bleibt man insofern in dieser zweiten Periode, als diese Sammlung noch kein kirchenamtliches Liturgiebuch darstellt; man benennt aber damit eine für die späteren Sakramentare wichtige Stoffquelle. Wenn nun festzustellen ist, daß die gallikanischen Sakramentare nicht direkt voneinander abhängen — daß sie in einer Reihe von Varianten übereinkommen, durch die sie sich als Gruppe vom Leonianum unterscheiden, dann kann nicht unvermittelt aus dem Leonianum geschöpft worden sein. Es ist also ein „Ursakramentar" zu fordern, das an den Titelkirchen im Gebrauch und zeitlich in das 6. Jahrh. zu verweisen ist. Aus diesem zu erschließenden ersten römischen Sakramentar und einem für den Gebrauch im Pfarrgottesdienst adaptierten Gregorianum ist das Gelasianum entstanden. Ein Buch, das in der Stadt Rom nur für kurze Zeit maßgeblich war, das aber für die römische Liturgie draußen, vornehmlich in Gallien, so außerordentlich wichtig geworden ist.

Die Fülle des vorliegenden Werkes kann nur kärglich angedeutet werden. Es wird niemanden verwundern, daß sich unter den Einzelfeststellungen so manche befindet, die nach genauerer Untersuchung ruft, wo einem beim Lesen die Bestreitung näher liegt als die Annahme. Aber es spricht für den Rang der Arbeit, daß man nie den Eindruck hat, daß solche Teilbedenken die These gefährdeten. A. Stenzel S. J.

Das Ringen um die Geltung des päpstlichen Primats im 15. Jahrhundert: Gill, J., S. J., *The Council of Florence*. 8° (XVIII u. 453 S.) Cambridge 1959, University Press. 47/-6 Sh. — Buisson, L., *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 2). 8° (XII u. 448 S.) Köln-Graz 1958, Böhlau. 34.— DM. — Trame, R. H., S. J., *Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404—1470) Spanish Diplomat and Champion of the Papacy* (The Catholic University of America Studies in mediaeval History, new series 15). 8° (X u. 242 S.) Washington D. C. 1958, The Catholic University Press. 2.75 Doll.

Im Gefolge von Avignon und der großen abendländischen Kirchenspaltung erschütterte eine schwere Autoritätskrise die lateinische Christenheit. Zugleich drohte ihr vom Nahen Osten her ein Einbruch der Türken. Eine lebhafte geistige, intellektuelle wie religiöse Unruhe, begleitet von Wandlungen des sozialen und wirtschaftlichen Gefüges der westlichen Welt, wurde zu einem Kennzeichen des 15. Jahrhunderts. In dieser Zeit sah sich das Papsttum genötigt, die Geltung des römischen Primates zu behaupten und zu festigen. Vor allem der Nachfolger Martins V. (1417—1431), des ersten Papstes nach Abschluß der Kirchenspaltung, Eugen IV. (1431—1447) hatte den ganzen Pontifikat hindurch, vor allem angesichts eines virulenten Konziliarismus, zäh zu ringen um die Superiorität des Summepiskopates gegenüber der ökumenischen Synode. Ein Höhepunkt in diesem Kampf, in den alle Mächte des Geistes, der Politik, der Frömmigkeit eingeschaltet waren, war das Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1437—1446). Rein rechtlich gesehen, erscheint es (kraft der Bulle „Doctoris gentium": 18. IX. 1437) als Übertragung des Konzils von Basel (1431—1449) nach Ferrara (1438), von dort nach Florenz (1439) und schließlich nach Rom in den Lateran (1443), wo es (ohne daß eine Auflösungsbulle erlassen worden wäre) zwischen dem 7. August 1445 und dem 23. Februar 1447 zu Ende ging. Während in Basel das schismatisch gewordene Restkonzil weitertagte, konnte unter persönlicher Leitung des Papstes in Ferrara/Florenz/Rom jene denkwürdige Union mit den griechischen, russischen, armenischen, koptischen, chaldäischen Christen des Ostens verhandelt und abgeschlossen werden, der bis heute letzte und eindrucksvollste Versuch, die Spaltung zwischen lateinischer und östlicher Christenheit zu überwinden. Eine kurzlebige Union, deren Schicksal endgültig mit dem Fall von Konstantinopel (1453) besiegelt war.

Die Akten dieses Konzils liegen nunmehr fast vollständig in einer kritischen Edition vor, für deren Herausgabe *G. Hofmann* (Päpstliches Orientalisches Institut) seit 1935 verantwortlich zeichnete. Einer seiner qualifiziertesten Mitarbeiter, gleichfalls Mitglied des genannten Instituts, *J. Gill*, legt nunmehr eine aus bester Kenntnis der Quellen verfaßte Geschichte des Konzils vor. In der Einführung (VII—XVI) wertet er kritisch die benutzten Quellen, vor allem die Griechischen, die sogenannten Lateinischen Akten, sowie die „Memoiren" des Silvester Syropoulos. Als Rahmen seiner Kerndarstellungen entwirft Verf. die einleitenden Kapitel über den allgemeinen geschichtlichen Hintergrund (1—15), über das Verhältnis Martins V. zu den Griechen (16—45), über das Ringen Eugens IV. und des Konzils von Basel in Konstantinopel um eine Stellungnahme der Griechen, die schließlich zugunsten des Papstes getroffen wird (46—84), und die abschließenden Kapitel über die Schicksale des Konzils seit seiner Verlegung nach Rom (305—348) wie über die Rezeption der Unionsbeschlüsse im Osten (349—388). Dazwischen entfaltet der Verf. mit sicherer Hand das nicht leicht zu entwirrende Bild der Verhandlungen, zunächst wie sie in Ferrara über die Lehre vom Fegfeuer und das Filioque, dann in Florenz über die anderen Lehrverschiedenheiten (etwa die Sakramentendoktrin) geführt wurden. Sehr eingehend und vielfach mit den Worten der Quellen selbst bringt er das Werden der Union zur Anschauung. In ihr wird die Lehre vom gemeinsamen Ausgang des Hl. Geistes aus Vater und Sohn, vom Fegfeuer, von der Eucharistie, vom Primat des Papstes schriftlich als das Glaubensbekenntnis aller Christen in Ost und West niedergelegt.

Im Hinblick auf das von Papst Johannes XXIII. angekündigte Ökumenische Konzil und die erwachenden Hoffnungen, mit den getrennten Kirchen des Nahen Ostens heute wiederum in ein lebendigeres Unionsgespräch zu kommen, ist das Studium dieser Konzilsgeschichte von besonderer Aktualität. Die große darstellerische

Kraft des Verfassers erlaubt es ihm, die verschlungenen Wege der das Konzil vorbereitenden, es ständig begleitenden diplomatischen Bemühungen der Kurie sicher nachzuzeichnen und dem Verständnis zu erschließen, Bemühungen, die sich an alle abendländischen Fürsten richteten und deshalb von gesamteuropäischem Belang waren. Verfasser vermag zugleich bei aller Treue zum Detail die manchmal schroffe, manchmal hinhaltende Dynamik der Verhandlungen, mit ihren nicht seltenen Krisen, Mißverständnissen, Kompromissen, lebhaft zu rekonstruieren; zugleich versteht er es, auch das farbige, manchmal exotisch anmutende Zeremoniell der feierlichen Einzüge, Gottesdienste, Reisen, von Papst und Kaiser, Patriarchen und Kardinälen, Botschaftern, Humanisten, Politikern so einzublenden, daß dadurch das schwere Gewebe der theologischen Diskussionen wie aufgelockert erscheint. Hier ist u. E. ein Werk entstanden, das sich der Geschichte des Konzils von Trient von H. Jedin gleichrangig an die Seite stellt. Das Konzil selbst aber, so faßt G. die Ergebnisse seiner Forschungen zusammen, brachte bekanntlich keine dauernde Einigung von Ost und West. Es vertiefte vielmehr auf die Dauer die Trennung, weil es in der östlichen Überlieferung als Musterbeispiel von päpstlicher Unterdrückungsmethode gewertet wurde, als ein Leitbild dafür, wie man die Trennung eben nicht überwinden könne. Und doch sei der Ertrag nicht gering, meint der Verfasser. Dieses Konzil habe im Osten wie im Westen die Überzeugung reifen lassen, eine Union könne nur zustande kommen, wenn man zu einer wirklichen, freien und überzeugten Übereinkunft in Fragen der Lehre käme und dabei die verschiedenen Riten als gleichberechtigte kultische Bräuche der einen Christenheit anzuerkennen bereit wäre.

Für das Papsttum bedeutete Ferrara-Florenz die Überwindung der Gefahr, die von Basel her drohte, ein wirksames Eindämmen der konziliaren Bewegung, einen wichtigen Schritt zur endgültigen Sicherung des Primates, der dem ökumenischen Konzil nicht untergeordnet sein kann. Wie gefährdet diese theologische Lehre im 15. Jahrhundert war, erweist auch die Arbeit von *L. Buisson*. Diese Freiburger Habilitationsschrift ist eine wichtige Ergänzung des bedeutenden Werkes von *B. Tierney*, Foundations of the Conciliar Theory, Cambridge 1955 (vgl. Schol. 31 [1956] 603 bis 604), das Verfasser zwar in seiner Bibliographie nennt, aber offensichtlich nicht verwertet hat. B. will die Frage klären, weshalb die im hohen Mittelalter kraftvoll ausgebaute Lehre (und Wirklichkeit) der päpstlichen ‚potestas' (plenitudo potestatis), wie Pius II. sie noch 1460 in seiner Bulle „Execrabilis", die jeden Appell an ein künftiges Konzil untersagt, deutlich umschrieben hat, durch den Widerstand der Einzelkirchen und der Herrscher eingeschränkt wird und zu zerbröckeln scheint. Dafür, so meint B., könne man nicht im abendländischen Schisma und den konziliaren Theoremen die letzte Deutung finden, sondern in der „normativen Auseinandersetzung über die rechte Handhabung der plenitudo potestatis". Deshalb klammert Verfasser historisch-politische Ereignisse und die Streitschriftenliteratur im Ganzen bei seinen Untersuchungen aus und hält sich an die Kommentare der Kanonisten. In sehr weitgespannten, nicht immer durchsichtigen und kohärenten Darlegungen versucht Verfasser den auf den ersten Blick befremdenden Begriff der ‚caritas' zu klären. Gemeint ist einerseits die Spannung von Moral und Recht, die Überordnung der lex caritatis über die Gesetzesgerechtigkeit, das geschriebene Recht, andererseits die auch oder gerade den Papst verpflichtende Sorge für das Gemeinwohl der Christenheit, kraft deren er „seine potestas so handhaben soll, daß die Ecclesia militans zum Abbild der Ecclesia triumphans werde" (269), denn der Papst sei ein exemplum caritatis in der Nachfolge Christi. Die entscheidende Bedrohung dieses Gemeinwohls liegt in der Möglichkeit des häretischen Papstes (166—215), um dessen Problematik sich dann vor allem die Kanonistik der konziliaren Bewegung bemüht. Zur Hauptautorität wird dem Verfasser Nicoló dei Tudeschi (gest. 1435), dessen riesiger Kommentar zum letztenmal die gesamte Kanonistik verarbeitet (ein Schüler des bekannten Kardinals F. Zabarella, vgl. W. Ullmann, The Origins of the Great Schism, London 1948, 191—231). Nicoló dei Tudeschi ist aber der Gegner Eugens IV. auf dem Baseler Konzil, der eben mit Berufung auf die auch den Papst verpflichtende caritas dessen Absetzung rechtfertigt, weil er sich der Reform hartnäckig widersetze (213 f.). Während so die innerkirchliche Auseinandersetzung ihrem Höhepunkt zusteuert, wird vom Verfasser im 2. Hauptteil seiner Arbeit die Einschränkung der päpstlichen

Gewalt von seiten der Staaten untersucht. Auch die Kronen werden sich ihrer Verpflichtungen gegenüber dem Gemeinwohl ständig mehr bewußt. Eine eindringliche Analyse des Königseides, zu der ein Kapitel über die plenitudo potestatis und den Eid im allgemeinen (216—269) überleitet, zeigt, daß die Vollmacht des Papstes, Eide zu lösen oder ihren Inhalt zu modifizieren, allmählich von den Trägern der Krone selbst beansprucht wird, so daß auch von hier aus (bei den Königen gleichfalls mit Berufung auf die lex caritatis) die päpstliche potestas ausgehöhlt und vermindert erscheint.

Es wäre dieser in ihrer Anlage so umfassend geplanten Arbeit dienlich gewesen, wenn dem Verfasser eine überzeugende Klärung der von ihm eingeführten Begriffe der caritas, des exemplum caritatis usw. gelungen wäre und er die gewonnene Begrifflichkeit durchgehalten hätte. Man vermißt auch eine kritische Würdigung der einzelnen Autoritäten, die ja doch (wie bei Nicoló dei Tudeschi deutlich wird) in ihren theoretischen Auslassungen nur allzuoft von ihrer kirchenpolitischen Stellungnahme beeinflußt erscheinen. Da Verfasser der Analyse des Krönungseides eine methodische Zentralstellung einräumt, wäre die Berücksichtigung von E. H. Kantorowicz, The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton 1957 sehr dienlich gewesen, da hier die wichtigen Ausführungen über den Schlüsselbegriff der Unveräußerlichkeit (etwa der Kronrechte) zu finden sind. Im ganzen bleibt aber B. mit seinem neuartigen Versuch, die Diastase kirchlich-pontifikaler und weltlicher Gewalt innerhalb der noch einheitlichen Christenheit des Abendlandes verstehen zu lassen, ein die Diskussion positiv weiterführendes Werk.

Man darf gegenüber den offensichtlichen Verlusten des Papsttums, wie sie in der Entwicklung der tatsächlichen Machtverhältnisse und der kanonistischen Lehrentfaltung sichtbar wird, nicht außer acht lassen, daß gleichzeitig auch Gewinne zu verzeichnen sind, wenn nicht im Grundsätzlichen, so doch, wenn man es so formulieren darf, im Personellen. Wir meinen die Sammlung führender Persönlichkeiten der Mitte des 15. Jahrhunderts um die kämpfenden Päpste. Bekannt sind Namen wie Bessarion und Nikolaus von Kues. Von geringerer, aber nicht gering anzuschlagender Bedeutung ist die Gestalt des schließlich zum Bischof von Palencia aufgestiegenen Kastilianers Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404—1470), dessen Leben und Werk (das diplomatische wie literarische) *R. H. Trame* in einer philosophischen Dissertation der Katholischen Universität in Washington ebenso gründlich wie überzeugend untersucht und darstellt. Neben Juan de Torquemada gehört Arévalo zu den konsequentesten Vertretern des Primatsgedankens im spanischen Raum und erscheint wie ein Musterbeispiel dafür, welche Kräfte dem Papsttum in seinem Ringen um Wiederaufbau und Erhaltung der gefährdeten Primatialgewalt zur Verfügung standen: die Kräfte geistlicher Diplomatie und wissenschaftlicher Arbeit. Verfasser läßt dank seiner ausführlichen Analysen der Schriften dieses erfolgreichen Diplomaten, der seine besten Jahre an der Kurie Pauls II. (1464—1471) verbringt und 1470 in Rom stirbt, erkennen, wie wertvoll bei der Überwindung des Konziliarismus eben jene Mächte waren, die diesen selbst vorangetrieben hatten, Kontroverskanonistik, diplomatischer Einsatz, humanistische Bildung.

H. Wolter S. J.

Plöchl, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts. Bd. III: Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit. 1. Teil.* gr. 8° (599 S.) Wien-München 1959, Herold. 52.— DM; geb. 55.— DM.

Der vorliegende 3. Band dieser nun schon weithin bekannten und geschätzten Geschichte des Kirchenrechts umfaßt das katholische Kirchenrecht der Neuzeit, des Zeitabschnittes von der Glaubensspaltung (1517) bis zur Promulgation des Codex Iuris Canonici (1917).

Der Aufbau des Werkes ist der gleiche geblieben wie in den beiden ersten Bänden. Nach der Darstellung der Kirche als Rechtsgemeinschaft und dem Aufweis des Verhältnisses von Kirche und Staat in diesem Zeitabschnitt werden die einzelnen Institutionen des kanonischen Rechtes behandelt: der päpstliche Primat, die Konzilien, die Territorialverfassung und die zu dieser gehörenden Ämter, Personenrecht und Ordensrecht. Dazu kommt eine Übersicht über das in dieser Periode ja erstmals in breiterem Ausmaß entstehende Missionsrecht. Dagegen sind Sakramentenrecht, Ge-

richtsbarkeit und Strafgewalt, Wirtschafts- und Finanzrecht einem noch ausstehenden 4. Band zugedacht, da es die Fülle des Stoffes nicht zuließ, mit dem 3. Band die Geschichte des Kirchenrechts abzuschließen, wie es zunächst geplant war.

Den Wert des Werkes möchten wir vor allem darin sehen, daß es nicht nur eine Materialsammlung bildet — wie dies in solchen Gesamtdarstellungen leicht der Fall sein kann —, sondern daß es die gerade in dieser Periode übergroße Fülle des Stoffes so geordnet und durchsichtig vorlegt, daß diese Stoffülle die geschichtliche Entwicklung nicht mehr verdeckt als offenbart, daß vielmehr die Phasen der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Institutionen des kanonischen Rechts klar in die Erscheinung treten. Der Hinweis auf die rechtlichen Grundlagen, die den jeweiligen Stand der Entwicklung bestimmen, ermöglicht und erleichtert ein eingehenderes Studium weiterer hier sich stellender Fragen. Die Darstellung des Rechtes als Lebensäußerung der Kirche, wie sie hier gegeben wird, ist geradezu eine Anregung, einzelnen Fragen weiter nachzugehen; der Verfasser erwartet von einem solchen Studium eine neue Bestätigung seiner Auffassungen. Tatsächlich ist die Interpretation der geschichtlich-rechtlichen Gegebenheiten stets objektiv und maßvoll; sie ist immer geschöpft aus den eigentlichen Quellen allen kirchlichen Lebens und orientiert an den tragenden Leitsätzen der katholischen Kanonistik. Deshalb wird auch eine abweichende Meinung in einzelnen Fragen, die hier und da wohl vorgebracht werden kann, es ausdrücklich anerkennen, daß die Auffassung des Verfassers in einer außergewöhnlich großen Kenntnis der Quellen begründet ist. W. Bertrams S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Kuhn, H., Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. 8° (224 S.) München 1959, Kösel. 15.50 DM. — Die Frage des Sokrates veraltet nicht in 2000 — und nicht in 20 Jahren. Das frühe, nun in einer vornehmen Neuauflage wieder greifbare Buch K.s entfaltet die sokratische Frage auf dem Hintergrund ihres Techne-Modells nach zwei Deutungsrichtungen: als scheiterndes Nichtwissen und als erzieherisches Wissen des Nichtwissens. Die Erwägungen, die als Interpretationen in bedachtsamer Nähe zu den platonischen Dialogen entwickelt werden, kreisen in wachem, keinesfalls vorschnell beschwichtigtem aporetischem Bewußtsein um Wegweisungen der sokratischen Existenz wie Selbsterkenntnis, Wahl der Lebensganzheit, Sorge für die Seele, Glückseligkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit — letztlich immer wieder um das an sich Gute als ordnende Macht aller Teilgüter und einzelnen technischen Fertigkeiten. „Sokrates stellt den Sinn seines nur auf Eins gerichteten Fragens als Wirklichkeit und Tat dar durch die sich in Verfolgung und vor dem Tod erhaltende Heiterkeit seines Daseins" (106): Schicksalhafter göttlicher Dienst in Frömmigkeit ist der letzte beruhigte Grund aller fragenden Unruhe. In einer tiefen Entsprechung hierzu wollen die Erwägungen des Verfassers nicht so sehr Lehrgehalte aussagen als Anteil vermitteln an einer Haltung des Denkens und, tiefer noch, des Lebens. Deshalb wohl auch ist eine Reihe philosophiegeschichtlich wertvoller Hinweise in das „Nachwort zur Rechtfertigung" (179—217) verwiesen. Darin erörtert K. die Frage der platonisch-xenophontischen Überlieferung. Er begründet den bescheideneren Wahrheitsanspruch seiner „urgeschichtlichen" Methode, für die sich der schöpferische Ursprung in seinem Anderssein von der („Vergangenheits"-)Geschichte, in die er eingelagert ist, abhebt zu besonderer Gegenwartsbedeutung, denn die Ursprünge sind das, „woraus das Gewordene als Werdendes sein ständiges Leben hat" (196). Besonders zeigt K. grundsätzlich und im einzelnen, inwiefern die ontologische Reflexion Platons eine — die Fragestellung verändernde! — Antwort gibt auf Sokrates' Frage nach dem „menschlichen Guten". Kann die Antinomie zwischen vorgegebener Seinsbestimmtheit und eigener Wahl des Guten, die Platon aufhebt in den Mythos von der vorgeburtlichen Wahl des Lebensloses, ihre Lösung finden in einer (unbestimmt bleibenden) Vorgängigkeit und Überlegenheit des Guten gegenüber dem Sein (212—217); liegt sie nicht vielmehr in der durchgeführten Bestimmung des Guten als Seinsvollendung, wie sie zuvor glückliche Ansätze gaben (30 32; gegen 103 105)? Da eine gelegentliche Bemerkung, in der aristotelischen Philosophie sei die sokratische Frage erstorben (209), durch den Kontext ohnehin gemildert wird, sei nur diese eine Frage an das feinsinnige Buch gerichtet, das dem großen Frager Sokrates gewidmet ist und dem heute philosophisch Fragenden. — (Zu berichtigen: S. 20, Z. 1 v. o., κρατοῦσιν; S. 190, Z. 6, „ein legitimes vaticinium ..."; S. 220, Z. 3, „Menon [statt: Charm.] 100 a".) Kern

Weltall, Weltbild, Weltanschauung. Ein Bildungsbuch. Hrsg. von *G. Stachel* und *P. Ascher* unter Mitwirkung von *Kl. Tilmann*. gr. 8° (584 S., 56 Bildtafeln, 100 Abb.) Würzburg 1958, Echter. 34.— DM. — Dieses prächtige Bildungsbuch soll ein Gegenstück zu dem in der sowjetisch besetzten Zone Deutschlands weitverbreiteten „Bildungsbuch" „Weltall — Erde — Mensch" sein und als solches in die Auseinandersetzung zwischen Abendland und Materialismus eingreifen. Während aber „Weltall — Erde — Mensch" in unkritischer Weise Ergebnisse der Wissenschaft und materialistische Weltanschauung vermengt, um so den Anschein zu erwecken, letztere sei „wissenschaftlich bewiesen", ist sich das vorliegende Bildungsbuch der Grenzen einzelwissenschaftlicher Forschung wohl bewußt. Die Ergebnisse der Forschung werden unvoreingenommen und in möglichst allgemeinverständlicher

Sprache dargelegt. Natürlich findet dieses Bemühen an der Schwierigkeit des Gegenstandes seine Grenze, aber wenn man z. B. die Beiträge von *W. Büchel* über „Das Weltbild der Physik" (17—46), von *W. Kern* „Der Mensch und die Philosophie" (201—239) oder von *B. Linke* „Der Einzelne und die Gemeinschaft" (395—424) mit den üblichen Darstellungen der gleichen Wissensgebiete vergleicht, staunt man doch, in welchem Grad es hier gelungen ist, schwierigste Stoffe lebendig zu gestalten. Andere, schon von Natur weniger abstrakte Stoffe, sind geradezu spannend dargestellt; so z. B. die Heilsgeschichte in dem Beitrag von *Fr. Stier* (261—293). Prächtige Bildtafeln, darunter acht farbige, und didaktisch geschickte Zeichnungen im Text erhöhen noch die Brauchbarkeit des Buches. Der 1. Teil „Welt und Mensch" enthält die Beiträge „Das Weltbild der Physik", „Das Weltbild der Astronomie" *(K. und P. Stumpff)*, „Die Welt des Lebendigen" *(A. Haas)* und den sehr lesenswerten Beitrag „Die Entstehung des Menschen" von *Ph. Dessauer*, der im 2. Teil durch den Beitrag „Schöpfungsbericht und Naturwissenschaft" von demselben Verfasser ergänzt wird. Der 2. Teil „Der Geist des Menschen" (201—351) bringt außer den schon erwähnten Beiträgen von Kern, Dessauer und Stier einen gedrängten und doch keineswegs trockenen Überblick über die Weltgeschichte von *J. Timmermann* (295—351). Der 3. Teil zeigt den Menschen in den einzelnen Bereichen seines Lebens, wie Gesundheitspflege, Ehe und Familie, Technik *(Fr. Dessauer)*, Wirtschaft, Kunst, Religion *(G. Stachel)*. Den grundlegenden Abschnitt zu diesem Teil („Wir und das Leben") hat der bekannte belgische Moralist *J. Leclercq* geschrieben. „In der Lektüre der einzelnen Beiträge fortschreitend, mag dem Leser allmählich deutlich werden, daß die christlich-abendländische Weltanschauung durch die Ergebnisse der Wissenschaft keineswegs überholt oder gar widerlegt wurde. Vielmehr rufen die einzelnen Einsichten selber danach, eingefügt zu werden in die Gesamtschau des gläubigen Menschen, von der im letzten Beitrag abschließend gesprochen wird" (14). — Dem Verlag, den Herausgebern und Mitarbeitern kann man zu diesem Gemeinschaftswerk nur Glück wünschen. — Ein Versehen: S. 333, Spalte 2, unten, muß es statt Friedrich Wilhelm IV.: Fr. W. III. heißen. de Vries

Mercier, A., Thought and Being. An Inquiry into the Nature of Knowledge (Studia philosophica, Supplementum 9). gr. 8° (X u. 156 S.) Basel 1959, Verlag für Recht und Gesellschaft. 18.50 DM. — Das Buch eines theoretischen Physikers über allgemeine Erkenntnistheorie, trotz Französisch als Muttersprache auf englisch geschrieben, von einem deutsch-schweizerischen Verlag herausgebracht, läßt nicht zu Unrecht einen weitgespannten Horizont des Denkens erwarten. Man wird darin insofern nicht enttäuscht, als es die Hauptabsicht des Verfassers ist, die geistigen Bereiche des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen neben dem der Wissenschaften in ihrer Eigenbedeutung und vor allem *Erkenntnis*funktion herauszuarbeiten und zur Geltung zu bringen (49 f.). Dabei wendet er sich zumeist gegen Versuche moderner Erkenntnistheoretiker, ihre Thematik auf die Analyse wissenschaftlicher Aussage einzuschränken, so daß Erkenntnistheorie „Wissenschaft von der *Wissenschaft*" werde (47 f.). Der Erkenntnisgehalt der übrigen geistigen Tätigkeiten werde übersehen und zu guter Letzt ausdrücklich bestritten. Es ergeben sich ihm also die großen Themata Wissenschaft, Kunst, Ethik, „mysticism". Ihnen werden, und das ist wesentlich, weil es zugleich den „modernistischen" Restbestand solcher Denktypik anzeigt, folgende Begriffe zugeordnet: Wahrheit, Schönheit, Gutheit, Transzendenz-Erfahrung. Ethik und erst recht „the mystico-religious experience" (99) haben also mit „Wahrheit" und, wie es immer wieder heißt, mit „Objektivität" nichts zu tun. Dennoch vermitteln alle diese menschlichen Verhaltungsweisen einen Bezug zum Wirklichen, zum Sein, alle implizieren Erkenntnis, und alle Erkenntnis ist ontologisch fundiert (55). Die einzelnen Kapitel untersuchen diesen ontologischen „Zug" der Erkenntnis, dann den diskursiven, idealistischen (Erkenntnis vollziehe sich notwendig auch in „Ideen" und den Vollzug leitenden „Idealen"), pragmatischen (der Pragmatismus als System aber wird abgelehnt), „formalen" und schließlich „existenziellen" (der Begegnung mit der Existenzphilosophie verdankt A. anscheinend nicht wenig, zumal G. Marcels Name taucht auf). Daß auch „Mystik" Erkenntnis verbürgt, wird mit einer gewissen Emphase behauptet; sie beruhe aber nicht etwa in

der Hingabe an eine bestimmte Religion, sondern auf einer meditativen, kontemplativen Einstellung, die in einer „objektiv" nicht mehr beschreibbaren Unmittelbarkeit „das Sein" erfahre. Hier dürfte der entscheidende Anstoß zu dem Buch liegen, also die Ur-Intuition und das tiefste Anliegen des Verfassers: der Mensch besitze die Fähigkeit, über alles Verhalten zum Vielen, zu den einzelnen Seienden hinaus dem Einen, Unbegrenzten, Überzeitlichen, dem „Grund" aller Seienden zu begegnen (vgl. bes. 51 f. 94 f. 113 f. 128 f.) — ohne dieses Zugeständnis werde alle Philosophie und echte Menschlichkeit sinnlos (114 123 132). Auf dem Grunde aller Erkenntnistätigkeit und Suche nach Erfahrung des Seins aber walte die Liebe als Motiv (18 121 132), daher auch so etwas wie eine Verheißung von Glück und Beseligung (happiness, bliss) in der Tiefe unserer transzendierenden Existenz aufleuchte. — Für den scholastisch orientierten Philosophen ist am meisten bemerkenswert der Wille des Verfassers, aus dem Gefängnis von Logistik, Sprachanalytik, formalistischer Wissenschaftstheorie und Pragmatismus auszubrechen, und sein Einsatz für einen un- und übergegenständlichen Bezug zum Sein selbst in und bei allem gegenständlichen Erkennen und endlich-geschichtlichen Verhalten. Die sehr spontane, oftmals wie persönliches Bekenntnis wirkende Darstellung ist sympathisch und in vielen Einzelpunkten instruktiv. Anderseits bedrückt die Tatsache, mit welcher Selbstverständlichkeit die wesentlichen Begriffe „Objektivität" und „Wahrheit" doch noch eingeengt und zugeschnitten werden auf „Wissenschaft", schließlich eben auf mathematisierte Naturwissenschaft. — Der zweiteilige „Appendix" behandelt in eigenwilliger, aber anregender Weise das Problem der Kategorien und dessen Reflex innerhalb der modernen Physik. Ogiermann

Rosmini, A., Théorie de l'assentiment. Traduction, introduction et notes par *M.-L. Roure* (Problèmes et doctrines, 12). 8° (210 S.) Lyon 1956, Vitte. — Der Band gibt eine französische Übersetzung von R.s Abhandlung Degli assensi, der das erste Buch seiner erstmals 1854 erschienenen Logica bildet. Die Übersetzung ist nach der Ausgabe im 22. Bd. der Edizione nazionale gefertigt, an einigen Stellen (z. B. 147) aber nach der älteren Ausgabe von Intra (1867) verbessert. Der Übersetzung hat die Herausgeberin eine lange Einleitung vorangeschickt (7—97), in der sie einen Überblick über R.s Lehre vom Sein, über seine Logik und die Stellung der Theorie von der Zustimmung innerhalb dieser Logik gibt. Die Logik faßt R. nicht im modernen Sinn als rein formale und erst recht nicht als formalisierte Logik auf, sondern umfassender als Anleitung zum gesunden und richtigen Denken, das Weg zur Wahrheit ist (28). In eine so aufgefaßte Logik gehören natürlich auch die Normen, die den Menschen in seiner Zustimmung bzw. in der Verweigerung der Zustimmung leiten sollen. Die Zustimmung gibt nach R. gegenüber der zugrunde liegenden Einsicht keine neue Erkenntnis; sondern in ihr eignet der Mensch sich die Erkenntnis an (105). Klar unterscheidet R. die Zustimmung auch von dem bloßen Urteilsgedanken, den er „mögliches Urteil" nennt, im Gegensatz zur Zustimmung als dem „wirklichen Urteil". Berechtigt ist die Zustimmung nur, wenn ihre Wahrheit durch Gründe erwiesen ist. Gegen diese Forderung verstößt nicht nur eine aus Unachtsamkeit gegebene unbegründete und darum meist falsche Zustimmung; sondern es gibt auch die Möglichkeit einer unaufrichtigen inneren Zustimmung (123 f.). Eigenartig ist die Auffassung, die Zustimmung sei weder Verstandes- noch Willensakt, sondern unmittelbar Akt des Subjektes, das hier ohne Vermittlung einer Fähigkeit wirke (obwohl R. im übrigen von der Seele real verschiedene Fähigkeiten annimmt) (125 bis 128). Der Grund für die Zustimmung ist entweder ein „innerer", nämlich dem möglichen Urteil selbst innerer, oder ein äußerer, nämlich ein anderes Urteil. Urteile der ersteren Art, die auch „evidente" Urteile genannt werden, sind jene, die sich auf die Idee des Seins beziehen (157); Urteile der zweiten Art sind Urteile, die auf Deduktion oder auf unfehlbarer Autorität beruhen (165 f.). R. spürt aber, daß er mit diesen Klassen nicht alle gewissen Urteile faßt. So spricht er auch von einer „normalen Gewißheit", die an sich eine Wahrscheinlichkeit ist, der wenig an einer absoluten Gewißheit fehlt, die der Mensch aber — solange kein Gegengrund sie entkräftet — als wahr annehmen muß, wenn das Leben für ihn nicht unmöglich werden soll (167). Unter den „Ursachen des Irrtums" zählt R. auch das Lächerlichmachen der Wahrheit von seiten der Gegner auf (206 f.). — So enthält die Abhand-

lung manche feinsinnige Bemerkung, so daß sie auch heute noch Beachtung verdient. In anderen Punkten zeigt sich eine gewisse Starrheit, ein Mangel an Unterscheidung. So ist z. B. für R. die Nicht-Zustimmung ohne weiteres identisch mit Ablehnung oder wenigstens Zweifel (113 144 149 177 f.). Die „Meinung" wird nicht als etwas vom Urteil über die Wahrscheinlichkeit Verschiedenes anerkannt (142). — Der Druck läßt die wünschenswerte Übersichtlichkeit vermissen; man sieht nicht, wo die „scolie" oder die „corollaires" aufhören und der Haupttext weitergeht.

de Vries

Blaha, O., Das unmittelbare Wissen insbesondere um die materielle Außenwelt. gr. 8° (116 S.) Wien 1959, Herder. S. 43. — Der Verfasser will die Tatsache des „schlichten, unmittelbaren Wissens", insbesondere von der Außenwelt, beweisen und erklären, wie dieses Wissen zustande kommt. Er gibt zu, daß es ein Widerspruch ist, zu sagen, etwas werde „anders als es ist" schlicht erfaßt (25); Täuschung kann es also nur im Bereich der Vorstellung geben (27). Darum sieht er sich genötigt, alle Abweichungen von der Wirklichkeit, die es in der Wahrnehmung gibt, für eine bloße falsche „Deutung" zu erklären (29) — was schwerlich angeht. Bezüglich der Frage nach dem Wie des unmittelbaren Wissens wird zunächst die Auffassung abgewiesen, nach der das Wissen durch Vermögen der Wissensakte vermittelt wird (37—43). Aber auch besondere Wissensakte als Vermittler des Wissens werden abgelehnt (77 87). Die physische Einwirkung der Dinge auf die Sinnesorgane bedeutet als „zufällige Berührung" anscheinend nichts für das Wissen (78); einmal heißt es, diese körperlichen Beziehungen gäbe es nur „gelegentlich des Wissens" um die Dinge (102). Positiv erfolgt die Erklärung auf Grund der Analyse der „logischen Wirklichkeitsstruktur", die B. zuerst in seinem Buch „Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund" dargelegt hat (vgl. Schol 31 [1956] 122 f.). Das „Wissen" ist im Sinn von unmittelbarem Erfassen ein letztes, unauflösliches Washeitselement (56 f.). Es steht in wesentlicher Korrelation zum Wollen und zur Gesamtheit der Wirklichkeit als seinem Objekt; das heißt: Wissen ist wesentlich willentliches Erfassen, und die Gesamtwirklichkeit ist wesentlich gewußt (60 77). Für die letztere Behauptung beruft sich B. auch darauf, daß das Wissen das Sein begründet (60 83). Von dem Wissen in diesem uneingeschränkten Sinn wird zunächst das Wissen des eingeschränkten Geisteslebens (64), dann das menschlich beschränkte Geistesleben unterschieden (65); letzteres ist korrelativ zur materiellen Natur. Mit alldem sind wir noch im Bereich des Allgemeinen. Die Vollkonkretisierung haben wir erst im Einzelmenschen (67). Das Verhältnis des Wissens des Einzelmenschen zum Wissen überhaupt wird als „Teilhabe" bezeichnet (74); diese Teilhabe ist letzter Grund des Wissens des Einzelmenschen (82). Damit ist freilich noch nicht erklärt, warum der Einzelmensch gerade um diese bestimmten Gegenstände weiß. Das soll erklärt werden durch seine ontische Eingliederung in die Gesamtwirklichkeit und die Gesamtheit seiner „Lebensberührungen" mit dieser (84 f.). — Wir müssen gestehen, daß uns der Sinn dieser Erklärung nicht verständlich geworden ist, auch nicht durch das Beispiel, das B. zur Erläuterung vorbringt (86—88). Wenn mir ein Gegenstand vor die Füße fällt, komme ich nur dann zu einem Wissen um ihn, wenn er irgendwie auf meine Sinnesorgane einwirkt, und es läßt sich nicht leugnen, daß das auch von zufälligen Umständen abhängen kann. Gewiß genügt die rein physische Einwirkung auf die Sinnesorgane nicht; aber durch sie werden die näheren Ursachen erst zur Tätigkeit gebracht. Natürlich dürfen auch die einzelnen Akte nicht isoliert werden; sie bilden einen Lebenszusammenhang; aber dieser Zusammenhang käme ohne die einzelnen „Wissensberührungen" nicht zustande. Die metaphysische Erklärung unseres Wissens durch Teilnahme an einem Urwissen genügt nicht, um das Zustandekommen unseres wirklichen Wissens zu erklären. Außerdem setzt B. ohne Beweis voraus, daß die reine Washeit des „Wissens" außerhalb unseres menschlichen Wissens real ist und daß das Urwissen bezüglich aller Objekte „schlichtes unmittelbares Erfassen" in seinem Sinne ist. Wenn das reine Wissen nicht als real vorausgesetzt wird, wie kann die „Teilhabe" an ihm dann zur Erklärung unseres realen Wissens etwas beitragen? Hinter allem steht das alte Problem des Allgemeinen. Der Verfasser scheint uns seine Auffassung nicht klar genug von einem unmöglichen Begriffsrealismus abzuheben.

de Vries

Schobinger, J. P., Vom Sein der Universalien. Ein Beitrag zur Deutung des Universalienstreites (Sammlung Schweizerischer Dissertationen, Reihe der Philosophie I 2). gr. 8° (88 S.) Winterthur 1958, Schellenberg. 9.60 Fr. — Diese Dissertation leistet den im Untertitel versprochenen Beitrag aus einem nochmaligen Durchdenken der Position des Aquinaten in dieser Frage. Sie analysiert zu diesem Zweck nicht wenige und schwierige Probleme aus der allgemeinen Ontologie und Logik, besonders das der Kategorien und der Analogie. Bedeutsam scheint das aufleuchtende Verständnis für den ontologischen Sinn der Kategorien: „Es dürfte ... nach all den formallogischen, logistischen und metalogischen Deutungsversuchen heute wieder an der Zeit sein, zu erkennen, daß die Aussage sich ebenso notwendig im Sein befindet, wie sich Sein in der Aussage offenbart" (65). — Es befremdet ein wenig die Dürftigkeit der herangezogenen Sekundärliteratur; so könnte der schiefe Eindruck entstehen, vieles werde hier erstmalig untersucht, wo doch bereits eine Fülle von einschlägigen (wenn auch nicht immer streng monographischen) Publikationen vorliegt, gerade zu Thomas. Von einzelnen Punkten, die eine Diskussion herausfordern, sei noch auf folgenden hingewiesen: Wenn Thomas sowohl vom ens behauptet, es lasse sich zu ihm keine eigentliche „Hinzufügung" denken, wie auch vom esse, dann erlaubt das doch nicht den Schluß, ens und esse würden „meistens wie Wechselbegriffe verwendet" (15), und die eigentliche „ontologische Differenz", wie sie Heidegger herausstellt, werde von Thomas nicht gesehen. Ogiermann

Diemer, A., Einführung in die Ontologie (Monographien zur philosophischen Forschung, 22). gr. 8° (173 S.) Meisenheim am Glan 1959, Hain. 15.80 DM, geb. 18.40 DM. — Zunächst wird der „Sinn ontologischen Fragens" bestimmt. Mit ständigem Blick auf die Geschichte der Ontologie, wobei freilich, um das gleich zu sagen, merkwürdige Urteile unterlaufen (ist ein vorsokratisches Ur-Element, wie Feuer, Wasser usw., ein „erstes Seiendes" in einem „Jenseits" der Welt, verwirklicht sich bei Aristoteles das erste Seiende als ἐνέργεια in der Potenzialität der vielfältigen Erscheinungswelt, ist die οὐσία einfachhin *göttlicher* Grund der Welt, widerspricht die aristotelisch-thomistische materia quantitate signata als Individuationsprinzip dem Begriff Gottes, der doch höchste Individualität einschließt usf.?), wird zwischen eigentlich ontologischer und metaphysischer Fragestellung unterschieden. Reine Ontologie gehe ausschließlich auf die Bedingungen der Möglichkeit des „ist"-Sagens, die zugleich Bedingungen von Seinkönnen überhaupt seien (11 25 170); Metaphysik sei immer darauf aus, Seiendes in seinem Daß und Was als dieses oder jenes zu verstehen, etwa das *eigentlich* Seiende als ein erstes und u. U. als *Gott*, und so gebe sie auch auf die Frage nach dem „Grund" eine „bestimmte" Antwort, indem sie z. B. den absoluten Gott als den Grund setze (25). Ontologisch sind also nur die formalen Untersuchungen über Sinn und Struktur von „seiend" und „sein", wobei, wenn auch erst ziemlich spät (117), so-seiend und „wirklich" unterschieden werden. Das 2. Kap. entwirft die „Grundlegung einer allgemeinen Ontologie", die sich vornehmlich in die Teile „Gefüge", „Räumlichkeit", „Wirklichkeit", „Zeitlichkeit", „Menschsein" gliedert. Auf das letzte Kap., „Wirklichkeit und Werk", das den ontologischen Charakter der menschlichen Kulturtätigkeit, bes. der Kunst- und Denk-Werke, behandelt, sei nur eben hingewiesen. — Der Sinn von Sein ist nach D. „Bestimmtheit", formal, nicht inhaltlich genommen (47/55). Das Bestimmtheit Ermöglichende heißt „Horizont", dieser selbst ruht in einem „Grunde", der alles Seiende innerhalb des Umgreifenden des Horizontes sein-läßt. Das „einheitliche Zusammen des Währens" als transzendentale Voraussetzung von Horizont und Grund wird das „Gefüge" genannt (73). Als dem Horizont, Grund und Gefüge zuzuordnende Charaktere des „Verstehens" erscheinen dem Verfasser Vertrautheit, Bekanntheit, Gewohnheit wesentlich. Hier tritt am auffälligsten hervor, wie sehr für D. die ontologischen Strukturen erst in entsprechenden des Verstehens, d. h. der menschlichen Zuwendung zum Seienden, zur Vollendung kommen, gleichsam erst in einer (vermutlich stark an Heidegger orientierten) Dialektik von Sein und Mensch. Daher denn auch schließlich „Begegnung" (von Sein und Seinsverstehen) als tiefster Sinn von Wirklichkeit (123 f., bes. 128 150). Das „Gefüge" aber hat Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu ontologischen Konstituentien. Am einschneidendsten dürfte in den betreffenden Ausführungen die These sein, Raumhaftigkeit gehöre zu den Transzendentalien,

d. h. zum Seienden als solchem (93 f.). Der Übergang zur „Geschichtlichkeit" ist leicht gefunden, sie wird indes seltsamerweise nicht recht durchgeführt. Teil III (von nur 4 Seiten) bringt den Zusammenhang von Ontologie und Metaphysik nochmals zur Sprache; es gebe vielerlei Metaphysiken, die alle je eine „bestimmte" Antwort wissen als „Erfüllung", gleichsam Auffüllung der formal-leeren Ontologie; diese kann sich jedoch von sich aus für eine unter ihnen nicht entscheiden. — Für den heutigen scholastischen Philosophen wird wohl gerade diese letzte Thematik anregend und zugleich in der konkreten Fassung bei D. nur schwer nachvollziehbar sein. Es wäre jedoch sehr zu begrüßen, wenn das Gespräch hierüber neu in Gang käme. Freilich bereitet die m. E. oft gesuchte Terminologie manche Verlegenheit und Ärgerlichkeit. Am fruchtbarsten könnte eine Diskussion darüber werden, ob nicht auch in dieser Ontologie das, was „seiend" und „sein" bedeute, allzu unbefangen und (vom aristotelisch-thomistischen Standpunkt aus) unkritisch von anderswoher ausgemacht werden soll; der Sinn von Sein geht ja allem voraus und in alles andere ein, er kann nicht, wofern wirklich begriffliche Artikulation gemeint ist und nicht nur umschreibende, letztlich didaktische Hinführung, durch den Rückgriff auf noch „Früheres" oder gar den Vorgriff auf „Späteres" aufgehellt werden. Auch „Bestimmtheit" als „Sinn von sein", wie D. sie versteht, fällt darunter; die ursprüngliche und gründende „Bestimmtheit", als die wir Sein ganz gewiß denken können und müssen, hat mit „bestimmtem Seienden" noch nichts zu tun (vgl. 55); sie hebt zunächst nur gegenüber dem „Nichts" ab, noch nicht gegenüber anderem, anders bestimmtem Seienden. Wobei allerdings das „Nichts" auch nicht wieder wie etwas dem Sein gegenüber begrifflich Früheres behandelt werden darf. Ogiermann

Fischer, Kl. J., Der Unfug des Seins. Phänomenologische Skizzen zur Kritik der Ontologie. 8° (108 S.) Krefeld 1955, Agis-Verlag. 5.80 DM. — Die kleine Schrift wird als „der erste wirkliche Anti-Heidegger", als „revolutionierende Neuerscheinung" dargeboten; sie sei deshalb besonders interessant, weil sie „von einem Vertreter der jüngsten Generation" stamme. Danach steht Heidegger noch ganz im Bann der bisherigen Ontologie, insofern er Sein und Wahrheit als zusammengehörig betrachtet. Die „längst fällige Abkehr" davon vertritt die durch phänomenologische Analysen unterbaute Hypothese von der völligen Gegensätzlichkeit des Seins und der Wahrheit. Der negativen Transzendenz zum Sein wirkt die positive Transzendenz zur Wahrheit entgegen. Das Sein ist Unfug, ja Krankheit als „das unendliche Chaos" (103) oder der Unsinn, der den Menschen mit Auflösung und Untergang bedroht; dagegen kann sich der Mensch nur mit aller Kraft stemmen, die Flucht vor dem Sein ist seine einzige Existenzmöglichkeit. Gegen das Sein erstreitet der Mensch seine Wahrheit als Macht über das Sein, als Ordnung im Chaos, als Sicherung gegen die Bedrohung, als Bewältigung des Lebens. „Das Rettende des Wahren" trifft aber letztlich auf eine „unaufhebbare Übermacht", weil an dem „metaphysischen Vorrang des Seins gegenüber der Wahrheit" festzuhalten ist (60). Über diesen schroffen Dualismus wird F. selbst durch die Frage hinausgetrieben, woher denn das Streben zur Wahrheit stamme. Die überraschende Antwort lautet: aus dem Sein. „Das Sein trägt in sich einen Drang zur geordneten Ganzheit, dem es in natürlichen Ordnungen und vor allem durch den Menschen und dessen Bewußtsein Ausdruck verleiht"; daher „liegt das Sein unaufhörlich mit sich selbst im Streit" (103). Hier macht sich eine gewisse Inkohärenz bemerkbar; denn Sein als Streit zwischen Chaos und Ordnung ist nicht dasselbe wie Sein als Chaos. F. wird die Kohärenz dadurch herstellen, daß er das Chaos als das Letzte nimmt, während sich für ein unvoreingenommenes Denken die Kohärenz einzig dadurch erreichen läßt, daß der Ordnung der Vorrang zukommt und zuinnerst Sein gleich Ordnung ist. Eine Unterbauung für seine Hypothese sucht F. durch zwei Reihen phänomenologischer Analysen zu geben, denen man eine gewisse Originalität und Treffsicherheit nicht absprechen kann. Die erste Reihe bietet Phänomene wie Müdigkeit, Langeweile, Angst, Vergessen, in denen das Chaos aufbricht und die auf die „primäre Verfallenheit des Daseins" hinweisen sollen (59). Die zweite Reihe hingegen befaßt sich mit Phänomenen wie Liebe, Treue, Feier, Schönheit, Besitz, Bescheidenheit, in denen die Ordnung zutage tritt und die als nur „sekundäre Bildungen" erwiesen werden sollen (59). Zweifellos zeigen sich in diesen Erscheinungen Züge, die mehr dem Chaos, und

andere, die mehr der Ordnung zugehören. Trotzdem vermögen F.s Analysen keineswegs das, was er beabsichtigt, darzutun, daß nämlich das Chaos primär, die Ordnung aber sekundär ist; vielmehr bezeugen sie letztlich genau das Gegenteil, wie bereits angedeutet wurde. Daher ist F.s Schrift sicher nicht „revolutionierend".

Lotz

Samuel, O., Die Ontologie der Logik und der Psychologie — Eine meontologische Untersuchung (Kant-Studien, Erg.-H. 74). gr. 8° (XII u. 336 S.) Köln 1957, Universitäts-Verlag. 22.— DM. — Das Grundthema der Studie bildet, wie im 1. Teil (1—94) dargelegt wird, das zumal seit Kant intensiv erörterte Problem des Verhältnisses von Ansichsein und Erscheinung. Der Verfasser berichtet über die Auffassung Heideggers: Erscheinung ist das Seiende als das Seiende, das im Licht des Seins des Seienden steht. Es ist das „Offenbarsein des Seienden", das „Zeigen-von-sich-selbst her", die „Unverborgenheit, die das Sein dem Seienden schenkt". „Das Sein ist nie getrennt vom Seienden" (15, vgl. 16 f.). Nach S. herrscht ein „Grundgegensatz", „totale Andersheit" zwischen Sein, Ansichsein, Wesen einerseits und der Erscheinung anderseits. Für diese totale Andersheit wird ein besonderer Terminus eingeführt: „Wir nennen sie meontologisch" (21). Ontologie ist „Meontologie" (VII). Doch läßt sich, sagt S., der Ausdruck „totale Andersheit sogar des Seins des Seienden" nur unter der Voraussetzung rechtfertigen, daß das Sein auch in verschiedener Weise „subjektiv" ist (21 ff.). „Zwischen das Ontologische und das Ontische tritt das Temporalistische." „Alle Seinsweisen, die ursprünglichen und die abgeleiteten, die statischen und die dynamischen, können diese dreifache Struktur des Ontologischen-Temporalistischen-Ontischen annehmen" (59). „Die Polaritäten des Existierenden und der Essenz, des Daseienden und des Soseins, des Realen und der Idealität" sind nicht „auf das Ontisch-Ontologische allein eingeschränkt", „sondern in den All-Zusammenhang: das Ontisch-Ontologische plus dem Meontisch-Meontologischen" innerlich hineinzustellen (64). — Von dieser Grundlage aus werden im 2. Teil (95—217) Gedanken einer Ontologie der Logik entwickelt. Besonders berücksichtigt ist die von Frege, Pierce, Whitehead, Russell begründete neue symbolische Logik, die Logistik. Behandelt sind u. a. das logische Existenzproblem, die Relationen, „Widerspruch in der Logik und in der Ontologie", Satzfunktion und Modalität, die Zahl, das Unendlichkeitsproblem der Zahlenwelt, „Grundtatsachen der Russellschen Erkenntnistheorie", die linguistische Geltungstheorie Russells, die „meontologische Geltungstheorie". — Im 3. Teil „Zur Ontologie der Psychologie" werden Grundzüge einer „autonomen Psychologie" in ihrer ontologischen Eigenart entwickelt. Sie sei weitgehend Psychologie des Tieres, des Kindes und des kranken Erwachsenen. Die moderne experimentelle Psychologie ist Laboratoriumspsychologie, die aus dem physiologischen und biologischen Laboratorium erwuchs, deren Apparate und Instrumente entsprechend umgebaut wurden (219). — Das Buch verdient ein ernstes Studium. Es kann neue Anregungen geben. Vor allem gilt dies, dem Ziel des Buches gemäß, vom ersten grundlegenden Teil. Freilich zeigt dieser nicht bloß referierende, sondern auch selbständig weiterbauende Teil entscheidende Lücken, die seine Ergebnisse in Frage stellen. Nicht erklärt ist, daß die innere Beziehung zwischen Sein und Seiendem, zwischen Nooumenon und Phainomenon eine vielfache, und zwar vieleinheitliche, seinsdialektische Beziehung ist, eine Beziehung des *inneren vieleinheitlichen Grundseins*, ursprünglich eine innerlich (metaphysisch) notwendige Grund-Folge-Beziehung, eine konstitutive Vollkommenheit der Seinslogizität; erst auf ihrem Grunde eine Beziehung von Ursache und Wirkung, des physisch notwendigen oder freien Übergangs von der Potenz zum Akt. Dieser innere ontologische Zusammenhang, der in der aristotelisch-scholastischen Lehre von den *inneren Seinsgründen* grundsätzlich hervorgehoben und sogar in der scholastischen Philosophie-Definition enthalten ist (aber nicht systematisch entfaltet wurde), ist im vorliegenden Buch — ebenso wie bei Kant, Heidegger u. a. — ganz unberücksichtigt geblieben. Wenn er aber systematisch entwickelt wird, ergibt sich eine wesentlich andere Grundlegung der Ontologie und Erkenntnistheorie. Und zwar besteht der Gegensatz zu S. und seinen Vorgängern in jedem Begriff, an erster Stelle im Begriff des Seins und des Seienden, der Wahrnehmung bzw. Vorstellung des Seienden und seiner abstraktiven Erkenntnis.

Nink

Wolter, A. B., O. F. M., Summula Metaphysicae. 8° (XII u. 189 S.) Milwaukee 1958, Bruce. $ 3.50. — Auf 156 Seiten Text behandelt diese „Summula" nicht nur die Ontologie, sondern auch die Hauptfragen der philosophischen Gotteslehre: Gottesbeweise und Gottes Wirken nach innen und außen (107—147); der knappe Text bedarf also durchaus der Erklärung durch den Professor. Zuweilen begnügt sich W. damit, die verschiedenen Ansichten darzulegen, ohne sich selbst für eine von ihnen zu entscheiden, so z. B. in der Frage nach dem Individuationsprinzip (28—33) und in der Frage nach dem Vorherwissen Gottes (137—140). Die Vorliebe W.s gilt aber offenbar Duns Scotus. Auf die Einleitung folgen vier Teile: 1. De ente transcendentali, 2. De attributis disjunctivis (zeitlich — ewig, verursacht — unverursacht, kontingent — notwendig, Akt — Potenz, Substanz — Akzidens, absolut — relativ, endlich — unendlich), 3. De ente simpliciter infinito, 4. De veritate et bonitate ontologica (die Einheit ist schon im 1. Teil behandelt, Wahrheit und Gutheit dagegen können nach W. nur unter Voraussetzung Gottes als Transzendentalien erwiesen werden). Einige Einzelheiten: Die Auffassung des Seienden ist „essentialistisch": „ens ... est notio quidditativa" (16). In der Frage nach dem Individuationsprinzip wird nicht unterschieden zwischen der Individuation im einzelnen („quid sit ratio praecise individuans hunc hominem Petrum": 31) und der Frage nach der Individuation bzw. dem Individuationsprinzip im allgemeinen, und aus der Unlösbarkeit der ersten Frage wird anscheinend auf die Unlösbarkeit der ganzen Frage nach der Individuation geschlossen. Die „formalitas" im skotistischen Sinn wird definiert: „aliquid positivum in ente reali inclusum, quod licet per se non existat, nec existere possit, conceptibile est conceptu claro et distincto absque alia formalitate ejusdem rei" (36). Zwischen Zeit und „aevum" besteht kein wesentlicher Unterschied (47, Anm.). Über den Unterschied von Sein und Wesen heißt es: „Haec distinctio videtur esse mere conceptualis seu rationis vel forsan, in lingua Scotistica, formalis modalis" (73); der letztere Ausdruck scheint nach dem Index rerum identisch zu sein mit „distinctio inadaequata". Die Seinsabhängigkeit jedes endlichen Seienden wird dadurch begründet, daß kein Endliches „habet in sua positiva entitate ullam rationem sufficientem cur careat quacumque perfectione pura et quidem in gradu summo" (110), eine Begründung, die schwerlich befriedigen kann. Die Frage nach der Eindeutigkeit oder Analogie des Seienden wird im skotistischen Sinn behandelt (124—130); dabei ist freilich die Definition des univoken Begriffs zu beachten: „qui ita est unus ut sufficiat ad efficiendam contradictionem si affirmaretur et negaretur de eodem, et qui sufficiat ad evitandam aequivocationem si adhibeatur ut terminus medius syllogismi" (128). de Vries

Mainberger, G., O. P., Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über „Mehr und Weniger" als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles (Studia Friburgensia, N. F., 24). gr. 8° (XXXII u. 248 S.) Freiburg (Schweiz) 1959, Universitäts-Verlag. 17.— DM. — Bei den zahlreichen Arbeiten über den Stufenbeweis des hl. Thomas sind bisher die Ergebnisse der Platon- und Aristotelesforschung nicht genügend berücksichtigt worden (5). Besonders gilt das für die Frage nach dem platonischen oder aristotelischen Ursprung des Beweises. Darum will M. der Frage der Seinsstufung bei Platon und Aristoteles nachgehen. Während Platons Jugendschriften noch keine wesentlichen Anhaltspunkte bieten, kommen von den Reifeschriften besonders Symposion und Phaidon, von den Altersschriften Parmenides, Sophistes, Staatsmann und Philebos in Betracht. M. geht aufs sorgfältigste allen Spuren nach, die in diesen Dialogen zum Gedanken des „Mehr und Weniger" führen. Das Verfahren ist mit seinen vielen Umwegen und Wiederholungen etwas ermüdend; aber man ist so schließlich sicher, daß nichts Wesentliches übersehen ist. Der an den Höhepunkten immer wiederkehrende Gedanke ist, daß das „Mehr und Weniger" im ἄπειρον begründet ist und auf ein „Meist" hinweist, das als Eines, Vollendetes, dem Werden Entzogenes, das Absolute und das Urbild alles „Mehr oder Weniger" der Werdewelt ist. Bei Aristoteles ist die Methode M.s die gleiche. Er geht zunächst in den logischen Schriften dem Gedanken des „Mehr und Weniger" nach, dann in der Physik; in ihr tritt an die Stelle des schillernden ἄπειρον die Materie, ὕλη (138). Für die Metaphysik des

Aristoteles kommt zunächst die Frühschrift Περὶ φιλοσοφίας in Betracht. In ihr war das von Simplikios überlieferte Fragment enthalten: „Allgemein gilt, daß dort, wo ein Besseres, auch ein Bestes ist. Weil nun aber in den Seienden das eine besser ist als das andere, ist folglich auch ein Bestes, das Göttliches sein wird" (142, Anm. 4). Wilpert meinte, dieses Argument sei noch ganz im platonischen Geist gedacht, in den späteren Schriften des Aristoteles finde es sich nicht mehr. M. schreibt dazu: „Zugegeben: die ‚*Form*' des Argumentes wird nicht mehr auffindbar in Aristoteles' Lehrschriften. Aber sein *Inhalt* wird zum Kern aristotelischer Metaphysik" (146). Der Begründung dieser These soll die ausführliche Darlegung des Stufungsgedankens in der „Metaphysik" dienen (148—221). Aber wenn der Stufungsgedanke auch oft angetönt wird, so scheint sich der Übergang vom gestuften Seienden zu einem absoluten Größten doch nur noch in Met. α 993b 23—31 zu finden; aus diesem Text zitiert bekanntlich auch Thomas in der quarta via einen Satz. Freilich besteht hier, wie M. selbst bemerkt (183), zwischen Aristoteles und Thomas ein bedeutsamer Unterschied. Den Stagiriten führt das „Mehr und Weniger" über die Ursächlichkeit *aufsteigend* zum „Meist", Thomas dagegen benutzt den Gedanken, daß das Höchste im Bereich jeder Vollkommenheit die Ursache ist für alles andere, das die betreffende Vollkommenheit in geringerem Grad hat, nicht für den Aufstieg zum Absoluten, sondern nur *absteigend*, um das höchste Seiende, dessen Dasein ohne Verwendung des Ursachengedankens als erwiesen vorausgesetzt wird, nachträglich auch als Ursache von allem anderen zu beweisen; so wenigstens in S. th. 1, q. 2, a. 3. In der Verwendung des Gedankens der (Wirk-)Ursächlichkeit für den Aufstieg zum Absoluten sieht M. aber gerade den Vorzug des aristotelischen Denkens vor dem platonischen. „Erst durch sie (die Kausalität) wird Denknotwendigkeit auch zur Realnotwendigkeit" (180). Abschließend urteilt M.: Es „kann wohl gesagt werden, daß der Ursprung des (Stufen-)Beweises im platonischen Denken liegt und daß er dort seine volle Berechtigung und seinen legitimen Platz hat. Was die Gültigkeit und Bedeutung des Argumentes in aristotelischer Philosophie anbelangt, ... kann ... gesagt werden, daß ... das Argument in seiner wesentlichsten Struktur, nämlich als Vergleich, d. h. als Ausdruck der Analogie zusammen mit der Kausalität den Kern der aristotelischen Seinslehre formt" (224 f.). — Das letztere kann man vielleicht bezweifeln; der eigentlich aristotelische Gottesbeweis dürfte der mit der Akt-Potenz-Lehre eng zusammenhängende Bewegungsbeweis sein. Was man bezüglich des Stufenbeweises nicht nur bei Platon, sondern auch bei Aristoteles vermißt, ist der Aufweis des genauen Grundes, warum das gestufte Seiende notwendig relatives, verursachtes Seiendes ist. Diesen Aufweis finden wir bei Thomas, freilich auch noch nicht in der ersten Darlegung der fünf Wege. — Gerade diese überaus sorgfältige Arbeit über Platon und Aristoteles zeigt, daß Thomas keineswegs nur deren Gedanken wiederholt hat.

de Vries

Rasolo, L., S. J., Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence? (Analecta Gregoriana, 80). gr. 8° (135 S.) Roma 1956, Univ. Gregoriana. 1300.— L. — R. untersucht in seiner Abhandlung die Konkurslehre des Molinismus und Banezianismus. Ihn interessiert dabei nur die philosophische Seite der Frage. Die geschichtliche Darlegung beschränkt sich auf das notwendigste, um das systematische Problem sichtbar zu machen: Die Frage nach der Praemotio. R. entscheidet sich dabei gegen den concursus simultaneus und gegen die praemotio praedeterminans für die praemotio indifferens. Der Gesichtspunkt, der ihn dabei leitet, ist die Unterscheidung von Wesenheit und Existenz. Seine Argumente gegen einen concursus simultaneus, der Gott nur das Sein, das Geschöpf nur die Determination bewirken läßt, gegen die Verneinung eines eigenen Seins im Wirken (de Finance) sowie gegen die physische Praedetermination sind überzeugend. Nicht so befriedigend ist die Darstellung und Begründung der eigenen Auffassung. Die Analysen des Wirkens, der motio und der Kausalität sind unzureichend. Wirken ist nicht notwendig Kausalität und schon gar nicht notwendig motio im eigentlichen Sinn. Ebenso bedenklich ist die Behandlung des Freiheitsaktes als Bewirkung. Was der Verfasser als praemotio indifferens bezeichnet, ist, jedenfalls so wie er sie darstellt, keine praemotio, sondern nur ein von den Übertreibungen des Molina ge-

reinigter concursus simultaneus. Ob eine praemotio vorliegt oder nicht, läßt sich nicht an der Überordnung der göttlichen Ursache ablesen, die in jedem Fall anzunehmen ist, sondern einzig daran, ob das, was Gott bewirkt, dem, was das Geschöpf bewirkt, der Natur nach vorausgeht. Der Verfasser macht sich das Problem unnötig schwer, weil er nur das Entweder-Oder des consursus simultaneus und der praemotio sieht, während beide sich gar nicht ausschließen (vgl. dazu und zu den übrigen hier behandelten Fragen W. Brugger, Tractatus philosophicus de Anima humana, Pullach 1958, nr. 230—241; W. Brugger, Theologia Naturalis, Pullach 1959, nr. 413 bis 425). — Daß der Wille, in seinem Wirkvollzug von Gott auf das vollkommene Gut hinbewegt, sich selbst limitiert und so aktiv determiniert, ist gut gesehen. Wie dies jedoch ohne echte praemotio (indifferens) möglich ist, wird nicht ersichtlich. Schlecht stimmen dazu auch die Äußerungen, nach denen das Geschöpf die Determination rein in der Linie der Soseinsdetermination (88 91), nicht aber in Kraft der göttlichen Bewegung gebe (64). Der Primat des Seins über die Wesenheit wird vom Verf. ausschließlich in der Positivität der Existenz gesehen, ohne welche die Wesenheit eine rein negative Grenze sei (92), während die der Existenz vorgängige Positivität der Wesenheit, die nicht weniger im Sein gründet, nicht gesehen wird. Zwar erweist der Verfasser den Banezianismus als Essenzphilosophie; aber sein Nachweis des Molinismus als Seinsphilosophie erscheint im Hinblick auf die scientia media doch wenig glaubwürdig. Brugger

Lukács, G., Probleme des Realismus. gr. 8° (313 S.) Berlin 1955, Aufbau-Verlag. 9.60 DM. — Es handelt sich in diesem Buch um den Realismus in der Kunst, besonders in der Literatur. Acht Abhandlungen des bekannten ungarischen Kommunisten, alle aus den dreißiger Jahren, dazu ein Briefwechsel zwischen L. und der deutschen kommunistischen Schriftstellerin Anna Seghers, ebenfalls aus den Jahren 1938—1939, sind hier abgedruckt; wo und in welcher Sprache die Abhandlungen ursprünglich erschienen sind, wird nicht gesagt. Daß das Buch noch 1955 in Ost-Berlin erscheinen konnte — wie auch andere seiner Werke im gleichen Verlag erschienen sind —, zeigt, welchen Ansehens sich L. als führender Ästhetiker des Kommunismus erfreute. Jetzt ist das freilich anders geworden; denn L. stand im Oktober 1956 auf der Seite Imre Nagys und war Kultusminister in dessen Regierung. Seitdem ist er als „Revisionist" verschrien; während er noch 1955 anläßlich seines 70. Geburtstages in der DDR hoch gefeiert wurde, wirft man ihm jetzt „überhebliche Haltung", „Aristokratismus", „Unverständnis und Verachtung der Literatur des Sozialistischen Realismus" vor (vgl. SBZ-Archiv 9 [1958] 350 f.). — Wenn man die an erster Stelle abgedruckte grundlegende Abhandlung „Kunst und objektive Wahrheit" zu lesen beginnt, könnte man zunächst den Eindruck gewinnen, es handle sich um das übliche Propagandagerede, angewandt auf die Fragen der Literaturkritik. Aber vielleicht sind diese Redensarten wie auch die reichlich eingestreuten Zitate von Engels und Lenin, die doch gewiß nicht gerade Fachleute in Ästhetik waren, nur die unvermeidlichen Zugeständnisse an die herrschende Richtung. Jedenfalls merkt man bald, daß L., obwohl zweifelsohne ehrlich überzeugter Kommunist, sich ein eigenes Urteil bewahrt hat und den Problemen auf den Grund zu gehen sich bemüht. Was er über den Sinn des künstlerischen Realismus sagt, ist durchaus beachtenswert. Beim Kunstwerk kommt es nicht darauf an, daß die Einzelheiten „Widerspiegelungen" von Einzelerscheinungen des Lebens sind, sondern darauf, daß „das Kunstwerk in seiner Gesamtheit den Gesamtprozeß des Lebens widerspiegelt" (19), und zwar so, daß das Wesen in der Erscheinung sichtbar und erlebbar wird. Es ist durchaus möglich, „daß ein Werk aus lauter photographisch wahren Widerspiegelungen der Außenwelt ‚zusammenmontiert' wird und das Ganze trotzdem eine unrichtige, eine subjektiv willkürliche Widerspiegelung der Wirklichkeit ist" (21). In diesem Sinn lehnt L. auch eine „anmontierte" Tendenz des Kunstwerks ab. Die „Parteilichkeit" des Künstlers kann nach ihm nur bedeuten, daß er durch die wahre Darstellung der Wirklichkeit selbst zur Aktivität aufruft. — Aber gerade das wird ihm von den Radikalen als Verzerrung des Leninschen Prinzips der Parteilichkeit vorgeworfen (vgl. Ost-Probleme 10 [1958] 750). de Vries

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Kirk, G. S., — Raven, J. E., The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts. 8° (XI u. 487 S.) Cambridge 1957, University Press. 55.— Sh. — Die beiden Cambridger „Lecturers" der klassischen Philologie haben ihrer Geschichte der vorsokratischen Philosophie große Vorzüge mitgegeben. Sie unterrichten arbeitsteilig über das Fachgebiet, dem seit einem Jahrzehnt ihre Veröffentlichungen gelten: über die jonischen Denker, die italienischen Schulen, besonders der Pythagoräer und Eleaten, und unter dem Titel „Die nach-parmenideischen Systeme" über Empedokles, Anaxagoras, die Atomisten und Diogenes von Apollonia; eine kurze Rechenschaft über die Quellenlage und eine ausführliche Darstellung der mythischen Vorläufer der eigentlich philosophischen Kosmogonie gehen voraus. Die Sophistik, deren philosophische Bedeutung oft überschätzt werde, bleibt ausgeklammert. Die Verfasser haben ihr Interesse außerdem, von den wissenschaftsgeschichtlichen (mathematischen, astronomischen usw.) Spezialfragen weg, bewußt auf die Denker konzentriert, die sich hauptsächlich mit der φύσις und dem Zusammenhang der Dinge als einem Ganzen beschäftigt haben. Vielleicht wird man eine weitere Einschränkung beifügen müssen, daß sie anderseits auch die Hauptgestalten unter den Vorsokratikern doch etwas zu sehr als ‚physicists' und doch etwas zu wenig als Metaphysiker würdigten. Das Werk ist auf eine glückliche Weise sowohl Lehrbuch als Niederschlag und Arbeitshilfe der Forschung. Es bietet mit Zurückhaltung und Nüchternheit einen Überblick zunächst jeweils über Leben und Werk, dann — in je gemäßer Gliederung — über den vor allem kosmologischen Lehrgehalt. Bei verhältnismäßig reicher und eindeutiger Überlieferung (wie bei Parmenides) ist die Darlegung knapper gehalten, bei kargem und schwierigem Quellenbestand (Anaximander, Pythagoräer) nehmen die Untersuchungen der Verfasser breiteren Raum ein. Die Originaltexte, im ganzen über 600 an Zahl, werden mit genauer Quellenangabe vorausgeschickt; sie werden aber auch englisch übersetzt, und die quellen- und textkritischen Auseinandersetzungen sind in Anmerkungen verwiesen. Die Verfasser haben nicht nach einer „notwendigerweise orthodoxen Darstellung" gestrebt (falls eine solche auf diesem Felde überhaupt denkbar ist), sondern nicht selten ihre eigene Interpretation vorgetragen; sie haben aber zugleich abweichende Auffassungen so weit mitgeteilt, daß eine Urteilsbildung hierüber möglich ist. — Welche Ergebnisse diese Methode zu bringen vermag, soll beispielsweise an dem Kapitel über Heraklit (182—215) gezeigt werden. Die Geschichtchen, die sich um den geschichtlichen Kern der Biographie Heraklits lagern, sind zumeist spätere Ausmalungen, manchmal tendenziöser Art auf Grund heraklitischer dicta (vgl. z. B. Fragm. 1 5 36). Aus der doxographischen Mitteilung, das schriftliche Werk des Heraklit habe so große Wertschätzung gefunden, daß sich auf es die Schule der sogenannten Herakliteer zurückführe, zieht K. (gegen Platon, Theait. 179 D) nur den negativen Schluß, daß Heraklit keine unmittelbaren Schüler in Ephesus besaß; möglicherweise habe Heraklit, berühmt geworden, seine besten Gelegenheitssprüche gesammelt und mit einem Vorwort, aus dem das „Schreibe"-Fragment 1 stammt, herausgegeben. Die ersten Worte von Fragment 1 schon zeigen die — vielleicht etwas minimalistisch — nüchterne Art der Textdeutung; K. übersetzt τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι: „für den Logos, der ist, wie ich ihn beschrieben habe, beweisen die Menschen allzeit Unverständnis", Diels dagegen: „Für dies Wort (Weltgesetz) aber, ob es gleich ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis". Bei Fragment 2 wird, statt der Dielsschen Texterweiterung, eine überzeugende Textkürzung vorgenommen (vgl. 188 Anm. 1). Das heraklitische „dasselbe" darf nicht im Sinne der aristotelischen Logik anachronistisch gepreßt werden (187); ähnlich sei Platons angebliches Heraklit-Zitat, „man steige nicht zweimal in denselben Fluß", eher auf eine Übertreibung des Kratylos zurückzuführen (197). Die periodische ἐκπύρωσις wird als stoische Unterschiebung zu entkräften versucht (202 Anm. 1). — Dies waren mehr äußere Einzelpunkte der Gesamtdeutung K.s, die den heraklitischen Logos als Maß und Proportion faßt, wodurch die Weltdinge konstituiert werden, im übrigen das Feuer als Grundstoff der Welt herausstellt und den heißen Atem der heraklitischen Gegensatzspannungen, hinter denen man eine großartige, an Hegel gemahnende Dialektik ahnen könnte, ziemlich abgekühlt zum Leser leitet. Dennoch kann das Angeführte

wohl einigermaßen erweisen, daß dieses Werk aus Cambridge für jede ernsthafte Beschäftigung mit der vorsokratischen Philosophie unentbehrlich ist. Die außergewöhnliche Qualität von Textanordnung, Druck und Ausstattung, die bibliographische Auswahl, die ausführlichen Stellen- sowie Namen- und Sachverzeichnisse sind noch eigens zu erwähnen. Kern

Vanhoutte, M., La notion de liberté dans le „Gorgias" de Platon (Studia Universitatis „Lovanium", 1). 8° (42 S.) Léopoldville 1957, Éditions de l'Université. 35.— bfrs. — Diese Studie zum Freiheitsbegriff des „Gorgias" zeichnet sich durch Klarheit in Form und Inhalt aus. Sie folgt größtenteils interpretatorisch dem Gedankengang des Gorgias und läßt wohl mit Absicht manche fremden Arbeiten zum gleichen Thema aus, um die sogenannten wissenschaftlichen Anmerkungen und Belege aufs Notwendigste zu beschränken. Inhaltlich unterrichtet die Studie darüber, daß der Freiheitsbegriff des Gorgias zunächst dem Bereiche der theoretischen Vernunft angehört. Er besagt also Freiheit des Denkens, wie sie sich im dialogischen Gespräch zeigt. Die „Redefreiheit" allein führt zu keinem gültigen Ergebnis, wenn sie nicht zur Wahrheit und zur Erfassung einer objektiven und bindenden Wirklichkeit gelangt. Diese „dialektische Freiheit" ist also gekennzeichnet als Wille zur Wirklichkeitserfassung. Gleichzeitig spricht sich darin die Überzeugung aus, daß hinter dem Worte ein ordnendes gegenständliches Wissen stehen muß mit einem dieses beseelenden Ethos. Nicht auf der subjektiven Stellung zum Gegenstand liegt die Betonung, sondern auf dem *Inhalt* des Tuns. Voraussetzung jeder sittlichen Entscheidung ist eine Wesenserkenntnis des wahren Wertes, den man nur allein „wollen" kann. Diese objektive Seinserkenntnis zieht das Subjekt in die ihm eigene Ordnung hinein. Wo diese Voraussetzung fehlt, gibt es nur ein willkürliches Begehren, das ein Scheingut erstrebt und über den Wert des Begehrten Täuschung zuläßt. Die sophistische „Wert- und Gesellschaftslehre" mit ihrer Ungebundenheit und ihren praktischen Auswirkungen sind dafür ein beredtes Zeugnis. — V. arbeitet klar den Problemkern philosophisch heraus, weist aber gleichzeitig auch über die selbst gesetzten Grenzen hinaus. Das in der heutigen Plantonforschung mit großem Erfolg beachtete Gesetz von der Bewegung zum Ganzen hin, verlangt, zur weiteren Vertiefung auch u. a. den Protagoras, Staat, Philebos heranzuziehen. Die vielschichtigen Umweltbeziehungen des Dialoges drängen auf eine durchgehende Einzelinterpretation, die dem Gedankengang Satz für Satz folgt und aufbaut auf umfangreiche Sprachuntersuchungen. Ennen

Aristoteles latinus, VII, 2, Physica, translatio Vaticana, edidit *Aug. Mansion* (Union Académique Internationale. Corpus Philosophorum medii aevi Academiarum Consociatarum auspiciis et consilio editum). gr. 8° (43 S.), Desclée, Bruges-Paris 1957. 75.— bfrs. — Mit einem ins Detail gehenden Variantenapparat und einem Index verborum latino-graecus et graeco-latinus ediert M. das Fragment einer lateinischen Übersetzung der aristotelischen Physik. Dieses Fragment, welches die lateinische Übersetzung von Arist. Physik 184a—194a enthält, ist überliefert im Cod. Vat. Reginensis lat. 1855, ff. 88—94, saec. XII. — Nach den Ausführungen der Praefatio läßt sich über die Person des Übersetzers nichts Sicheres ausmachen. L. Minio-Paluello glaubte, die Übertragung Gerard von Cremona zuschreiben zu können. Seine Gründe hielten aber der Kritik nicht stand. Durch sprachlichen Vergleich mit der Translatio Vetus des Jacobus Venetus stellt M. fest: „... certo non interpres Physicae Vaticanae a Jacobo pendet, sed e contrario; secus ille in vertendo errores vitasset in locis quos Jacobus recte intellexerat" (IX). Die Translatio Vat. ist also etwas älter als die des Jacobus. Bestimmteres über die Zeit der Übersetzung läßt sich auch nicht aus dem Alter des Cod. Vat. erschließen. Bei aller Meinungsverschiedenheit über den Zeitpunkt der Übersetzung ist M. davon überzeugt: translationem Physicorum Vaticanam ante inceptum saeculum XIII^{um} extitisse (X). Ob diese ferner in Italien oder Sizilien angefertigt wurde, steht auch nicht fest, da Cod. Vat. nur das apographon enthält (XI). Ferner wissen wir nichts über den Umfang der Physikübersetzung des Anonymus noch über ihre Benutzung bei anderen Schriftstellern. — Die Übersetzungstechnik des Anonymus kennzeichnet M. folgendermaßen: „... linguae latinae usu et consuetudine spreta textum graecum

de verbo ad verbum transfert, alibi vero liberius a graeco recedit; praeterea voces graecas variis locis vario modo reddit" (VIII). Als letzte Besonderheit der Translatio Vat. sei erwähnt, daß der ihr zugrunde liegende griechische Text nicht voll übereinstimmt mit den unsere griechischen Textausgaben stützenden Codices. Am nächsten kommt der griechischen Vorlage Cod. Venetus Marcianus gr. 220, saec XV.
Ennen

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit *W. D. Ross.* gr. 8° (260 S.) Oxford, University Press 1958. — Diese beiden Aristotelesschriften ediert R. mit der von ihm meisterhaft gehandhabten philologischen Arbeitsweise. Der sogenannte kritische Apparat ist übersichtlich und beschränkt sich aufs Notwendige. Aus der Praefatio, welche über die Rosssche Recensio auf Grund neuer Erkenntnisse unterrichtet, erfährt man, daß R. sich auf ausgezeichnete fremde Vorarbeiten stützen kann. Sie erinnert einmal an die umfangreiche Arbeit Bekkers für den ganzen Aristoteles und an die noch gründlicheren Kollationen von Waitz. Im Vergleich mit Waitz berücksichtigt R. auch die indirekte Überlieferung: Quattuor alios testes habemus — commentarium Alexandri Aphrodisiensis in Topica ...; commentarium anonymum in Sophisticos Elenchos ...; paraphrasim anonymam Sophisticorum Elenchorum ...; Boethii translationem Latinam amborum operum (VI). Während Bekker A (Vat. Urbinas 35, saec. IX vel X ineutis) den Vorzug gab vor B (Marc. 201, anni 955), haben A und B für R. die gleiche Autorität (V). Ferner sagt R.: Nunc evenit res satis singularis. In catalogo Bekkeri codicum Aristoteleorum codex D dicitur esse Parisinus Coislinianus 170. Sed jam diu notum est hunc codicem non Aristotelis opera continere, sed Magentini commentarium super Topica (V). — Wie die Editio Teubneriana von Strache-Wallies keine reine Bewertung von Handschriften mehr ist, sondern eine wirkliche Recensio darstellt, so gilt dies auch nach den Ausführungen der Praefatio noch weit mehr von der Rossschen Ausgabe.
Ennen

Moraux, P., A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue „Sur la justice" (Aristote. Traductions et études). gr. 8° (XII u. 183 S.) Löwen 1957, Publ. universitaires — Nauwelaerts. 150.— bfrs. —Von dreien der etwa 20 verlorenen Frühschriften des Aristoteles (Eudemos, Protreptikos, Über die Philosophie) können wir uns seit längerer Zeit ein relativ gutes Bild machen; von zwei weiteren Schriften (Über die Ideen, Über das Gute) wurden eindrucksvolle Reste gefunden. M. unternimmt es, „auf der Suche nach dem verlorenen Aristoteles" dessen wohl umfangreichsten, bisher fast völlig unbekannten Dialog Περὶ δικαιοσύνης dem hauptsächlichen Gedankeninhalt nach zu rekonstruieren. Er geht aus von einer Stelle der „Politik" (III 6), die die verschiedenen Formen der staatlichen Regierung mit den in der Familie bestehenden Ordnungsverhältnissen vergleicht und dabei auf die häufige Behandlung dieser Frage in den ἐξωτερικοὶ λόγοι verweist. In sachlichem Zusammenhang hiermit stehen weitere Ausführungen der „Politik" sowie der Eudemischen und Nikomachischen Ethik über die Entsprechung zwischen den Regierungsformen und den Arten der Gerechtigkeit und der Freundschaft, ferner über die anthropologische Grundlegung dieser politisch-ethischen Unterscheidungen in der Verschiedenheit der menschlichen Seelenteile. Da auch diese thematisch eng verwandten Stellen auf ἐξωτερικοὶ λόγοι zurückweisen, habe Aristoteles dem ganzen Problemkreis wohl eine eigene Schrift gewidmet, die M. aus dem Vergleich mit der Politeia Platons als den in den aristotelischen Bücherlisten genannten Dialog über die Gerechtigkeit identifiziert. Auch in der späteren Literatur, bei Cicero, Plutarch und in den neupythagoräischen Schriften, sind, von der Stoa vermittelt, Spuren des Dialogs zu entdecken. Zwei zusätzliche Untersuchungen schließen sich an: In das 5. Buch der Nikomachischen Ethik, das auf sehr verschiedene Weise von der Gerechtigkeit handelt, sind, kaum verändert, frühere Auffassungen eingesprengt. Dem bedeutsamen Einfluß Platons auf die aristotelische Frühschrift über die Gerechtigkeit steht die kühne Freiheit gegenüber, mit der der Schüler hier über seinen Meister hinausgeht. — Man mag sich fragen, ob der „exoterische" Verweis sich auf frühere *Schriften* und ob er sich auf *eine* Schrift beziehen muß: die Vielfalt der beigebrachten Belege macht es

wahrscheinlich, daß es dem Aristotelesforscher, der schon 1951 ein umfangreiches Werk über die alten Verzeichnisse des Corpus Aristotelicum veröffentlichte, gelungen ist, die gedanklichen Hauptlinien einer weiteren aristotelischen Frühschrift von großer sachlicher Bedeutung aufzudecken. Es scheint zunächst befremdlich, daß M. sich darauf beschränkte, die Grundanschauungen des Dialogs, so etwas wie ein „Themenbündel" (7), herauszuarbeiten. Diese vorläufige Beschränkung der Zielsetzung erweist sich jedoch als klug und sachgemäß: der Herausgabe der Fragmente wird noch manche Diskussion vorausgehen müssen. Auch gegenüber allen weiteren wichtigen Fragen — Chronologie des Corpus Aristotelicum, Entwicklung der psychologischen und ethischen Auffassungen des Aristoteles, besonders des Begriffs der Gerechtigkeit — übt M. bewußte Zurückhaltung. Trotzdem wirft die Schrift schon wertvolles Licht auf die aristotelischen Ethiken und die Bücher über die Seele. Kern

Cencillo, L., S. J., Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el corpus aristotelicum (Consejo superior de investigaciones cientificas), gr. 8° (XIX u. 197 S.) Madrid 1958. Instituto „Luis vives". — Über den aristotelischen Hylebegriff wurde schon vieles gesagt und geschrieben, ein äußeres Zeugnis seiner Bedeutung. Es ist daher verständlich, ja notwendig vom Stande der jeweiligen Aristotelesforschung aus, solch tragende Begriffe philosophischen Denkens neu zu fassen. Das versucht der Verfasser, indem er seiner Arbeit folgende literarische Fassung gibt: Auf eine Darlegung der Fragestellung (1—13) folgt ein kurzer historischer Blick auf die geschichtlichen Wurzeln des Begriffes (15—31); endlich soll auf S. 33—136 die Gestalt des Begriffs aus dem Gesamtschrifttum des Aristoteles heraus sichtbar gemacht werden. Ein Kurzreferat über augenblickliche chronologische Fragen (137—168) schließt die Untersuchung ab. Der Darbietung des Verfassers darf man philosophische Klarheit und Schärfe nachrühmen, die nicht nur seinen philosophischen Standort erkennen lassen, sondern auch die spekulativ-philosophische Art seiner Untersuchung. Das geschieht aber auf Kosten der heute klar erkannten Notwendigkeit historisch-wissenschaftlicher Aristotelesbetrachtung, die Forschung und Lehre des Aristoteles nicht mehr als geschlossenes System ausweist. Von einem solchen wissenschaftlich erhärteten Gesamtbild muß jede Untersuchung über Aristoteles getragen sein. Die wissenschaftlichen Kontroversen zwischen Jaeger und Arnim samt ihren Anhängern ergeben klar, daß vor jeder Thesenbildung stehen müssen eine gründliche Sprachuntersuchung wie solide Einzelkommentierung und Erfassung des Aristoteles, aus einer umfassenden Platonkenntnis. Wenn diese Forderungen sich verbinden mit der dem Verfasser eigenen philosophischen Klarheit, dürfte er über den Hylebegriff wertvolle neue Erkenntnisse vermitteln.

Ennen

Thémistius, Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de saint Thomas par *G. Verbeke* (Centre de Wulf-Mansion, Corpus latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum). gr. 8° (XCVIII u. 322 S.) Louvain 1957. Publications Universitaire. 450.— bfrs. — Dieser Band, ein Beispiel wissenschaftlicher Gründlichkeit, eröffnet obengenannte Reihe. Er enthält die mittellateinische Übersetzung der Thémistiusparaphrase zur aristotelischen Schrift De Anima (1—281) samt einem lateinisch-griechischen und griechisch-lateinischen Wortindex (283—320). Der doppelte textkritische Apparat bringt einmal die Varianten der acht lateinischen Handschriften (LXXXII—XCVII), dann jene im Vergleich zur griechischen Vorlage; darin folgt der Verfasser der Editio von R. Heinze (XCIII). Diese Thémistiusparaphrase hatte großen Einfluß auf die Psychologie des Aquinaten, der sie oft heranzog u. a. vor allem in seinem Kommentar zu De Anima (vgl. Thémistius et le commentaire de s. Thomas au De Anima d'Aristote, IX bis XXXVIII) und in der Schrift De unitate intellectus (XL—LXII), wo Thomas sich mit dem Monopsychismus des Pariser lateinischen Averroismus auseinandersetzt und um das Problem des intellectus agens für die Rechtfertigung seiner Aristotelesdeutung Thémistius als Zeuge zitiert. Sprachliche Kriterien (LXIII—LXXXI) bestätigen Wilhelm von Moerbeke als den Übersetzer. Für das Aristotelesverständnis

des Thomas ist natürlich die Güte der Übersetzung entscheidend. Von ihr sagt der Verfasser: Sans doute, la traduction de Moerbeke n'est pas parfaite; ont peut dire cependant que malgré ses imperfections, elle rend presque toujours avec fidélité et exactitude la signification du texte grec. Cette version latine se tient très près de l'original grec, ce qui entraîne comme conséquence qu'elle ne respecte pas toujours le génie propre du latin; le traducteur ne semble pas viser à l'élégance, mais à l'exactitude (LXXIX). — Durch diese Art wissenschaftlicher Arbeiten wird der Grund für ein fruchtbares Thomasbild gelegt, das mit der heutigen Aristotelesforschung verglichen werden kann. Das Werk des Aquinaten wird aus seiner Isolierung gelöst und gleichsam der Geschichte wiedergeschenkt, so daß man in ihm den Ausdruck höchster geistiger Bewegung wiedererkennen kann.

Ennen

Kerényi, K., Die Heroen der Griechen. gr. 8° (476 S. mit 80 Kunsttafeln). Zürich 1958, Rhein-Verlag. 29.80 DM. — Ein Fachmann von Ruf stellt hier ein umfangreiches Stück griechischer Kulturgeschichte dar, die u. a. besonders den Anthropologen und Religionshistoriker interessieren dürfte. Es soll geöffnet werden „eine Welt zwischen der Mündung des Guadalquivir und dem Kaukasus, von einer Dauer, etwa seit 1500 vor Christus, von mindestens zweitausend Jahren, die den Glanz großer Götter und Göttinnen in den Gestalten ihrer als Heroen verehrten Söhne getragen hat" (Vorwort). Im Gegensatz zu anderen ähnlichen Darstellungen möchte diese weder vereinfachen noch den Stoff schöngeistig zurechtlegen noch rein historisch referieren. Ihr Ziel ist es vielmehr, „den überlieferten Stoff in einen Zustand der Belebung und Auflockerung zu bringen, aus dem die Gestalten der Heroen in ihren ursprünglichen Konturen wie von selbst hervortreten könnten" (9). Für die Griechen sind die Heroen gestorbene Menschen, die aus dem Grabe heraus fortwirken und kultische Verehrung genießen. Grundsätzlich kann man ihnen geschichtliche Existenz nicht absprechen. Sie überragen aber rein menschliches Sein, da sich in ihnen Göttliches mit Menschlichem vermischt. Das Sein von Göttern erhalten sie aber nur ausnahmsweise (11). Das Göttliche verbindet sich in ihnen nicht kraß, sondern „seine Epiphanien sind das Natürlichste in der Welt" (23). Unzulässig wäre die Beschränkung ihrer Funktionen auf das rein Kultische (23), da doch gerade in den überlieferten Geschichten das menschlich Bedeutsame liegt (15). Griechische Heroengeschichte beschäftigt sich doch „mit den Ursprüngen der Städte, Familien, Stämme" (22). So kann man diese Heroengeschichten nicht auf Märchenmotive zurückführen. „Der Märchenerzähler wendet sich gegen die tragische Wirklichkeit des unter Beschränkung leidenden menschlichen Daseins und setzt ihr eine Antitragödie entgegen" (16). Aus all diesem erkennt man, daß Kult und Mythos der Heroen die Tragödie im Keim enthalten (25). Auf die sich hieraus ergebende Frage nach der Beziehung zu Dionysos antwortet K.: „Kult und Erzählung zu Ehren der Heroen und das dramatische Spiel, Tragödie genannt, um Dionysos zu ehren, steht da und zeugt selbst von einem Aspekt des Gottes, durch den er unsere Frage beantwortet" (25). Diese Seite griechischen Kulturlebens erschließt K. im Unterschied zu anderen Darstellungen mit gleichem Thema ausgehend von einem soliden philologischen Fundamente, wovon sowohl die literarischen Quellennachweise (411—436) wie die 80 Kunsttafeln zeugen. Man wird diese Schau der Heroen auch noch von anderer Seite ergänzen können, wie wir sie kennen etwa durch Nilssons Geschichte der griechischen Religion, I, 1951, oder durch die religionsgeschichtlichen Untersuchungen Prümms.

Ennen

Schroeter, M., Der Mythus von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von J. J. Bachofen. Mit einer Einleitung von *Alf. Baeumler*, hrsg. von *M. Schroeter*. gr. 8° (LXXXVIII u. 628 S.) München 1956, Beck. 56.— DM. — Aus den Werken des großen Baseler Juristen, Altertumsforschers und Entdeckers des Mutterrechtes wurde hier ein neues Werk mit neuem Titel zusammengestellt. Die Art und Weise der Auswahl will sowohl das Gesamtwerk Bachofens als einheitliches Ganzes sichtbar machen wie auch seine Metaphysik der Welt „als Abfolge und Kampf der Weltalter des Muttertums und Vatertums" herausstellen.

Eckpfeiler (XIX) dieser Ausgabe sind Bachofens Einleitungen zum „Mutterrecht" und zu „Tanaquil". Die übrigen Texte sind in der Kapitelfolge des Mutterrechtes eingeschaltet. Die Einleitung (XXV—CCXCIV) würdigt kritisch die geisteswissenschaftliche Stellung Bachofens. — Die Herausgabe der Werke Bachofens und das Schrifttum über ihn zeigen eine neuerstehende Vorliebe. Dabei soll man aber das kritische Urteil der Philologen nicht vergessen, das wohl zu Recht besteht, da vieles bei aller gerühmten Genialität Vermutung und psychologische Spekulation ist.

Ennen

Kant, I., Werke in sechs Bänden. Hrsg. von *W. Weischedel.* Bd. III: Schriften zur Metaphysik und Logik. kl. 8° (696 S.); Bd. V: Kritik der Urteilskraft und naturphilosophische Schriften. kl. 8° (633 S.) Wiesbaden 1958 bzw. o. J., Insel-Verlag. Ln. je 25.— DM; Ldr. 39.— DM. — Der 3. Band enthält Schriften zur Metaphysik und Logik, einbegriffen die Preisschrift von 1791, mit Ausschluß der Aufsätze mehr moralisch-theologischen Inhalts, die der 6. Band aufnehmen soll. Die vorgelegten Abhandlungen illustrieren Kants Auseinandersetzung mit der Schulmetaphysik seiner Zeit im Stile von Wolff und Baumgarten. Allgemeinen Beifall dürfte es finden, daß die Preisschrift über die „wirklichen Fortschritte" der Metaphysik, die trotz ihrer Bedeutsamkeit in der Akademie-Ausgabe gar zu sehr in den Hintergrund tritt (Bd. XX 252 ff.), nun die ihr gebührende, deutlich sichtbare Stelle einnimmt. Das Nachwort des Herausgebers unterrichtet über die zugrunde gelegten Drucke; dankenswerterweise wird immer, was die Akademieausgabe nicht tut, die Originalpaginierung angegeben. Das angewandte editorische Verfahren verdient alles Vertrauen. Die leitenden Grundsätze der Edition werden allerdings erst im 6. Band eingehend zur Diskussion gestellt werden. Die Vorworte zu Band II und IV enthalten übrigens bereits diesbezügliche knappe Hinweise (vgl. Schol 32 [1957] 118). Verbesserungsvorschläge der Akademieausgabe werden laufend unter dem Text notiert. — Auf die Übertragung der lateinischen „Dissertation" (der Urtext wird selbstverständlich ebenfalls gebracht) wurde offenkundig hohe Mühe verwandt. Die besondere Schwierigkeit, die hier in der sich erst bildenden und festigenden Terminologie Kants selber liegt, wird durch vorsichtige Anlehnung der Übersetzung an den sonstigen Sprachgebrauch Kants zu bewältigen versucht wie auch durch gelegentlichen Rückgriff auf Äquivalente in Baumgartens „Metaphysik", dem Handbuch Kants in seinen Vorlesungen. Das geht so weit, daß z. B. statt „angebbar" „angeblich" gesagt wird (vgl. 15 28) oder daß „Akzidenz" und „Akzidenzen" statt des orthographisch richtigen „Akzidens" und „Akzidentien" bevorzugt wird. (Richtiger wird *speciosa* [20] doch wohl im allgemeinen, zumal im Zusammenhang mit *ratio* und *argumentatio*, durch „trügerisch", „Schein-" wiedergegeben. An der einen oder anderen Stelle stutzt man auch sonst, nur sind eindeutig bessere Vorschläge kaum zu unterbreiten, so daß der Leser die geleistete Übersetzungsarbeit von Seite zu Seite mehr schätzen lernt.) — Band V war wohl etwas leichter zu redigieren. Zu begrüßen ist der Abdruck der ersten Fassung der Einleitung in die „Kritik der Urteilskraft", nach dem in der Rostocker Kanthandschrift enthaltenen Manuskript. Allerdings könnte hier die Formulierung im Nachwort des Herausgebers, der vorliegende Druck trete an die Stelle des in den älteren Ausgaben sich findenden, von J. S. Beck besorgten Auszugs und bringe den vollständigen Text, das Mißverständnis begünstigen, auch die Akademieausgabe biete nur einen Auszug, was jedoch natürlich nicht stimmt (siehe XX 193—251). Jedenfalls erscheint hier der Text in der von Kant selbst wohl als definitiv betrachteten Fassung, und auch jene Interpolationen der Akademieausgabe, die ohne Vermerk in deren Text aufgenommen sind, werden in den Fußnotenteil verwiesen — was man nur gutheißen kann. — Diese beiden weiteren Bände III und V, in der Erscheinungsfolge der 4. und 3., halten das, was die zwei ersten versprachen. Die Idee einer Studienausgabe Kants in ihrer so hochmodernen Anlage und Ausstattung ist ein Treffer. Der nicht gerade niedrig bemessene Preis dürfte ihrer Verbreitung allerdings einigen Abtrag tun.

Ogiermann

Ballauf, Th., unter Mitarbeit von *J. Klein*, Fichtes Freiheitslehre. Eine Auswahl aus seinen Schriften (Texte z. Problemgesch. der Philos. und philos.

Anthropologie). 8° (243 S.) Düsseldorf 1956, Schwann. 33.— DM. — In der genannten Reihe sind schon mehrere Bände, die der Darstellung des Freiheitsproblems (bei Schelling und Thomas von Aquin) gewidmet sind, erschienen. Ohne Zweifel mußte zu diesem weitschichtigen Problem auch J. G. Fichte gehört werden, dessen ganzes Philosophieren von einem radikal verstandenen Postulat der Freiheit ausgeht. Die den Texten vorangeschickte Einleitung (9—57) verfolgt das Fichtesche Freiheitsproblem, beginnend mit der Exposition der Freiheit bei Kant und schließend mit einem Ausblick auf Schelling und Hegel, durch Fichtes verschiedene Systementwürfe hindurch. Dies geschieht durch einen Nachvollzug des Fichteschen Gedankens, den man sich manchmal etwas geraffter gewünscht hätte. Die Texte (60—174) sind folgenden Schriften entnommen: Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794), Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806), Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit (1806), Die Anweisung zum seligen Leben (1806), Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811). Da die Texte nicht aus Fragmenten zusammengestückelt sind, sondern jeweils ganze, manchmal sogar mehrere aufeinander folgende Vorlesungen bieten, gewähren sie einen guten Einblick nicht nur in Fichtes Freiheitslehre, sondern überhaupt in den Geist und den Gehalt seines Philosophierens. Der Anhang enthält Kommentar und Anmerkungen (177—225), die Lebensdaten Fichtes und eine Bibliographie der Fichteausgaben und der Fichteliteratur (233—243). Kommentar und Anmerkungen ergänzen den Textteil durch weitere Texte aus den Schriften Fichtes. Eine Herausarbeitung der verschiedenen Bedeutungen des Fichteschen Freiheitsbegriffs und deren Zurückführung auf einen Grundbegriff war, wie es scheint, nicht die Absicht der Herausgeber. Sie stellen jedoch zu dieser Arbeit das Material zur Verfügung. Ist es ganz ausgebreitet? Diese Frage, ebenso leicht auszusprechen wie schwer zu beantworten, stellt sich bei jeder thematischen Auswahl. Brugger

Newald, R., Von Klopstock bis zu Goethes Tod (1750—1832), I. Teil: Ende der Aufklärung und Vorbereitung der Klassik (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart von H. de Boor und R. Newald, VI 1). (438 S.) München 1957, Beck. 21.— DM. — Wohl keine Zeit der deutschen Literatur ist so oft als Ganzes behandelt oder in einer Unzahl von Einzeluntersuchungen ergründet worden als die der deutschen Klassik. Wenn auch immer noch Einzelheiten verdeutlicht werden können, liegen die Gesamtlinien schon lange fest. Soll eine Gesamtdarstellung nun einfachhin wiederholen? Kann eine neue Sicht aus der Subjektivität einer neuen Zeit wesentlich Neues zutage fördern oder wird sie nicht vielleicht verzeichnen? Der chaotische Zustand der gegenwärtigen kritischen Bestrebungen scheint wenig Hoffnung zu geben, daß eine neue Behandlung einen wirklichen Fortschritt der Erkenntnis bringen könne. Newald ist keiner Schule im engeren Sinn verschrieben. Dagegen ist er — gläubiger Katholik — im Besitz einer ruhig-festen Anschauung, die sich auf die Realität eines gläubigen, Natur und Übernatur umfassenden, Weltbildes gründet. Sie drängt sich nicht polemisch oder apologetisch vor, ermöglicht ihm aber eine differenzierende Unterscheidung der einzelnen geistigen Strömungen. Er fühlt den geistigen Auftrag unserer Zeit, „die große Revision der Kunst- und Wissensbestände nach ihren dauernden Werten vorzunehmen". Auf dem Wort „dauernde Werte" liegt das Schwergewicht dieser Darstellung. Ehrfurchtsvoll begegnet er der deutschen Klassik und dem deutschen Idealismus (13). So gelingt ihm ein Werk, das in seiner Abrundung und Ausgeglichenheit wohl allen früheren Behandlungen überlegen ist. Er berücksichtigt sowohl die philosophischen, theologischen, religiösen Gedanken der Zeit, deren Nutznießer und Beförderer die Dichter sind; er hat immer auch die sprachliche Leistung, die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des gefühlten, inneren Ausdruckswillens mit der äußeren Sprachform im Auge. Vor allem ist zu betonen, daß er neben den Großen (Klopstock, Wieland, Lessing, Goethe, Schiller), die im Mittelpunkt der Darstellung stehen, auch das Zweitrangige, die Nebenströmungen, das Unterschwellige, die Altwässer früherer Richtungen, die allmählich austrocknen, sorgfältig zur Darstellung bringt, und dies alles mit dem Hauptstrom harmonisch verbindet. Die religiösen Gedankengänge und auch die Versuche, ohne die Mittel der Religion das

Menschentum zu erhöhen und eine neue geistige Welt zu begründen, kommen voll zur Geltung. So ist das Buch ein sicherer Führer durch diese bewegte Zeit. Leider ist der Verfasser gestorben, ehe er die Klassik auf ihrem Höhepunkt behandeln konnte. Möge sein Nachfolger mit der gleichen Kenntnis der Großen und Kleinen, derselben Sicherheit und Klarheit, die sich auf ein vollständiges Weltbild gründen, den 2. Teil dieses Bandes darstellen! Becher

Guardini, R., Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien. 8° (425 S.) München 1953, Kösel. 17.50 DM. — Schon im Jahre 1941 hat G. eine Auslegung der zweiten, achten und neunten Elegie veröffentlicht; damals schrieb der Rez. eine Würdigung in Schol 17 (1942) 100—103. In dem hier zu besprechenden Band wird uns eine Interpretation aller zehn Elegien geschenkt, die ihren Gehalt noch tiefer erschließt und ihre Einheit noch deutlicher herausstellt. Dabei bleibt jedoch G.s Grundauffassung von Rilke unverändert dieselbe, wie auch seine Kunst der Auslegung mit der gleichen Meisterschaft wie früher Rilkes schwierige Texte und eigentümliche Daseinsdeutung dem Verstehen nahebringt. Nach wie vor wird des Dichters Wort so vernommen, daß sich darin „etwas vom inneren Zustand der Zeit" ausdrückt (9).

Das Wesen der Elegie formuliert G. treffend; sie „ist das Lied von der Vergänglichkeit des Daseins; aber so, daß das Herz durch die Trauer hindurch sein Ja zum Leben spricht" (368). Die Interpretation selbst geht von der Feststellung aus: „Echtes Dichterwort ist Aussage" (421); angesichts ihrer darf der Dichter nicht nur gefragt werden: „Was sagst Du über das Dasein aus? — sondern auch: ist das, was Du sagst, wahr?" (421). Bei der Beantwortung dieser beiden Fragen wird G. einerseits mit tiefdringender Einfühlung dem Dichterischen des Kunstwerkes gerecht, andrerseits aber leitet ihn vor allem „das Verlangen nach philosophischer Erkenntnis" (421). Was Rilke kündet, läuft auf etwas klar und entschieden Unchristliches hinaus, nämlich auf das Mysterium einer neuen Religion, in welcher „der Mensch jede personale Beziehung zum souveränen Gott und jede Hoffnung auf ein in Seiner Liebe begründetes ewiges Leben aufgibt" (366). Als Folge davon kehrt „das Grenzenlose, Ewige, Absolute ... als innere Qualität" des menschlichen Daseins wieder (366). — Hierdurch kommt es aber keineswegs, wie man erwarten könnte, zu einer Steigerung und Festigung der Person; vielmehr ist der Haupteinwand G.s gegen Rilke gerade „die Gefahr, in welcher die Person steht" (422); „dieser konsequenteste aller Individualisten ... löst die Personalität auf"; er empfindet „die eigene Person als Störung", weil sie „den reinen Bezug des Daseins unmöglich" macht (423). Dieser Vorgang tritt besonders in der dritten Elegie deutlich hervor, wo die Person und sogar die Individualität, ja selbst das Menschliche aufgegeben wird (vgl. 125). Das zeigt sich vor allem an der Liebe, die „mit dem Du nichts zu tun haben darf, sondern ins Rein-Offene gehen soll" (128). Rilkes Sicht der Liebe „ist derart sublim, daß sie nicht nur über jedes sinnenhafte Begehren, sondern sogar über den Bezug des Ich und Du hinaussteigt. Dadurch löscht sie aber das Zentrum des menschlichen Daseins aus, nämlich die Person" (128). Mit dem Dahinschwinden der Person droht das Dasein in das Untermenschliche abzusinken. So wird das klare Entweder-Oder der personalen Entscheidung „zu einem grauenerregenden Gemisch", „weil Gut und Böse nicht als das genommen werden, was sie sind, nämlich als Widersprüche, vielmehr als Pole, zwischen denen das Dasein spielt" (132).

Zugleich jedoch weiß G. sehr wohl, wie aus seiner Deutung der neunten Elegie hervorgeht, um den alles Untermenschliche überragenden Auftrag, der den Menschen nach Rilke auszeichnet. „Der eigentliche Inhalt des menschlichen Daseins" ist es, durch die Innigkeit des Herzens an der Verwandlung der Welt mitzuwirken, an dem „beständigen Übergang aus ihrem vorläufig-sichtbaren ins endgültig-unsichtbare Sein" (362 f.). Freilich meint G. mit Recht, hier sei Christliches mythisiert oder „ins Welthafte geglitten" (346); man kann aber „auf die Dauer nicht den Strahl haben und das Gestirn wegtun" (347). Trotzdem darf nicht bestritten werden, daß Rilke die Innigkeit und Verwandlungskraft des Herzens und damit eine Seite am Auftrag des Menschen in neuer Leuchtkraft für die Zukunft kündet. Lotz

Pflug, G., Henri Bergson — Quellen und Konsequenzen seiner induktiven Metaphysik. gr. 8° (393 S.) Berlin 1959, de Gruyter. Lw. 38.— DM. — In seinem sorgfältig ausgehobenen Inhalt untersucht das Buch die Frage nach Sinn, Quellen und Grenzen der induktiven Metaphysik B.s (1859—1941). Es tut dies, den Hauptwerken folgend, in 5 Kapiteln: 1. „Données immédiates" (15—136), 2. „Matière et Mémoire" (137—197), 3. Die metaphysische Methode (199—267), 4. „Évolution créatrice" (269—302), 5. „Deux sources" (303—353). B. wirkt heute noch lebendig weiter. Seine Bücher erlebten ungewöhnlich viele Auflagen und Übertragungen. Den größten Erfolg hatte Évolution créatrice. Vom 17.—19. 5. 1959 fand in Paris ein Bergson-Kongreß statt, zum 100. Geburtstag B.s. Er selbst, ausgezeichnet durch eine hervorragende Beherrschung der induktiven Methode und durch den Besitz ausgebreiteter naturwissenschaftlicher Kenntnisse, strebt dahin, über den Fakten der Einzelwissenschaften eine Wissenschaft zu errichten, die alle von den Einzelwissenschaften erschlossenen Phänomene „in einen durchgängigen Zusammenhang bringt". Dies versucht er von verschiedenen Gesichtspunkten aus. In den „Données immédiates" wird die Freiheit zum Thema, als ein der Metaphysik und Psychologie gemeinsames Problem. B. versucht eine Erneuerung der „spiritualistischen Philosophie". Die Bindungen der Menschen untereinander deutet er nicht als die gemeinsame Teilhabe an einer allgemeinen Geistigkeit, sondern als einen „Akt der sozialen Bezugnahme". Auf der Oberfläche der Seele spielen sich die Relationen der sozialen Sphäre genau so ab wie die zur übrigen Außenwelt. Doch dehnt sich — so erkennt B. im Fortgang seiner Forschungen, besonders in „Matière et Mémoire" — der metaphysische Bereich von der Seele zu einer allgemeinen Ontologie der Außenwelt und von dort zu einer Metaphysik des absoluten Geistes aus. Der philosophische Erkenntnisakt sei in zwei Komponenten zu zerlegen: in die wissenschaftliche Analyse und die philosophische Intuition. Daß aber die Kategorien beider weitgehend differieren, zeigt „Évolution créatrice". Der empirische Lebensbegriff der biologischen Forschung und der ontologische Begriff des Élan vital stehen unverbunden nebeneinander. In den „Deux sources" wird die Intuition zur „mystischen Schau", zur Methode religiöser Seinserfahrung umgewandelt. „In der Mystik erreicht B. die Vereinigung mit dem Göttlichen." „Die Mystik ist die letzte und höchste Form ontologischer Erkenntnis, die die Philosophie allenfalls kritisch einschränken kann, der sie jedoch nichts hinzuzusetzen weiß" (352). — Die Frage, die B. ernst und beharrlich, in mehrfach abgewandeltem Ansatz, zu lösen sucht, ist, in ihrem Grunde gesehen, dieselbe, die der Transzendentalphilosophie in ihren verschiedenen Richtungen aufgegeben ist: Wie verhält sich das Faktum zum Eidos und zur Idee? Wie das Einzelne zum Allgemeinen? Wie die empirische Erkenntnis zur begrifflichen und apriorischen? Wie die Einzelwissenschaften zur Metaphysik? Oder, unter anderem Aspekt: Wie verhalten sich empirische, etwa chemische und psychologische Analyse zur ontologischen und metaphysischen? Wie kann über „die Phänomene des Psychischen" oder „über die Naturerscheinungen eine Wissenschaft aufgebaut werden", eine Wissenschaft, die „zu einem wirklichen System sui generis wird, das weder die Methode noch die Ergebnisse der Naturwissenschaften zu seiner Entwicklung bedarf" (87)? Mit Recht läßt B. die Lösung der Transzendentalphilosophie nicht gelten. Die scholastische Metaphysik aber berücksichtigt er nicht. Er diskutiert weder ihren Seinsbegriff noch den metaphysisch-erkenntnistheoretisch grundlegenden Satz von der Erkenntnis des intelligibile in sensibili. Gerade hierbei hätten erfolgreich erörtert werden können, um nur einige Themen zu nennen: der innere Zusammenhang und Unterschied von Perzeption, Intuition und Konzeption, von Sein und innerem Grundsein, von Faktum und Eidos, von innerer ontologischer Vor- und Nachordnung, ihren inneren Gründen und Zielen. Bei dieser Diskussion wird durchsichtig, daß Metaphysik ursprünglich nicht in Überhöhung der Einzelwissenschaften aufgebaut wird, sondern in innerer, seinsgültig durchgeführter Analyse ihrer Grundlagen, zutiefst des Seienden und kontingent Seienden, ihres innerlich notwendig folgenden Strebens (élan, der nicht ausschließlich vital ist) und der inneren Möglichkeitsgründe ihres faktischen Werdens und Sichänderns. Nink

Lauer, J. Qu., The Triumph of Subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology (The Orestes Brownson Series on Contemporary Thought

and Affairs, 1). 8° (IX u. 185 S.) New York 1958, Fordham University Press. $ 4.—. — Die Literatur über Husserls Phänomenologie wächst immer noch an. Der Verfasser hat in seiner Dissertation „Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité" (Paris 1955) bereits einen schönen Beitrag geleistet; das vorliegende Werk beabsichtigt eine Gesamtschau der Husserlschen Philosophie, wenn auch bei weitem nicht in der nach einer gewissen materialen Vollständigkeit strebenden Stoffülle, wie sie etwa die systematische Darstellung bei A. Diemer kennzeichnet (vgl. Schol 33 [1958] 460 f.). Der Untertitel hinwiederum klingt beinahe allzu bescheiden. Jedenfalls bedeutet diese „Einführung" ein Vertrautmachen mit den letzten Intentionen Husserls und so zugleich mit deren Scheitern: Subjektivität triumphiert, das „Zu den Sachen selbst!" versinkt in der transzendental-konstitutiven Problematik, die schließlich den eigentlichen Sinn von „Sein" und „Gegebenheit" nicht einzuholen vermag, sondern eben idealistisch umdeuten muß. Der Verfasser betont in diesem Zusammenhang immer wieder, wie sehr Husserls veröffentlichtes Werk Programm bleibt (dessen Ausführung die Schüler und Nachfolger leisten sollten), wieviel Willkür die anscheinend so sachgebundenen Analysen enthalten, welch ein Einzelgängertum Husserl in Kauf nahm, je mehr seine Grundkonzeption offen ins Idealistische und in einen oft so unergiebigen und wenig interessierenden „Essenzialismus" abbog. Diese und ähnliche Kritik verbirgt sich nicht selten in den *Anmerkungen;* gerade sie beweisen, daß der Verfasser sich energischer von Husserl absetzt, als der Haupttext es manchmal vermuten läßt. Doch ist es ihm nicht etwa zumeist um Kritik zu tun, obwohl diese im Laufe der Darstellung stärker hervortritt; das vornehmlichste Anliegen ist ein genuines Verständnis des Wesens der Phänomenologie. Und da gelingt es L., überzeugend herauszuarbeiten, wie der kartesianische Ansatz Husserls zur Transzendentalphilosophie weitergebildet wird, und was transzendentale „Konstitution" besagt — eines der schwierigsten Kapitel der modernen Philosophie. Vielleicht kommt überraschend Neues dabei nicht zutage; manche Teilfragen allerdings, wie Husserls „Rationalismus" und „Platonismus", aber auch z. B. seine so unzulängliche Auffassung der „Geschichtlichkeit", werden mit glänzenden Aperçus verdeutlicht. Übrigens ist das Buch in erster Linie als Orientierung für philosophisch interessierte Kreise in den Vereinigten Staaten gedacht. — Einige Bemerkungen wirken in ihrer undifferenzierten Allgemeinheit mißverständlich und wären in einer 2. Aufl. mühelos zurechtzurücken: Basiert *alle* „Gesetzlichkeit" auf Induktion (78 Anm. 25)? Läßt sich nur *voraussetzen,* daß es überhaupt Erkenntnis gibt (86 Anm. 6)? Dürfen tatsächlich erst Kant und Husserl das Verdienst für sich in Anspruch nehmen „of having presented conceptual analyses for what they are" (129)? Ogiermann

Asemissen, H. U., Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls (Kant-Studien, Erg.-H., 73). gr. 8° (100 S.) Köln 1957, Universitätsverlag. 8.— DM. — Eine große philosophische Literatur ist seit 1900 im Anschluß an Husserls Phänomenologie entstanden: verschiedenartige Darlegung ihres Sinnes und ihrer Ursprünge, dementsprechende verschiedene Weiterbildung und Diskussion ihrer Ansätze und Inhalte. Darin zeigt sich einmal, daß die Phänomenologie ernste, in jeder Philosophie wichtige Fragen aufgeworfen hat. Es zeigt sich aber auch, daß die erhobenen Fragen nicht zu Ende geführt sind. — Die vorliegende Schrift, eine Göttinger Dissertation, hat zum Ziel „eine kritisch-systematische Erörterung" der Phänomenologie als einer Synthese. Husserls Konzeption soll so weit kritisch geklärt werden, „daß sich jeweils an den Grenzen ihres Sinnes der Übergang zu einem anthropologischen Ansatz der Wahrnehmungsanalyse ergibt, der seinerseits für die Aufnahme der experimentellen Ergebnisse empirischer Analysen offen ist" (7 f.). Erörtert sind: „Phänomenologische Reflexion und Reduktion" (19 f.), Husserls Analyse der Wahrnehmungsstruktur (21 ff.), Empfindung und Abschattung (25 ff.), das Verhältnis von Ich und Bewußtsein, das „reine Ich" und das „reine Bewußtsein", das „reine" und das „faktische Ich der Wahrnehmung", die Phänomenologie der Bewußtseinsakte, „die faktische Wahrnehmung, Sinn und Sinnwidrigkeit ihrer Reduktion", „das faktische Ich der Wahrnehmung, Sinn und Sinnwidrigkeit seiner Reduktion", methodischer Zweifel und phänomenologische Reduktion (34—58), die Metaphysik der Husserlschen Grundkonzeption, „Phänomenologisch-

metaphysische Äquivokationen", Gegenstandskonstitution und Intentionalität, Äquivokationen im Phänomenbegriff, das Phänomen in der Wahrnehmung, das Problem der phänomenalen Transzendenz, Phänomenologie, Ontologie und Anthropologie (64—97). Die Schrift setzt an ihren Schluß den kritischen Satz: „Die Wahrnehmung ist eben kein ideales Gebilde, das sich in seinen Strukturen more geometrico analysieren läßt. Sondern sie ist ein durch und durch faktisches Verhalten des faktischen Menschen, dessen Erforschung die arbeitsteilige Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen und die abklärende und auswertende Zusammenschau der Ergebnisse in der philosophischen Anthropologie erfordert" (97). — Dieser Satz zeigt das Recht, aber auch die Grenze der vorliegenden Dissertation. Husserl gibt den 1. Teil dieses Schlußsatzes zu, bestreitet aber mit Recht und in tieferer Einsicht, daß die Wahrnehmung „ein durch und durch faktisches Verhalten des faktischen Menschen" sei. Jedes faktische Sein und Verhalten, auch jede faktische Wahrnehmung nämlich, hat vorfaktische innere Gründe, die in jedem gültigen Tatsachenurteil, auch im „ego cogito", implicite erkannt und ausgesagt sind. Das faktische Ich und die faktische Wahrnehmung weisen konstitutiv auf das Ich als solches und die Wahrnehmung als solche zurück. Auf diesen inneren Zusammenhang im Sein und wahren Erkennen war Husserl gestoßen; ebenso wie — doch von anderen Voraussetzungen aus und in anderer Weise — diese Frage einen wesentlichen Bestandteil der Philosophie Platons, des Aristoteles und der Scholastik sowie, in wieder anderer Form, der Philosophie Kants, Hegels und des deutschen Idealismus bildet. Husserl beantwortete diese Frage im Sinne des transzendentalen Idealismus, der freilich zur Erklärung nicht erfordert ist. In der vorliegenden Dissertation ist diese Frage nicht in ihrer erkenntnistheoretisch-metaphysischen Tiefe und Wichtigkeit erkannt. Das Studium der Phänomenologie kann großen Gewinn bringen, wenn es als positive Arbeit durchgeführt wird. Die von Husserl eingeführten Begriffe haben einen richtigen Sinn, sind freilich auch zu korrigieren und weiter auszubilden. Ganz wesentlich gilt dies von der *„Reduktion"*, in der im Grunde genommen das Problem des Rückganges berührt ist, in dem der Verstand abstraktiv-intellektiv vom wahrgenommenen oder vorgestellten Objekt zu seinen inneren Gründen zurückkehrt. Diese Frage aber war schon von Aristoteles und der Hochscholastik bearbeitet, und zwar sowohl erkenntnistheoretisch als auch metaphysisch in wesentlich tieferer Form, als sie bei Bernhard Bolzano und Franz Brentano, von denen Husserl abhängig war, gesehen ist.

Nink

Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni. gr. 8° (806 S.) Mailand 1957, Marzorati. 4500.— L. — Der Band ist eine späte Ehrenrettung des zu seinen Lebzeiten soviel bekämpften edlen Denkers, der 1950, fast erblindet, gestorben ist. Nicht nur Schüler und persönliche Freunde Z.s, wie *A. Hilckman* und *G. Ambrosetti*, auch weithin bekannte Philosophen wie *J. Maritain, A. Carlini, M. F. Sciacca* und *J. Zaragüeta* haben sich an dieser Ehrung des Verstorbenen beteiligt. Der Band ist in fünf Teile gegliedert. Der 1. Teil zeichnet die Gestalt Z.s. Der 2., bei weitem umfangreichste Teil stellt den gedanklichen Gehalt seiner Philosophie dar, vor allem seine Erkenntnislehre (gnoseologia), der stets sein Hauptinteresse galt, dann seine Metaphysik, seine Ethik, seine Ansätze zur Rechtsphilosophie, zur Pädagogik, Ästhetik, Wissenschaftslehre, Philosophie der Mathematik. Der 3. Teil bringt geschichtlich-vergleichende und kritische Studien. *G. Bontadini* unterzieht Z.s Lehre vom Kausalitätsprinzip einer Kritik (593—610). Bei allem Scharfsinn kann diese Kritik nicht ganz befriedigen, nicht nur, weil sie in einigen Punkten offenbar zu weit geht, sondern vor allem, weil sie im rein Negativen verbleibt. Positiv wird nur gesagt, die Rechtfertigung des Kausalitätsprinzips müsse durch Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip erfolgen; aber wie diese Zurückführung erfolgen soll, einerseits ohne auf die Gedanken Z.s zurückzugreifen, und anderseits, ohne der rein analytischen Methode des Rationalismus zu verfallen, darüber erfährt man nichts. *I. Bonetti* legt den Unterschied von Kriteriologie und Gnoseologie im Sinne Z.s dar (611—621). Die „Kriteriologie" Merciers scheint Z. unzureichend, weil sie vom allgemeinen Zweifel ausgeht und nur den „logisch-verbalen" Bereich der abstrakten Prinzipien und die durch das Kausalitätsprinzip mittelbar zu rechtfertigende Außen-

weltsgewißheit berücksichtigt, dagegen die Beschreibung und Auswertung des im Bewußtsein unmittelbar Gegebenen vernachlässigt. Gerade diese Klärung des in unmittelbarer Erfahrung Gegebenen ist nach Z. die erste Aufgabe der „Gnoseologie". Vielleicht wird der Unterschied von Z. (und auch von Bonetti) übertrieben. Merciers „negativer Zweifel" dürfte sich der Sache nach kaum von Z.s Forderung nach letzter Begründung jedes Urteils unterscheiden; die Wirklichkeit der Bewußtseinstatsachen setzt Mercier als selbstverständlich voraus. *V. Miano* unterzieht Z.s Darstellung der Erkenntnislehre des hl. Thomas einer Kritik (622—641). M. scheint aber zu wenig zu beachten, daß nach Thomas die Seinserkenntnis dem Geist überhaupt mit seiner „reditio completa" zugeordnet ist, während der für den *menschlichen* Verstand als solchen charakteristische Gegenstand die *„quidditas* rei sensibilis" ist, die mit Recht dem Sein gegenübergestellt wird. Muß man so nicht schließen, daß diese Washeit nur dadurch als Seiendes erkannt wird, daß sie in das Licht der vollkommenen Reflexion gestellt wird? Das entspricht aber der Methode Z.s. Weitere Beiträge vergleichen Z.s Lehren mit Rosmini, Ardigò und Husserl. Der 4. Teil („Testimonianze in onore") bringt drei Abhandlungen, die nicht unmittelbar auf Z. Bezug nehmen: *J. Maritain*, Philosophy and the unity of the science (705—722); *J. Zaragüeta Bengoechea*, El método genético en la solución del problema crítico del conocimiento (723—732) und *M. F. Sciacca*, L'uomo e la sua essenza (733—760). Der letzte Teil enthält eine vollständige Bibliographie der Schriften Z.s, ein Verzeichnis der in seinen Werken zitierten Namen und einen ersten Abriß einer Lebensbeschreibung Z.s. de Vries

Patti, G., S. J., Der Samavāya im Nyāya-Vaiçeṣika-System. Ein Beitrag zur Erkenntnis der indischen Metaphysik und Erlösungslehre (Scripta Pontificii Instituti Biblici, 109). 8° (XIV u. 162 S.) Rom 1955, Pont. Istituto Biblico. 3000.— L., geb. 3600.— L. — Das Ziel dieser Untersuchung besteht in der Sammlung und Bearbeitung des Materials, das zur Beleuchtung der Kategorie der Inhärenz (Samavāya) im Nyāya-Vaiçeṣika-System dienen kann. Dabei kommt das ganze System des Nyāya-Vaiçeṣika in bezug auf diesen Grundbegriff zur Darstellung. Das Vorwort gibt einen Überblick über die Struktur der indischen Erlösungsphilosophie, die eine weittragende Bedeutung für die religionsgeschichtliche Entwicklung auch des Mittleren und Nahen Ostens, insbesondere des Manichäismus und Gnostizismus hat. In dieser Erlösungsphilosophie spielt das Prinzip der materiellen Kausalität und in ihr der Begriff der Inhärenz eine entscheidende Rolle für das Verständnis des Karma und seine Auswirkung im Samsara. Hier ist auch der Ort, wo die verschiedenen Systeme auseinandergehen. Bei der Darlegung der Lehre des Nyāya-Vaiçeṣika über die Inhärenz unterscheidet der Verfasser zwei Perioden, die durch die Schriften Kaṇādas und Praçastapādas bestimmt sind. Samavāya oder Inhärenz ist jenes Band, das die Materialursache mit der Wirkung verbindet, oder anders ausgedrückt: da die Substanz die übrigen Kategorien als in ihr hervorgebrachte Wirkungen enthält, das Band, das die Substanz mit den anderen Kategorien (Qualität, Bewegung oder Handlung, das Universale und die Differentia) verbindet. Genauer bedeutet Samavāya Verbindung dessen, was nicht getrennt voneinander existieren kann. Die Tatsache, daß die Materialursache in der indischen Philosophie eine so große Rolle spielt, während die Wirkursache (innerhalb der Welt) nicht geleugnet, aber ziemlich vernachlässigt wird, erklärt sich daraus, daß die Inder wegen der angenommenen Ewigkeit der Welt nur die Folge der Phänomene auf empirische Weise erklären wollen. Anderseits wird auch die Bedingung mit zur Ursache gezählt, ja die Ursache verschwindet geradezu in ihr. Der Verfasser belegt die Darstellung der Lehren und ihrer Entwicklung, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, mit einem reichen Quellenmaterial, in dem er die Texte in Übersetzung, an wichtigen Stellen auch im Urtext (in Umschrift), wiedergibt. Außerdem setzt er den Lehrgehalt auch in inhaltliche Beziehung zur westlichen, insbesondere aristotelisch-scholastischen Philosophie, wobei er sehr vorsichtig und behutsam vorgeht. Verschiedene Verzeichnisse runden die gründliche Arbeit ab. Brugger

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Hennemann, G., Naturphilosophie im 19. Jahrhundert. 8° (122 S.) Freiburg/München 1959, Alber. 9.80 DM. — Als Voruntersuchung zu einer Problemgeschichte der Physik im 19. Jahrhundert behandeln diese zwölf Essays das Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie im „naturwissenschaftlichen Zeitalter". Die Darstellung ist sehr ehrlich und vertuscht nicht die Mängel der idealistischen Naturphilosophie, weist aber anderseits die Wirksamkeit philosophischer Ideen an vielen Stellen nach, an denen sie sonst weniger beachtet wird. Wenn dazu einige kritische Bemerkungen erlaubt sind: Man kann gewiß zugeben, daß der idealistisch-romantische Gedanke von der Einheit aller Naturkräfte Oersted und Faraday bei ihren Untersuchungen über den Zusammenhang von Licht, Elektrizität und Magnetismus leitete (9 75) — aber weist nicht H. selber darauf hin, daß man damals schon seit zwei Jahrhunderten über den Gedanken diskutiert hatte, daß Elektrizität und Magnetismus auf die gleiche Wurzel zurückgingen (77)? Was den Theologen im Leben von Oersted nachdenklich stimmt, ist die Tatsache, daß noch 1837 das Kopernikanische Weltsystem als „dem christlichen Bewußtsein widerstreitend" bezeichnet werden konnte und daß es der Naturwissenschaftler Oersted war, der den zeitgenössischen (protestantischen) Theologen jene Unterscheidungen vorhalten mußte, von denen heute die Theologie bei der Behandlung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Offenbarung ausgeht (80 f.). Daß bei der Aufstellung des Energieprinzips durch J. R. Mayer kategorialanalytische Kausalitäts- und Substanzerwägungen als heuristische Prinzipien wirksam waren (88 f.), kann gewiß nicht bestritten werden, war aber doch wohl mehr zufällig als durch eine innere Notwendigkeit bedingt. Schließlich hat Joule das gleiche Prinzip ohne kategorialanalytische Betrachtungen physikalisch besser formuliert und bewiesen (ebd.), und die wirkliche kategoriale Wurzel des Energiesatzes dürfte vielleicht eher in jenen allgemeinen räumlich-zeitlichen Symmetrieforderungen zu suchen sein, auf die die moderne Physik den Energie- und Impulssatz zurückführt und die gerade in der modernsten Elementarteilchenphysik eine entscheidende Rolle zu spielen beginnen. Wenn man die „inhaltliche Leere" des Energiesatzes als Hinweis auf seinen stark kategorialen Charakter auffaßt — der Entropiesatz ist gewiß ebenso „inhaltsleer", und doch ist dem Ref. keine kategorialanalytische Untersuchung bekannt, die angeleitet hätte, nach einer bei allen Naturvorgängen zunehmenden Größe zu suchen. — Ein besonderes Interesse verdient vielleicht die erste Studie über „Das Problem einer Geschichte der Physik". Tatsächlich kann man von einer „Geschichtlichkeit" der Physik nur dann sprechen, wenn man die „Richtigkeit" ihrer Aussagen von deren „Wahrheit" unterscheidet und „Wahrheit" als das „Ganze" auffaßt, das seine Quelle letztlich im göttlichen Logos hat (17). Diese Sicht knüpft bewußt an die Konzeption von H. Lange an (vgl. Schol 32 [1957] 125); man wäre gespannt auf eine Stellungnahme zu der Kritik, die Lange vielfach erfahren hat. Büchel

Scherrer, W., Exakte Begriffe. Eine kurzgefaßte Erkenntnistheorie der exakten Wissenschaften. 8° (79 S.) Bern 1958, Haupt. 5.80 Fr./DM. — Das Wort „Erkenntnistheorie" im Untertitel ist vielleicht nicht ganz gerechtfertigt; denn eine solche dürfte die Suche nach einer Erklärung für das Grundphänomen, daß (Natur-) Erkenntnis überhaupt möglich ist, wohl nicht von vornherein als sinnlos bezeichnen (75). Was Sch. tatsächlich bietet, ist eine sehr gute Darstellung der (grundsätzlichen) Bildung und Entwicklung der Begriffe und Begriffssysteme in den (mathematisierbaren) Naturwissenschaften. Dabei wird mit gutem Recht betont, daß ein naturwissenschaftlicher Begriff niemals isoliert, sondern nur im Rahmen des ganzen Systems, dem er angehört, verstanden und ausgewertet werden kann (54 ff.). Ein wenig hat man vielleicht das Gefühl, daß die Darstellung zu sehr an der klassischen Physik (einschließlich Relativitätstheorie) orientiert ist und die neuartige erkenntnistheoretische Situation in der Quantenphysik infolgedessen nur als „Quantenproblematik" registrieren kann (58). Wäre man hier von der heute logisch allseitig durchentwickelten Theorie der Beschreibung von Teilchen und Feldern durch Zustandsvektoren im Hilbert-Raum ausgegangen, so wäre die Quantenphysik nicht so sehr als eine unvollkommene, sondern eben als eine ganz neuartige Form der Natur-

beschreibung erschienen — eine Möglichkeit, die der Verfasser übrigens auf jeden Fall offen läßt. Das Problem des „empirischen Rahmens" der quantenphysikalischen Wahrscheinlichkeitsaussagen — starrer Körper, Uhren, Lichtstrahlen (73) — stellt gerade jenen Sachverhalt dar, den C. F. v. Weizsäcker treffend mit dem Wort von der klassischen Physik als dem unerläßlichen Apriori der Quantenphysik gekennzeichnet hat. Büchel

Leprince-Ringuet, L., Heisenberg, W., Ossowska, M., d'Astier, E., Bovet, D., Boegner, M., Dubarle, D., L'homme et l'atome. Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève 1958. 8° (363 S.) Neuchâtel 1958, Éditions de la Baconière. 24.15 Fr. — Einer eigentlich naturphilosophischen Problematik ist nur der Vortrag von Heisenberg über „Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Probleme der Atomphysik" gewidmet, während die übrigen Referate die allgemein-menschlichen Aspekte der Atomphysik, insbesondere der Atomenergie, von den verschiedensten christlichen und nicht-christlichen Standpunkten aus behandeln. Nach Heisenberg (37—53) gleichen die Elementarteilchen der modernen Physik weniger den unveränderlichen und regellos gestalteten Atomen Demokrits als den Elementarkörperchen Platons, die als regelmäßige Polyeder gerade durch ihre geometrische Form konstituiert sind und in Dreiecke zerlegt sowie aus Dreiecken wieder aufgebaut werden können; diese (zweidimensionalen) Dreiecke sind dann nichts „Körperliches" und „Materielles" mehr. Ähnlich sind die modernen Elementarteilchen gleichsam die mathematischen und insofern „geistigen" „Formen", in die der „Urstoff" Energie gegossen werden kann; somit erscheint heute der demokritische Materialismus durch eine Art von platonischem Idealismus überholt. Wie hier der aristotelische Gedanke des „Urstoffs" wieder auflebt, hat die Quantenphysik auch dem aristotelischen Begriffspaar von Akt und Potenz eine neue Bedeutung zukommen lassen, insofern die quantenphysikalische Wellenfunktion das „Möglichkeitsfeld" für die „Aktualisierung" eines bestimmten Meßresultates darstellt. Die kantische Konzeption des erkenntnistheoretischen Apriori kehrt in der Quantenphysik dergestalt wieder, daß das Begriffssystem der klassischen Physik das unerläßliche Apriori der Quantenphysik darstellt. — Es ist hier nicht der Raum, im einzelnen zu diesen Parallelen Stellung zu nehmen. Jedenfalls läßt sich die thomistische materia prima als Prinzip der Unbestimmtheit nicht gut mit dem in sich selbst durchaus bestimmten „Urstoff" Energie identifizieren, und die „Aktualisierung" eines quantenphysikalischen Meßergebnisses hat bei genauerem Zusehen keine Ähnlichkeit mit einer substantiellen Veränderung. Ganz allgemein darf man wohl sagen, daß die hier aufgewiesenen Parallelen von dem Naturwissenschaftler nicht so „verbindlich" gemeint sind, wie sie der Philosoph naheliegenderweise auffaßt; man wird Heisenberg kein Unrecht tun mit der Annahme, daß er die philosophische Naturerkenntnis nur als eine Art Überbau über der allein wirklich tragfähigen Grundlage der Naturwissenschaft ansieht. Büchel

v. Studnitz, G., Wahn oder Wirklichkeit. Eine Geschichte der Naturforschung. 8° (241 S.) Frankfurt a. M. 1956, Rütten & Loening. 9.80 DM. — Im Vordergrund dieser Geschichte der Naturforschung stehen die führenden Männer der Forschung. „Es ist reizvoll, die Erforschung der Natur an dem Denken und Erleben derer zu verfolgen, die sie entscheidend fördern konnten. Reizvoll nicht nur, weil es uns als Menschen in der übrigen Natur überhaupt zunächst erhalten und uns in ihr dann unsere Vormachtstellung sichern konnte — oder weil das Wirken dieser großen Pioniere unser ganzes Leben viel tiefer und entscheidender gewandelt hat als das aller jener Männer, deren Namen die herkömmliche, also die politische ‚Geschichte' mit besonderem Glanze zu umgeben pflegt; reizvoll vielmehr, weil auch diese Forscher stets nur Menschen, und zwar solche ihrer eigenen Zeit, gewesen sind, die auch in ihrer Arbeit am Objekt ihre Subjektivität niemals verleugnen konnten" (Vorwort). — Das 1. Kap. zeigt den „weiten Weg zum Element" von den Uranfängen der Chemie im Altertum bis zu W. Ostwald (1853—1932). Der Weg war wahrhaftig weit: vom ägyptischen Porzellan und Glas, vom Salz, von

der Chemie der Mumien, vom Gold und Silber zu der Elementenlehre der Vorsokratiker, Platons und des Aristoteles. Die „materia prima" der Alten dürfte allerdings vom Verfasser nicht ganz richtig dargestellt sein (14), da er ihr auch Eigenschaften der Form zuschreibt. Ferner sind die Elemente der Vorsokratiker, der Urstoff und die aristotelische materia prima nicht ohne weiteres identisch zu setzen. Weiter geht der Weg von den Alchemisten, von Roger Bacon, Albert dem Großen, Paracelsus und anderen zu dem Begründer der Chemie der Neuzeit Robert Boyle. Der Bruch bzw. Aufbruch zur Neuzeit im Denken der Renaissance, des Humanismus und der Reformation wird vom Verfasser in einer etwas zu schroffen Schwarz-Weiß-Technik geschildert als einer „Befreiung aus der verworrenen Mystik und Symbolik von tausend Jahren Mittelalter" (31). In der Philogiston-Lehre des Hallenser Medizinprofessors Stahl erwacht nochmals der Alchemistengeist. Wir können die weitere Entwicklung hier nicht im einzelnen verfolgen. Sie führt geistesgeschichtlich gesehen zu jenem Kulminationspunkt, in dem Ostwald in einem seine Zeit so sehr charakterisierenden Fortschrittsglauben „ohne Rest alles für erklärbar" hält. — Das 2. Kap. des Buches zeigt in ähnlicher Weise den weiten Weg in das Atom. Das 3. Kap. schildert außerordentlich anschaulich, mit manchen charakteristischen kleinen Geschichten gewürzt, den „Griff nach den Sternen". Leider ist auch hier das schrankenlose Loblied auf eine völlig bindungsfreie Wissenschaft zu sehr unter dem Leitmotiv „finsteres Mittelalter" und „anbrechender Tag der Neuzeit" dargestellt. Die beiden letzten Kap. behandeln die Geschichte der Erforschung des Lebens und des Menschen. Ausgehend von Karl v. Linné, dessen Größe im „Blick für die natürlichen Zusammenhänge" (155) liegt, führt der Weg zu Geoffroy de St. Hilaire, zu Cuvier und zu den großen Abstammungstheoretikern. „Da war der mit seiner Erde schon durch Kopernikus aus dem Mittelpunkt der Welt gestoßene Mensch, dessen Gotteskindertum, Bestimmung für die Ewigkeit, Vorrangstellung mindestens doch im Bereich des Lebens, dessen Geist und Seele so ungezählte Deuter, Denker oder Dichter noch und noch verkündet, bewiesen und besungen hatten: er sollte, genau wie jede Pflanze oder jedes Tier, nicht nur aus Ahnen dieser Art hervorgegangen, sondern nun auch noch das Ergebnis gewissermaßen eines reinen Zufalls sein — des Zufalls nämlich, daß Erbgutveränderungen aufeinanderfolgten, die, schließlich bis zu unserer eigenen Existenz, die Nachfahren überleben und immer wieder Ahnen werden ließen" (169). Es folgen die großen Gestalten der Vererbungs- und Zellforschung. Haeckel wird wohl etwas zu sehr mit Lorbeeren bedacht; und waren die Forschungen von Roux und Driesch wirklich nur „Umwege" (183)? Die positivistische Grundhaltung des Verfassers wird bei der Beurteilung des Mechanismus-Vitalismusproblems besonders deutlich. Etwas mehr geistes- und philosophiegeschichtliche Orientierung hätte dem sehr flüssig und zum Teil spannend geschriebenen Buch gut getan. Haas

Vogt, A., Theophrastus Paracelsus als Arzt und Philosoph. 8° (212 S.) Stuttgart 1956, Hippokrates. 12.50 DM. — Ein Buch über Paracelsus, das versucht, von der Darstellung des zeitgebundenen Denkens (Renaissance und Reformation) auszugehen und zu den bleibenden philosophischen Fragen und Grundlagen vorzudringen, verdient sicherlich unsere Aufmerksamkeit. Die grundlegenden Fragen und Antworten, mit denen sich Paracelsus beschäftigt hat, sind auch heute aktuell. „Wenn wir heute mehr als 400 Jahre nach seinem Tode uns mit seinen Gedanken beschäftigen, so tun wir dies, weil uns seine Persönlichkeit fesselt, weil wir ihn lieben, weil uns die Gedanken und Probleme, die sein tätiges Leben erfüllten, in gleicher Weise beschäftigen können und weil er uns bei unserer Tagesarbeit als Arzt Vorbild sein kann" — so bekennt der Verfasser, selbst medizingeschichtlich und philosophisch orientierter Arzt. — In einer ausführlichen Einführung sucht V. die Bedeutung des Paracelsus herauszustellen. Dieser steht am Anfang der Entwicklung der modernen Medizin und legt die geistigen Fundamente dieser Wissenschaft durch seine Forderung einer Forschung „im Lichte der Natur". Allerdings sind nicht die einzelnen Lehren, sondern die Haltung und die Methode das Wesentliche, das den Anstoß zu einer Neuorientierung des medizinischen Denkens gegeben hat (13). Reformator der Medizin wurde Paracelsus vor allem durch seine bestimmte und eindeutige Ablehnung der Viersäftelehre, die im wesentlichen das medizinische Denken

und Tun des Altertums und des Mittelalters beherrschte. Paracelsus ist aber nicht nur Arzt aus Leidenschaft, der sich durch göttlichen Auftrag berufen fühlt. Er ist ein Universalwissenschaftler von seltener Größe und Tiefe: Alchimist, Astrolog, Philosoph, Theologe und Mystiker. Dem Verfasser ist es in seinem Buch darum zu tun, besonders diese Universalität immer wieder zu betonen. Das Biographische wird verhältnismäßig kurz gestreift und in einem Schlußkap. zusammengefaßt. Unter den vier Hauptkap. des Buches (der Philosoph, der Arzt und Naturwissenschaftler, Chemie, Physiologie und Naturphilosophie, die praktische Medizin) ist das erste das wichtigste. Hier erhalten wir einen Überblick über das System; die übrigen Kap. sind nur gleichsam Ausfaltungen und Konkretisierungen dieses Kap. Die Betrachtung geht aus von dem reifsten, aber auch eigenwilligsten und schwer verständlichen Werk, der Astronomia magna, das uns die geniale Geschlossenheit des paracelsischen Weltsystems offenbart. Der Verfasser hat mit diesem Ausgangspunkt seiner Betrachtungen einen guten Griff getan, denn die Paracelsusforschung leidet ja bekanntermaßen darunter, daß man die Schwerpunkte dieses Denkens oft verkennt und in die verschiedensten Problemkreise verlegt hat. Neben „Astronomia Magna oder die ganze philosophia sagax der großen und kleinen Welt" ist die „philosophia de divinis operibus et secretis naturae" (auch „Philosophia magna" genannt) zu beachten. Letztere ist mehr phänomenologisch beschreibend, während die Astronomia die philosophischen Grundfragen über Gott, Mensch, Welt stellt. Vier „Astronomien" (Seinsbereiche) unterscheidet Paracelsus: Naturwissenschaft, Religion (Dogmatik), Geisteswelt des Menschen und Okkultes, Unterwelt und Teufel. Jede dieser „Astronomien" umfaßt wieder neun Glieder (membra), die wieder in je vier „Species" aufgeteilt sind. Der Verfasser sucht einen Durchblick durch dieses großangelegte System zu geben. Einige Hauptthemen seien hervorgehoben: Weltgrund ist für Paracelsus Gott, Schöpfer der Welt und Vater der Menschen. Sein Wesen und Wirken reicht in alles Geschöpfliche hinein. Diesen göttlichen Grund sucht Paracelsus auch in allen Einzeldisziplinen des Wissens aufzuspüren. Der Mensch wird wesentlich als Mikrokosmos gefaßt, weil er an allen Dingen des Makrokosmos teilhat (38). Der Mensch ist darum unter kosmischem Einfluß. Er ist die Zentralgestalt und der Sinn der Schöpfung. Er hat einen irdischen Leib, einen unsichtbaren „Leib" („Geist") und eine gottgeschenkte Seele und entsprechend ein natürliches Licht (Erkenntnis des Sinnlichen), ein Licht der Vernunft (Erkenntnisse der profanen Wissenschaften) und ein göttliches Licht (Erkenntnis Gottes). — Der Verfasser spricht verschiedentlich (z. B. 44 46 50 58 67) von einem dualistischen Weltbild bei Paracelsus. Vielleicht wäre es von Nutzen gewesen, zu betonen, daß es sich bei Paracelsus keineswegs um den eigentlichen metaphysischen Dualismus handelt; denn dieser widerspricht ja gerade dem einheitlichen Zug des von Gott her begründeten großen paracelsischen Wissenschaftssystems. Ferner wäre vielleicht klarer zwischen Glauben und Mythos zu scheiden gewesen. Man kann z. B. nicht einfach von einem „mythologischen Faktum der Schöpfung" (64) sprechen. Die Schöpfung ist im christlichen Verständnis Glaubenstatsache, das sprachliche Gewand der Schöpfungsgeschichte mag an mythologische Erzählungen erinnern. So ist auch bei Paracelsus nicht alles mythologisch zu verstehen, sondern vieles aus dem Bereich der Glaubenstatsachen geschöpft. Dennoch vermittelt das Werk des Verfassers einen ausgezeichneten Einblick in die Welt des großen Arztes. Haas

Krumbiegel, I., Gregor Mendel und das Schicksal seiner Vererbungsgesetze. 8° (144 S., 6 Abb.) Stuttgart 1957, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft. 10.80 DM. — In der Reihe der Naturforscherbiographien, begründet von H. W. Frickhinger (†), ist als Bd. 22 die Lebensbeschreibung Gr. Mendels erschienen. Das tragische Geschick der mendelschen Entdeckung, die für die Wissenschaft ebenso tragische Verborgenheit seiner Forschungsarbeit, die Unzeitgemäßheit seines Problems in der Ära Darwin-Haeckel machen — neben den Eigenheiten von Mendels Person und Arbeitsmethoden — dieses Leben zu einem fast romanhaften Gegenstand für die Geschichte der biologischen Theorien. „Mendel war ein Feuergeist, der der Welt gezeigt hat, daß man mit bescheidenen Mitteln unendlich Großes leisten kann. Einige Tüten Pflanzensamen waren sein Werkzeug, sein Geist seine Waffe. . . . Noch läßt sich die Tragweite von Mendels Entdeckung angesichts der rapiden Weiterentwicklung der

Biologie sowohl nach der wissenschaftlichen als auch angewandten Seite nicht annähernd übersehen. Auf jeden Fall ist unser Jahrhundert, während das vergangene dasjenige des Kampfes um die Abstammungslehre war, dasjenige der Genetik im weitesten Sinne" (137). Nach einleitenden Bemerkungen und der Darlegung der Grundlinien der Vererbungsgesetze wird die Vorgeschichte der Vererbungsforschung geschildert. Auf diesem Hintergrund zeichnet der Verfasser sodann „Mendels Persönlichkeit, Leben und botanisches Werk". Die Umwelt des Novizen Mendel wird mit großer Hochachtung vor dem wissenschaftlichen Niveau des damaligen Klosterlebens geschildert. „Was ihn aufnahm, war ... kein ausschließlicher Ort für Askese und geistliche Betätigung, sondern eine Gemeinschaft von respektablen Wissenschaftlern verschiedenster Gebiete. Da waren neben der Philologie ... auch die Naturwissenschaften ... mit Einrichtungen vertreten, um die sie heutzutage manches Universitätsinstitut beneiden könnte" (42). Der Eintritt Mendels in diese geistige Welt wird für ihn als ein „einmaliger Glücksschritt" (43) bezeichnet. Zwischen 1854 und 1868 liegt die Zeit von Mendels großer Entdeckung. Interessant ist ein Vergleich von Mendel und Darwin (50 ff.). Darwin war ein Universalgeist, der das Rätsel der Vererbung durchaus hätte lösen können, wenn er in der Fülle seiner Probleme sich Zeit für die Spezialisierung genommen hätte. Mendels Vorteil lag in der einfachen Problemstellung. Darwin beschrieb, Mendel zählte — könnte man kurz den Gegensatz ausdrücken. Daß Darwin „ein tief innerlich kirchlich gesinnter Mensch" war (63), dürfte nur für die frühen Jahre Darwins einigermaßen stimmen. Nach dem Erscheinen seiner Hauptwerke war er der Kirche entfremdet und religiös gesehen Agnostizist. In einem weiteren Kap. schildert K. Mendels Betätigung außerhalb der Botanik und das weitere Schicksal seiner Entdeckung. Er erwähnt (105) den denkwürdigen Akademiestreit in Paris, „in welchem Cuvier gegen Lamarck mit der Lehre der Artkonstanz noch einmal gesiegt hatte". Der Gegner Cuviers in diesem Streit war genauer gesagt Geoffroy St. Hilaire, der allerdings Lamarckist war. Lamarck ist 1829 gestorben. Mendel, der sich eingehend mit den Gedankengängen Darwins beschäftigte, hat nie zu diesen Stellung genommen. Vielleicht war er dazu auch gar nicht in der Lage, da ihm der große Überblick Darwins fehlte. Weit mehr als durch seine genialen Versuche eilte Mendel durch die Erklärungen, die er seinen Gesetzmäßigkeiten gab, seiner Zeit voraus. Bald nach der Entdeckung der Mendel-Regeln glaubte man, einen Beweis für die Artkonstanz in der Hand zu haben. Heute zeigt es sich aber, wie gerade der Mendelismus uns einen Weg geöffnet hat, auf dem durch eine Fülle von Merkmalskombinationen, durch Mutationen usw. etwas Neues geschaffen werden kann. So ist gerade heute die Forschergestalt Mendels in der Biologie lebendig, und eine Biographie über diesen Mann verdient unsere Beachtung.

Haas

Neuberg, A., Entwicklung und Schöpfung. 8° (107 S.) Berlin ²1956, Evangelische Verlagsanstalt. 3.80 DM. — Der durch seine Schriften über das naturwissenschaftliche Weltbild weithin bekannte Verfasser möchte mit diesem kleinen Buch Pfarrern, Katecheten und auch interessierten Gemeindemitgliedern eine kurze Orientierung über den heutigen Stand der Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften vermitteln. Philosophische Auseinandersetzungen wurden vermieden, aber „dem religiösen Glauben bestimmter Ausdruck gegeben" (Vorwort). Zuerst wird über die Entwicklung der Welt berichtet und betont, daß an eine Erschaffung durch Gott glauben, nicht heißt, man leugne die Beobachtbarkeit des Werdens dieser Welt und ihrer lebendigen Geschöpfe. Es wird über die grundlegenden Tatsachen von Atom und Welle, den Urzustand und das Weltwerden und schließlich über das Weltall berichtet. Anschließend werden die Grundtatsachen der Entwicklung der Erde und ihrer Organismen behandelt. N. vertritt die wohlbegründete Meinung, daß es höchst unwahrscheinlich sei, daß irgendwo (sicher nicht in unserem Sonnensystem) ein Weltkörper mit zufällig gleich abgestimmten Zuständen existiert wie unsere Erde. Bezüglich der Viren vertritt N. noch die ältere Auffassung eines Zwischengliedes zwischen Anorganischem und Organischem (33). „Sie gleichen den rein chemischen Stoffen, weil sie kristallisieren wie die Mineralien, und gleichen wieder den Organismen, weil sie wie diese sich vermehren." Es hat sich aber doch neuerdings durchgesetzt, daß wir in den eigentlichen Viren (Eu-Viren) rein leblose Stoffe sehen

müssen; ihre Vermehrung ist nicht die der Lebewesen (vgl. die Werke von Troll, Weidel u. a.). Wir können dem Verfasser auch nicht ganz beipflichten, wenn er meint, „daß schon die anorganische Welt in gewissem Sinne Leben hat, im Sinne innerer Bewegung und gestaltenden Formtriebs" (34). Die Eigenschaften des Kristalls (bes. sein Regenerationsvermögen), auf die sich N. beruft, dürfen wir nicht mit den eigentlichen Lebensäußerungen verwechseln. Es bedarf hier einer präziseren Terminologie. Im Kap. über die Organismen gibt N. selbst eine durchaus richtige Definition des Lebendigen (nicht nur eine Vereinigung gleicher Einzelglieder, sondern eine Ganzheit, die sich ihre Organe schafft) und unterscheidet den Organismus (Zelle) treffend als inhomogenes System von dem homogenen eines Kristalls. In der Urzeugungsfrage beruft sich N. auf den sowjetischen Biochemiker Oparin. Interessant ist auch die Beurteilung der Entwicklungstheorie von Lyssenko (45 f.). Im 3. Kap. behandelt der Verf. die Entwicklung des Menschen und betont, daß das Geschaffensein die naturhafte Entwicklung nicht ausschließt. Bei der Deutung der fossilen Funde vertritt der Verfasser die Ansicht, daß die Australopithecinen „primitive Menschen" (56) waren. Die „deutlichen Spuren vom Feuergebrauch" (57), die auf den Australopithecus prometheus zurückgehen sollen, sind, aber wohl heute endgültig erledigt. Im übrigen gibt die Darstellung Neubergs den neuesten Stand der Forschung wieder. In einem besonders schönen Abschnitt stellt Neuberg „die Hoheit des Menschen" gegenüber allen anderen Organismen heraus. Die für den Naturphilosophen und Theologen weitaus interessantesten Kap. des Buches sind die beiden letzten über „Schöpfung und Entwicklung" und „Schöpfung und Bibel". Drei Wesenszüge der Entwicklung stellt der Verfasser besonders heraus: 1. Die gewaltige Dynamik der Natur, 2. den Vervollkommnungstrieb und 3. die Sprunghaftigkeit der Höherentwicklung. Entwicklung und Schöpfung können nicht als Gegensatz aufgefaßt werden, sondern als Synthese. „Keine Schöpfung ohne Entwicklung. Nichts ist gleich fertig da. Anderseits keine Entwicklung ohne Schöpfung, ohne immer neue Anfänge und letzten Grundes auch nicht ohne einen Uranfang" (77). Unter diesem Gesichtspunkt wird auch der Schöpfungsbericht der Bibel erklärt, wobei der Verfasser den Glaubensgehalt („die Welt eine Schöpfung des allmächtigen Gottes, von ihm allein, ohne Mitwirkung anderer Wesen, ohne Kampf gegen entgegenstrebende Mächte geschaffen") klar dem bunten Bild der Mythologien gegenüberstellt. Man möchte dem kleinen, aber inhaltsreichen Buch die weiteste Verbreitung wünschen. Haas

Müller, P., Schöpfung — Wunder — Unsichtbare Welt. Bibel und Naturwissenschaft im Widerspruch oder in der Harmonie? 8° (220 S., 6 Taf., 55 Abb.) Metzingen (Württ.) ^{3}1958, Franz. 8,80 DM. — Ein populär geschriebener Entwurf einer Zusammenschau von Glaube und Naturwissenschaft, ausgehend von der protestantischen Konzeption des theologischen Glaubens und seiner Begründung und orientiert im Sinne eines Dacquéschen Schöpfungsmythos: Hinter und über der räumlich-zeitlichen, naturwissenschaftlich faßbaren Wirklichkeit liegt eine unsichtbare, überräumliche und überzeitliche Eden-Welt, deren Erschaffung in Gen 2, 4b ff. beschrieben wird. Die beiden Wirklichkeitsbereiche durchdringen einander wie Leib und Seele; in den Bereich ihrer Wechselwirkung gehören die Fragen nach Individual- und Art-Entelechie, nach dem (kollektiven) Unbewußten, nach den parapsychologischen Phänomenen und den eigentlichen Wundern. Gen 1, 1 ff., stark konkordanzmäßig interpretiert, wird gedeutet als Bericht darüber, wie Gott die sichtbare Welt aus dem Chaos schuf, das durch die Auflehnung in der an allererster Stelle geschaffenen Welt der reinen Geister entstanden war. In dieser sichtbaren Welt schuf Gott den Frühmenschen, das Objekt der paläontologischen Forschung, während Adam und Eva zunächst in beiden Welten zu Hause waren, nach dem Sündenfall aber aus der Eden-Welt verwiesen wurden und sich mit den Frühmenschen, die damals etwa die Kulturstufe der Bronzezeit erreicht hatten, vermischten. Erlösung und endzeitliche Verklärung führen den Menschen in die Eden-Welt zurück. — Den Blick des Geistes wieder zu öffnen für eine Welt, die das leibliche Auge nicht sieht, ist ein nur zu berechtigtes Anliegen des Verfassers. Über Einzelheiten kann hier nicht diskutiert werden; wir möchten nur davon abraten, in dem Ausdruck A. Mittaschs von der chemischen Katalyse als einem „übersinnlichen Vor-

gang" mehr als eine vage Allegorie zu erblicken (I 61). Der Fundamentaltheologe sei hingewiesen auf den Bericht über eine Totenerweckung durch eine Negerzauberin (I 81); gegen die historische Glaubwürdigkeit des als Quelle angegebenen Forschungsberichtes (A. Gatti, In den Urwäldern des Kongo, Zürich ²1948) scheint jedenfalls zunächst wohl nicht viel einzuwenden zu sein. Eine kritische Nachprüfung könnte vielleicht neues Tatsachenmaterial zu der alten Frage beibringen, ob auch Satan Tote erwecken kann. Büchel

Werth, E., Bau und Leben der Blumen. Die blütenbiologischen Bautypen in Entwicklung und Anpassung. 8° (204 S.) Stuttgart 1956, Enke. 20.— DM. — Die Blütenbiologie ist nicht nur eine der reizvollsten botanischen Spezialdisziplinen, sondern auch eines der wichtigsten Tatsachengebiete für den Naturphilosophen. Die Fülle an zweckmäßigen Einrichtungen und Funktionen, die Vielzahl der wundervollen Anpassungen von Blütenbau und Bestäuber ist geradezu erstaunlich und man muß sich nur wundern, wie wenig das umfassende Tatsachenmaterial zur naturphilosophischen Argumentation benützt wird. Deshalb sind wir dankbar, wenn ein hervorragender Kenner dieses Gebietes wie W. uns einen Überblick bietet, der auf eine jahrzehntelange blütenbiologische Arbeit begründet ist. Der Verfasser hofft ferner durch seine Behandlung der Blütenbiologie auf Grund einer „Bautypenordnung" (Vorwort), diese botanische Teildisziplin ihres bisherigen Sondercharakters zu entkleiden und sie dadurch viel enger als bisher in die Gesamtbiologie einzubeziehen. Die vorliegende Arbeit stützt sich im wesentlichen auf die Typenklassifikation Delpinos, der als der eigentliche Begründer der Blütenbiologie angesehen werden muß. Man hat den Delpinoschen blütenbiologischen Typen den Vorwurf der Unnatürlichkeit und Willkürlichkeit gemacht. W.s Werk zeigt, wie unberechtigt dieser Vorwurf ist und wie es wissenschaftlich außerordentlich förderlich ist, die ungeheure Mannigfaltigkeit der Blumenformen in eine Anzahl von Grundformen einzuteilen. Den Hauptunterschied zwischen den einzelnen „Apparattypen" sieht W. in der Art und Weise der Sicherung der Pollenaufladung auf den Besucher. Hierin liegt tatsächlich das wichtigste Moment für die Sicherung der Kreuzbestäubung. Schließlich hatte der Verfasser noch die Intention, auch den stammesgeschichtlichen Zusammenhang der Bautypen aufzuzeigen und die Spezialisations- und Reduktionsformen in ihren Beziehungen zum Grundtypus klarzustellen. Von allgemeiner Bedeutung ist in dieser Hinsicht die Feststellung W.s, daß sich innerhalb engerer Verwandtschaftsgruppen die gleichen orthogenetischen Entwicklungstendenzen offenbaren. In einem ersten speziellen Teil behandelt W. — ausgehend von den Napfblumen als Grundtypus — die einzelnen Bautypen (Pinselblumen, Becher- und Glockenblumen, Schirmblumen, Körbchenblumen usw.). Von der „Napfblume" lassen sich alle anderen Blumentypen als Spezialisations- oder Reduktionsformen ableiten. In einem allgemeinen Teil werden wichtige allgemeine Ergebnisse der modernen Blütenbiologie behandelt: die Pollenblume, die Vogelblütigkeit, die Windblütigkeit und ihre Entstehung, Wasserblütler, die Entstehung der blütenbiologischen Bautypen und schließlich einige Hinweise über die Beziehung der blütenbiologischen Bautypen zum natürlichen System der Blütenpflanzen. — Unter den vielen interessanten und bedeutsamen biologischen Ergebnissen der vorliegenden Arbeit W.s möchte ich nur eine hervorheben, die für die Abstammungstheorie von Bedeutung ist: die orthogenetischen Entwicklungstendenzen in der Entstehung der blütenbiologischen Bautypen: „Was zeigen uns nun diese Stufen- und Entwicklungsreihen der Paläontologie? Nun, das eine ganz unzweideutig. Nämlich, daß hier zahlreiche ‚Mutationsschritte' durch die Jahrmillionen hindurch, alle in demselben Sinne langsam aufeinander gefolgt sind ... Die ganze Entwicklung ist ... von vornherein darauf gerichtet (‚gerichtete Mutation' — heute meist als Orthogenese bezeichnet); man kann ruhig von einer Entwicklungstendenz sprechen" (161). Wer sich in das interessante Gebiet der Blütenbiologie einarbeiten will, sei auf zwei weitere moderne Veröffentlichungen verwiesen: *St. Vogel,* Blütenbiologische Typen als Elemente der Sippengliederung (Fischer, Jena 1954); diese fundamentale Arbeit aus der Schule des Botanikers W. Troll enthält auch eine ausgezeichnete naturphilosophische Einleitung. Ferner: *H. Kugler,* Einführung in die Blütenökologie (Fischer, Stuttgart 1955). Haas

Tembrock, G., Tierpsychologie. 8° (132 S.) Wittenberg Lutherstadt 1956, Ziemsen. 7.50 DM.— Die Tierpsychologie und vor allem die ihr zugehörige Verhaltensforschung ist eine noch verhältnismäßig junge Wissenschaft. Der Fortschritt dieses besonders für die Naturphilosophie des Organischen wichtigen Wissenszweiges ist allerdings beträchtlich. So wird man es begrüßen, wenn nach den Büchern von Tinbergen, Fischl, Portmann u. a. eine neue kurze Zusammenfassung hier vorgelegt wird. Die ersten drei Kap. dienen der Einleitung: es werden Grundfragen und Voraussetzungen, Interpretationen der Tierpsychologie und Begriffsbestimmungen besprochen. Es wird klar hervorgehoben, daß die Objekte der Biologie „Subjekte" sind, deren Lebensvorgänge einen historischen Grundzug aufweisen und aus dem jeweiligen Status heraus nicht vollgültig zu verstehen sind. Man muß die „Vorgeschichte" eines Tieres kennen. Ferner hat das tierpsychologische Experiment seine eigene Problematik, die T. kurz darlegt. Die Stellung der Tierpsychologie im System der Wissenschaften ist bis heute nicht eindeutig umschrieben. „Ein Wanderer zwischen Geisteswissenschaften, Philosophie und Naturwissenschaft, von strengen Naturforschern wegen des Mangels objektiver Methoden mißachtet, von Psychologen wegen des Mangels psychologischer Erkenntnis als unzulänglich angesehen, ist sie noch immer nirgends zu Hause und gleichwohl mehr als jede andere Disziplin der Naturwissenschaft vielleicht geeignet, eine Brücke zu schlagen zu den Geisteswissenschaften" (12). Es ist zu begrüßen, daß T. auch eine kurze Liste von Begriffsbestimmungen gibt, die bei der Beschreibung tierischen Verhaltens häufig verwendet werden: Reflex, Taxien, Automatismen, Instinkt und Trieb. Der erst später behandelte bedingte Reflex wäre vielleicht hier unter dem Stichwort Reflex schon anzugeben gewesen. Nach diesen notwendigen, einleitenden Kap. behandelt der Verfasser zuerst das Verhalten der Tiere, und zwar besonders das Orientierungsverhalten, die Verhaltensformen und ihre Auslöser, sodann Verhaltensformen ohne unmittelbare Beziehung auf den Auslöser und schließlich Ausdrucksbewegungen. Hierbei kommen dem Verfasser immer wieder seine schönen Untersuchungen über das Verhalten der Füchse zu Hilfe. Ein ausführliches Kap. behandelt Verhalten und Soziologie. Es werden die verschiedenen Systeme zwischentierlicher Beziehungen besprochen und ein großes Tatsachenmaterial ausgebreitet. Gerade dieses Kap. zeigt, welche Vielfalt von bedingenden Faktoren am Zustandekommen tierischer Gemeinschaften beteiligt ist und wie fast unübersehbar mannigfaltig die Beziehungen von Tier zu Tier sind. Trotz der Menge der bereits bekannten Tatsachen „harrt das meiste noch künftiger Forschung" (64). Die bisherigen Ausführungen finden ihre Ergänzung durch das wichtige Thema „Verhalten und Erfahrung". Erfahrungen sind für den sinnvollen Ablauf vieler Verhaltensweisen unbedingt erforderlich. Es gibt bei Tieren eine bestimmte Bereitschaft (Praedisposition), gewisse Dinge zu lernen, die offenbar artspezifisch ist. Daneben gibt es außerdem noch eine Art „individuelles Lernvermögen". Auch dieses Problem der Erfahrungsbildung ist vielschichtig, was der Verf. an einem reichen Tatsachenmaterial beweist. Die nächsten Abschnitte sind spezielleren Problemen gewidmet: Vorsprachliche Leistungen, die Spiele der Tiere, Heim und Revier, Tier und Mensch, Psychoneurosen. Die Frage, ob und wie ethologische Eigenschaften für systematische und stammesgeschichtliche Untersuchungen herangezogen werden können, wird in einem eigenen Kap. behandelt. Mehr als Hinweise können zur Zeit freilich noch nicht geboten werden. Eine Betrachtung der Methoden der tierpsychologischen Forschung beschließt das Buch, das auf kleinem Raum eine ausgezeichnete Übersicht bietet, die man jedem empfehlen kann, der sich erstmalig in das interessante Gebiet der modernen Tierpsychologie einarbeiten will. Für eine 2. Aufl. hätte man nur den Wunsch, auch die Versuche zu einer Synthese in der Instinkttheorie, wie sie etwa in der Theorie der zentralnervösen Hierarchie von P. Weiß oder in den Theorien von Baerends und Tinbergen u. a. bereits vorliegen, möchten ausführliche Erwähnung finden. Haas

Saller, K., Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung. Begründet von R. Martin. 3., völlig umgearbeitete u. erw. Aufl., 7.—9. Lieferung. 4° S. 999—1574) Stuttgart 1958/59, Fischer. 7. L.: 21.60 DM; 8. L.: 31.20 DM; 9. L.: 38.— DM. — Mit der 9. Lieferung des bestens eingeführten Lehrbuches der Anthropologie ist nun auch der 2. Band dieses Werkes abgeschlossen. Die drei letzten

Lieferungen des 2. Bandes behandeln die Osteologie, Kraniologie und das Zentralnervensystem (Gehirn und Rückenmark). Stoffdarbietung wie verlegerische Gestaltung müssen wieder als meisterliche Leistung bezeichnet werden. Wir können aus der Fülle des Stoffes nur auf einige Punkte hinweisen. Das lange Zeit etwas vernachlässigte Studium der Variationen des menschlichen Rumpf- und Extremitätenskeletts hat eine Fülle aufschlußreicher Merkmale geoffenbart, die nicht nur über den genetischen Zusammenhang der einzelnen Rassen, sondern auch über die Abstammung der Hominiden wertvolle Hinweise geben. Als besonders interessant wird die „umwegige" Entwicklung einzelner Skelettmerkmale im Sinne von Nauck angesehen (1004). Als wichtig sind auch die Aussagen über den aufrechten Gang beim Menschen anzusehen. Die Frage, ob in der Stammesgeschichte zuerst der aufrechte Gang und dann die starke Zunahme des Gehirnvolumens erworben wurde, wird heute durch die Australopithecinenfunde dahin beantwortet, daß die Vorfahren des Menschen bereits aufrecht gingen mit einer Schädelkapazität, die derjenigen der heutigen Anthropoiden gleichkam. Sehr instruktiv ist der Vergleich des Menschenschädels mit dem Tierschädel (1152 ff.). Der menschliche Schädel unterscheidet sich besonders durch zwei Merkmalskomplexe von den stammverwandten Primaten: 1. Starke Entfaltung des Neurocraniums im Zusammenhang mit der außerordentlichen Volumenvergrößerung des Gehirns und 2. geringe Entwicklung des Splanchnocraniums, verbunden mit dem Zurückbleiben des Gebisses. Der Bedeutung des Gegenstandes entsprechend ist der Behandlung des Gehirnschädels ein breiter Raum gewidmet (Schädelkapazität, allgemeine Größen- und Formverhältnisse des Gehirnschädels, die einzelnen Knochen und Abschnitte des Gehirnschädels). Das letzte Kap. des 2. Bandes behandelt das Zentralnervensystem (Gehirn und Rückenmark) und vermittelt die grundlegenden Erkenntnisse einer somatischen Anthropologie über diesen außerordentlich wichtigen Gegenstand. Es sei noch besonders hervorgehoben, daß jedem Kap. eine sorgfältige Auswahl der wesentlichen Veröffentlichungen zu dem entsprechenden Spezialthema beigegeben ist. Haas

Darwin-Wallace, Dokumente zur Begründung der Abstammungslehre vor 100 Jahren 1858/59—1958/59. Hrsg. und eingeleitet von *G. Heberer*. 8° (71 S., 3 Portr.) Stuttgart 1959, Fischer. 7.80 DM. — Vor 100 Jahren ist D.s Hauptwerk „Über die Entstehung der Arten" erschienen. In der wissenschaftlichen Literatur sowohl wie in der Tagespresse ist in ausführlichen Beiträgen die Bedeutung D.s gewürdigt worden. Es ist eine willkommene Ergänzung, daß einer der führenden Evolutionstheoretiker uns zu einigen historischen Quellen der Darwinschen Abstammungslehre führt. In der Einleitung zu dieser Dokumentensammlung kennzeichnet H. die heutige Situation mit Worten von de Beer (1958): „Die Tage sind längst vorüber, in denen Laien ohne die Erfahrung praktischer Arbeit im Laboratorium oder in der freien Natur es versuchen konnten, D.s und W.s Schlußfolgerungen zu bekämpfen, ohne sich lächerlich zu machen. Nur Ignoranz und Unverschämtheit könnte bei dem heutigen Stande unserer Kenntnisse solche Stellungnahme veranlassen. Die Tatsache der Evolution ist jetzt ganz allgemein von allen, die kompetent sind, eine Meinung auszusprechen, angenommen. Und der Evolutionsmechanismus ist grundsätzlich geklärt. Die Theorie der natürlichen Auslese ist so fest begründet, daß moderne Untersuchungen sie nur bestätigen können, sogar dann, wenn neue Formulierungen mit wachsenden Kenntnissen erforderlich werden." H. gibt dann eine kurze Geschichte der grundlegenden Gedanken D.s: das erste Reifen dieser Vorstellungen auf der Weltreise mit dem Vermessungsschiff Beagle, das Sammeln und Durchdenken von Beweisen für die Deszendenztheorie seit 1838, die Begegnung mit dem Werk von Malthus, das Verhältnis D.s zu W. u. a. Der Herausgeber betont, daß es D.s wesentlichstes Anliegen war, die Kausalität der Evolution verständlich zu machen: „... er sah als das wichtigste Problem, die Zweckmäßigkeit der Organismen zu erklären, als deren zwecktätige Ursache die das geistige Feld damals beherrschende Physikotheologie die telisch-aktive Hand des Schöpfers einsetzte. Erst durch die Ausschaltung dieser telisch-aktiven Wirkung und ihren Ersatz durch einen atelischen Kausalnexus glaubte D., den endgültigen Beweis für die Richtigkeit der Evolutionsvorstellung liefern zu können" (4). Nach der Einleitung durch den Herausgeber folgen die 9 Dokumente zur Abstammungslehre (6 von D.

und 3 von W.). Interessant ist das 1. Dokument: Auszüge aus dem ersten Notizbuch, geschrieben vom Juli 1837 bis Februar 1838. Es zeigt vor allem, daß D. schon vor der Lektüre von Malthus (1838) den Gedanken des Selektionsprinzips gefaßt hatte. Wichtig ist auch das 6. Dokument von W.: Über die Tendenz der Varietäten, unbegrenzt von dem Originaltypus abzuweichen. Ferner das 7. Dokument des gleichen Verfassers: Über das Gesetz, das das Entstehen neuer Arten reguliert hat. Diese Dokumente zeigen, wie W. unabhängig von D. auf die gleichen Prinzipien gekommen ist. Dennoch belegt ein genauer Vergleich, daß trotz der oft sogar terminologischen Übereinstimmungen kleine — aber naturphilosophisch bedeutungsvolle — Unterschiede bestehen. So scheint mir, daß W. die atelischen Momente der Selektion und des Variierens nicht so sehr in den Vordergrund gestellt hat wie D. Auf jeden Fall würde sich ein eingehender Vergleich lohnen. Er muß natürlich an Hand der historischen Texte vorgenommen werden. Deshalb ist es dankenswert, daß H. uns einige wichtige Dokumente wieder leicht zugänglich gemacht hat. Haas

Schlesier, E., Die Grundlagen der Klanbildung. 8° (141 S.) Göttingen 1956, Musterschmidt. 12.80 DM. — Die Abhandlung ist der 1. Bd. einer Schriftenreihe „Neue Forschung", die in knapper Form über die Fortschritte der naturwissenschaftlichen Grundlagenforschung (Biologie, Anthropologie, Medizin) berichten soll. Bei der weitverbreiteten Verkennung der Bedeutung der Grundlagenforschung ist eine solche Schriftenreihe sehr zu begrüßen. Der 1. Bd. soll ein Beitrag zur völkerkundlichen Methodik und Soziologie auf Grund melanesischen Materials sein. Im Gegensatz zu unserer heutigen bilateralen Sozialstruktur findet sich bei vielen Naturvölkern ein unilaterales Prinzip (Anerkennung entweder der vaterseitigen oder mutterseitigen Verwandtschaft), das als Klan bezeichnet wird. Der Klan ist eine wichtige und weitverbreitete Sozialeinheit des Menschen, weshalb die moderne völkerkundliche Forschung sich der Frage der Herausbildung solcher unilateraler Systeme besonders gewidmet hat. Die hier vorliegende Zusammenfassung unserer heutigen Kenntnisse will nicht nur Kritik und Zusammenfassung sein, sondern auch einen eigenen Beitrag zur Klärung des Problems leisten. „In den melanesischen Klankulturen ist der Übergang vom Mutterrecht zum Vaterrecht als ein Wandel vom Matri- zum Patriklan zu bezeichnen; er führt unter Umständen zu einer Neubildung vaterrechtlicher Klans. Gelingt es, den Verlauf dieser Entwicklung zu rekonstruieren, so sind grundlegende Erkenntnisse zur Frage der Klanbildung zu erwarten" (7). Im 1. Beitrag stellt sich der Verfasser die Aufgabe, die Grundlagen und den Verlauf des Wandels vom Matri- zum Patriklan herauszuarbeiten. Im 2. Beitrag wird eingehend der sehr interessante Vorgang der „Klandislokation" (Verfall des Klanwesens) beschrieben. Zuerst werden die Ursachen und kulturgeschichtlichen Auswirkungen der Klanaufsplitterung dargelegt, sodann die besonderen Bedingungen einer Neubildung und schließlich wird zum Gesamtproblem der Klanbildung Stellung genommen. Für den Übergang zur patrilinearen Deszendenz ist eine zweifache Wandlung verantwortlich zu machen: Der Wechsel von matrilokaler zu patrilokaler Heirat und von der matrilinearen zur patrilinearen Erbfolge (61). Der Ausgangspunkt dieses Wandels „ist die beispielhafte, von der Norm abweichende Verhaltensweise starker und führender Persönlichkeiten" (62). Das Individuum ist aber nicht nur Träger des Klans, sondern es ist auch für den Dislokationsvorgang und den Klanverfall verantwortlich zu machen (75). Zum Schluß wird die Frage beantwortet, wie ein Klan entsteht und welche Faktoren zur Herausbildung des Klans führen. Früher vertrat man (im Anschluß an Morgan) die Ansicht, daß der Klan die älteste Organisationsform des Menschen sei und somit auch früher da war als die Familie. Diese Ansicht ist heute als falsch erkannt. Die ältesten ethnologisch faßbaren Kulturen kennen noch keine Klans, sondern es herrscht die bilaterale Familie und eine verhältnismäßig lose Form der sozialen Organisation (Lokalgruppen, Horden u. a.) vor. Die unilateralen Abstammungsgruppen (als wichtigste der Klan) haben sich aus der Familie und der Lokalgruppe herausgebildet. Es sind vor allem die sog. mittleren Kulturen (höhere Jäger und Sammler und besonders die frühen Pflanzer), bei denen wir dem Klanwesen begegnen. Die Grundlagen der Klanbildung liegen nun im sozialen, wirtschaftlichen und nicht zuletzt im religiösen Bereich, was der Verfasser mit guten Gründen be-

legen kann. Mit dieser interessanten Untersuchung hat Sch. nicht nur einen wertvollen Beitrag für sein engeres Fachgebiet (Ethnologie) gegeben, sondern auch manche Anregung für Volkskunde, Urgeschichte und Soziologie geboten. Haas

* * *

Pauli, R. — Arnold, W., Psychologisches Praktikum. 6., wesentlich erweiterte u. veränderte Aufl. 8° (325 S.) Stuttgart 1957, Fischer. 26.50 DM. — Die Neuauflage dieses in Lehre und Forschung bestens bewährten Praktikums ist sehr zu begrüßen. Nach dem Tode P.s. hat A. in jahrelanger Arbeit das Werk auf den Stand unseres heutigen Wissens gebracht. Dabei war es natürlich notwendig, verschiedene Abschnitte ganz neu zu fassen (Teil I und III), andere Beiträge besonders aus dem Bereich der experimentellen Psychologie wesentlich zu kürzen (Teil II). Dafür wurden die charakterologische Diagnostik und einige neu entwickelte Methoden (wie z. B. Testpsychologie) besser zur Geltung gebracht. Schließlich ist der Fortschritt der psychologischen Wissenschaft in allen Kapiteln des Werkes (besonders auch in den grundsätzlichen, wie z. B. im Einleitungskapitel) deutlich zu merken. Auch die frühere stark elementenpsychologische Gliederung des Inhalts wurde aufgegeben und dafür eine Gliederung in einen charakterologisch-geisteswissenschaftlich orientierten und einen leistungspsychologisch-naturwissenschaftlich ausgerichteten Teil angenommen. — Teil I dieses Praktikums gibt Grundlagen und Grundsatzprobleme (Definition und Prinzipien, Gegenstand und Inhalt der Psychologie, Systeme), allgemeine Methodik, Einteilung der Erlebnisse kurz und klar wieder. Teil II behandelt sodann die objektivierenden Funktionsmethoden. Hier werden vor allem die Fragenkreise der Psychophysik, der verschiedenen Empfindungen, der Wahrnehmung, der Zeitauffassung, der Aufmerksamkeit und des Denkens, des Gedächtnisses und der Phantasie besprochen. Gerade dieser Teil des Werkes scheint mir besonders gut gelungen zu sein, da trotz der notwendig gewordenen Kürzungen ein guter Überblick über die ungeheuere Stoffülle geboten wird. Teil III behandelt „Motivierende Subjektdiagnosen". Nach einer kurzen Behandlung der Typologie wird die Charakterologie entsprechend ihrer großen Bedeutung ausführlich besprochen. In einem allgemeinen Kap. werden die Grundbegriffe kurz und klar herausgestellt, wobei es der Verfasser nicht unterläßt, gegen die Zeitmode der „Symboldeuterei" (218) Stellung zu nehmen. Anschließend werden die verschiedenen Analysen und Testmethoden besprochen (z. B. Aufsatzanalyse, Pauli-Test, Wartegg-Zeichen-Test). Ausführlich werden auch die Methoden der Ausdruckspsychologie behandelt (Gesichtsausdruck, Pantomimik, Sprechweise, Schriftanalyse, Konstitution). Vielleicht wären gerade in diesen Abschnitten einige Abbildungen zur Verdeutlichung des Stoffes nützlich gewesen. Zu einem vertiefteren Studium muß man freilich gerade in der Ausdruckspsychologie die Spezialliteratur heranziehen. — Trotz der notwendig gewordenen mannigfachen Änderungen und Einfügungen hat dieses bewährte Praktikum seinen alten exakten Charakter bewahrt und wird auch in der neuen Form unentbehrlich bleiben. Der Neubearbeiter hat in vorbildlicher Weise das erreicht, was er selbst in der Einleitung von der Psychologie als Wissenschaft fordert: „Psychologie ist eben kein unterhaltsames Spiel zur Befriedigung einer persönlichen Neugierde oder eines irgendwie motivierten Geltungsstrebens, sondern eine wissenschaftliche Disziplin, die durch Gründlichkeit, Exaktheit und Schärfe sich als solche qualifiziert und darum der Scharlatanerie in der psychologischen Methodik (einer aktuellen Zeitströmung) ebenso abhold sein muß wie einem blenderischen Verbalismus in der fachwissenschaftlichen Diktion (einer Modeströmung in der pseudophilosophischen Psychologie)." Haas

Arnold, W., Person, Charakter, Persönlichkeit. 8° (400 S.) Göttingen 1957, Verlag für Psychologie. 36.80 DM. — Nach langjähriger Arbeit im Bereich der angewandten Psychologie legt der Verfasser in diesem Werke den „ersten Versuch einer Systematik" (6) vor. In diesen seinen Untersuchungen und Darlegungen zu den Grundfragen der Person, des Charakters und der Persönlichkeit möchte er eine empirisch gesicherte Basis für anthropologische und auch philosophische Spekulationen zu diesen Problemen schaffen. Als letzte Grundlage der hier versuchten Synthese erscheint ihm das personelle Sein des Menschen (5). Der Verfasser hat eine dringend

notwendige, aber auch recht schwierige Aufgabe übernommen. Daß diese Aufgabe als notwendig empfunden wird und der hier vorliegende Versuch, auch wenn er nicht alle Wünsche befriedigt, weitgehende Anerkennung gefunden hat, ergibt sich wohl schon aus der Tatsache, daß bereits eine 2. Auflage des Werkes in Vorbereitung ist. Die Schwierigkeit der Aufgabe liegt nicht nur in der großen Fülle des Stoffes aus der allgemeinen Psychologie und der Charakterologie, die hier gemeistert werden muß (vgl. dazu etwa das ganze 2. Kapitel: Die Phänomenologie des Charakters [90—317] und darin die Abhandlungen zur Denkpsychologie [173—212] sowie über Charakter und Typ [229—302]). Auch die gedankliche Zurückführung der Intelligenz, des Charakters und des Typus auf die letzte innermenschliche Seinsgrundlage, wie sie vom Verfasser konzipiert wird, also auf das personale Sein des Menschen, stellt hohe Anforderungen nicht nur an den Leser und seine geistige Mitarbeit, sondern auch an das Werk, an die Sichtung und Reduktion der Probleme sowie an die Art, wie die Gedanken gefaßt und dem Leser zugänglich dargestellt werden. A. ist sich dieser Anforderungen durchaus bewußt, wenn er z. B. schreibt, daß „eine Psychologie der Persönlichkeit sich nach den höchsten Idealen ausrichten muß" (246). Gerade an dieser Stelle hätte man gern eine weitere anthropologische und auch wertphilosophische Analyse und Begründung gesehen. Mehr als einmal spürt man, daß der Verfasser aus Raumgründen (vgl. 5) genötigt war, Probleme mehr anzudeuten als ihnen nachzugehen und sie zu einer Lösung zu führen. Das gilt etwa von dem Abschnitt über Anthropologie und Kybernetik (144). Wieweit es möglich ist, in der neuen Auflage diese Wünsche zu berücksichtigen, evtl. durch Kürzung an anderen Stellen, ist eine Frage, die im Interesse der Sache hier wenigstens gestellt sei. — Über den reichen Inhalt des Buches orientiert das ausführliche Inhaltsverzeichnis: Wesen und Aufgabe der Psychologie (7—20); Die eidologischen Grundlagen der Psychologie (21—89), mit Untersuchungen über das Leib-Seele-Problem und das Bewußtsein; Die Phänomenologie des Charakters; Die Wertbezogenheit der menschlichen Persönlichkeit (318—396) mit Abhandlungen über die Problematik des Persönlichkeitsbegriffes (318 bis 331) und die eidologische Struktur der Persönlichkeit (331—353). Dem Werke ist ein Namenverzeichnis beigegeben. Vielleicht könnte bei der Neuauflage auch ein Literaturverzeichnis hinzugefügt werden. Gilen

Allport, G. W., Werden der Persönlichkeit. Gedanken zur Grundlegung einer Psychologie der Persönlichkeit. 8° (99 S.) Bern und Stuttgart 1958, Huber. 15.80 DM. — Die Übersetzung und Herausgabe dieses Buches verdanken wir *H. v. Bracken* (seine Übersetzung des großen Werkes von A. über Personality erscheint soeben in 2. Auflage). Der Verfasser bietet in diesem Werke, dem Vorlesungen an der Yale University zugrunde liegen, keine psychologischen Forschungen im spezialisierten Sinn. Er legt vielmehr in einer kommunikativen und lebendigen Sprache den „Essay" einer kritischen Selbstbesinnung über den heutigen Stand der Psychologie, besonders in Amerika, und ihre Aufgaben vor. Diese Aufgabe kann sich nicht auf den Bereich der „Bewußtseinspsychologie" beschränken. Außer den Problemen, wie sie durch die Stichwörter Reiz, emotionale Erregung, Assoziation, Reiz-Antwort angedeutet werden, sind auch die Begriffe und die damit angezielten Sachverhalte des Selbst (40 bis 44) und des Ich, sowie der von A. eingeführte und mit den genannten sich eng berührende Begriff des Proprium und der Propriumfunktionen (44—57) notwendig in den Bereich der psychologischen Untersuchungen über das Wachstum und die Ordnung der individuellen Person einzubeziehen. Die Psychologie kann sich nicht mit dem Studium von „Segmenten der Person zufrieden geben, die Beziehungen zu Koordinaten der Außenwelt haben" (16). Darin liegt ein Unterschied der psychologischen Betrachtung zu anderen Wissenschaften, die je bestimmte Aspekte des Menschen ins Auge fassen: Soziologie, Theologie, „Verhaltenswissenschaften" (15). A. ist sich wohl bewußt, daß er keineswegs auf allseitige Zustimmung der Psychologen rechnen darf, wenn er die These aufstellt, daß „allein dem Psychologen das Problem der vollständigen psycho-physischen Ordnung zufalle" (16). Er nähert sich mit dieser Auffassung den methodischen Gedanken F. Kruegers, der auch von einer „psychophysischen Gesamtstruktur" des Menschen spricht (A. nennt ihn allerdings nicht). Interessant und wohl auch richtig ist der Gedanke, daß der Psychologe von dieser seiner umfassenden Aufgabe her einer philosophischen Interpretation des

Menschen zuneigt, vielleicht ohne sich dessen reflex bewußt zu werden. Jedenfalls besteht dann die dringende Notwendigkeit, sich in ständiger Selbstkritik (worauf auch v. Bracken in seinem Vorwort hinweist), sich dieses Sachverhaltes bewußt zu bleiben. Diese Neigung glaubt A. (wohl doch zu vereinfachend) auf die von Locke herkommende Tradition von der Passivität des individuellen Geistes (17—21) oder auf die Theorie Leibnizens von der ursprünglichen Aktivität der Person (21—25) zurückführen zu können. Einen Teil des Buches (63—84) könnte man unter dem Gesichtspunkt des Gewissens, seiner Bedingungen und seines Ausgriffes in die Zukunft zusammenfassen. Im einzelnen behandelt er die Probleme: Motivation und Spannung, Gewissen, Wert, Wert-Schemata, Angst und Kultur, Freiheit, Struktur der Persönlichkeit. Der Schlußabschnitt des Buches gilt dem Problem der religiösen Gesinnung (84—88). Für eine Theorie von der Entwicklung des Gewissens ist die Lehre A.s von Bedeutung, daß dem „Sollte-Gewissen" ein „Muß-Gewissen" vorangeht, das aber weittragenden Veränderungen untersteht. Diese Veränderungen sind durch fortschreitende Identifizierungen bzw. Introjektionen charakterisiert, die sich vor allen Dingen auf das Selbstbild, die Wertsysteme und die Wertschemata des Individuums beziehen. — Man möchte wünschen, daß der Verfasser die wissenschaftstheoretischen und strukturpsychologischen Probleme, die in diesem Buche zum Teil nur kurz behandelt werden konnten, in einer ausführlicheren Untersuchung zur Darstellung brächte. Sicher würde auch diese Untersuchung viel Anklang finden.

Gilen

Lutz, H., Das Menschenbild der Kinsey-Reporte. Analyse und Kritik der philosophisch-ethischen Voraussetzungen. gr. 8° (111 S.) Stuttgart 1957, Enke. 13.80 DM. — Der 1. Teil dieser guten Untersuchung ist einer Darstellung und Analyse des Menschenbildes gewidmet, das der Befragung von Kinsey zugrunde liegt (1—44). Im 2. Teil gibt der Verfasser eine negative (45—62) und dann eine von ihm als positiv bezeichnete Kritik (62—97) dieses Menschenbildes. Aus den philosophischen und ethischen Voraussetzungen, die schon die Fassung des Fragebogens und den Kreis der Persönlichkeiten bestimmt haben, die auf die Fragen näher eingegangen sind, seien die folgenden hervorgehoben: Einmal zeigt das Menschenbild Kinseys nicht die nötige Offenheit für die Totalität menschlicher Seinsweise und damit auch der für den Menschen eigentümlichen Struktur und Prägung des sexuellen Verhaltens. Die Sexualität des Menschen wird auf einen statistisch faßbaren Mechanismus reduziert (25) und hält sich nicht frei vom „Rausch der hohen Zahlen". Damit hängt zusammen, daß eine Reihe von Begriffen ins Quantitative umgedeutet werden. Das gilt von den Begriffen „Tatsache", „Geschichte" u. a. Sodann meint Kinsey, daß nur die „Tatsachen", d. h. seine statistischen Ergebnisse, die Grundlage der Ethik abgeben können, aus der die Begriffe Reinheit, Sünde, Schuld, Gewissen zu eliminieren sind (39). — In seiner negativen Kritik weist L. auf gewisse Mängel in der Bearbeitung des Fragebogens und der Ergebnisse des Kinsey-Reportes hin. So auf statistische Ungenauigkeiten, die eine Reihe von Forschern aufgedeckt haben (45—51), so Undeutsch bei einer Überprüfung der Tabellen, die die Jugendsexualität betreffen. Sodann macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß die anthropologisch-philosophische Ausdeutung entscheidend von dem Menschenbild Kinseys beeinflußt ist (57—62). Deshalb muß an diese Ausdeutung der prüfende Maßstab angelegt werden, den der Abschnitt über die „positive" Kritik beibringt. Man kann sich allerdings, mehr nach der formalen Seite fragen, ob die von L. intendierte „positive Darlegung der menschlichen Sexualität aus den Kinseyschen Begriffen" überhaupt möglich ist. Der Verfasser ist sich dieser Schwierigkeit wohl auch selber bewußt geworden. Er macht nämlich darauf aufmerksam, daß die negative Kritik auch diese Untersuchung begleiten muß (62). Vielleicht hätte er, besonders für den Abschnitt über die Einheit menschlichen Sexualverhaltens (80—87) zur Vertiefung das Buch von Straus: Vom Sinn der Sinne, heranziehen können. Entscheidend in diesem 2. Teil des Buches sind die Gedanken über den Einfluß des Geistes auf die Sexualität des Menschen, der das rein biologische Verhalten durchbricht und überhöht (69—79). So wird beim Menschen die biologische Natürlichkeit des Sexuellen auch in die Bereiche kultureller Formung, rechtlicher und gewissensmäßiger Bindungen hineingestellt (87—97). Dem Buche ist ein ausführliches Literaturverzeichnis beigegeben (101—111).

Gilen

Eberhardt, M., Das Handeln. Die Möglichkeit „idealgemäßer" Selbststeuerung als Lösung des Problems menschlicher Willensfreiheit. gr. 8° (352 S.) Hamburg 1956, Meiner. 17.— DM. — In diesem 3. Band ihres beachtlichen Werkes über Erkennen, Werten, Handeln will die inzwischen verstorbene Verfasserin eine Lösung des Problems der Willensfreiheit geben auf der Grundlage auch ihrer philosophischen und, trotz allem, metaphysischen Anschauungen (vgl. dazu die Besprechungen der beiden anderen Bände in Schol 28 [1953] 458 f. und 31 [1956] 123 f.). Sie untersucht zu diesem Zweck das Handeln des Menschen zunächst nach den Bedingungen, die man als strukturelle bezeichnen könnte (Die Fähigkeit des Menschen zu handeln, 1—34; Die Fähigkeit des Menschen zu idealgemäßer Selbststeuerung und damit zu „gliedhaftem" Wollen und Handeln, 35—123). Sodann geht sie auf subjektive (171—275) und objektive Sperrungen sinnvollen Handelns ein (276—320). Zu den subjektiven Sperrungen gehören Trugwertungen, Trughaltungen und Verdrängungen. Was E. hier zu einer anthropologischen Fundierung der Psychotherapie beiträgt, ist anregend und beachtenswert. Der 3. Teil des Buches (124—170) ist im engeren Sinne den Maßstäben des freien Wollens, seiner eventuellen Normierung (Gewissen) und seiner prinzipiellen Möglichkeit gewidmet. So anregend manche Ausführungen der Verfasserin sind, den Versuch als ganzen wird man kaum annehmen können. Die Art, wie die Dinge gesehen werden, zeigt mehrfache Verkürzungen in der psychologischen Betrachtungsweise und auch in den philosophischen, speziell wertphilosophischen Gedankengängen, die für das Buch sehr wesentlich sind. Zunächst ist es mißlich, daß die Verfasserin den von Ach herausgearbeiteten und allgemein übernommenen Unterschied zwischen Willensakt und Willenshandlung ohne genügende Begründung (27) übergeht. Das Problem der Willensfreiheit bezieht sich aber primär auf den Willens*akt*, den Entschluß, und erst in abgeleiteter Weise auf die aus dem Entschluß resultierende *Handlung*. Namen bedeutender Forscher auf dem Gebiete der Willenspsychologie, wie z. B. Michotte, Prüm, Lindworsky, werden nicht genannt, ihre Untersuchungen über die Eigenständigkeit des Willensaktes nicht berücksichtigt. Es ist zu bedauern, daß auch das ausgezeichnete Werk von W. Keller (1954) über Psychologie und Philosophie des Wollens nicht herangezogen wurde. Die Meinung, daß heutzutage auch von wissenschaftlichen und philosophischen Denkern „häufig" der Gedanke einer absoluten Willensfreiheit vertreten werde (146 f.), die an keinerlei Bedingungen von Interessen, Neigungen und gesamter Persönlichkeitsstruktur gebunden sei, läßt sich nicht aufrechterhalten. Es dürfte schwer sein, auch nur einen einzigen namhaften Vertreter dieser Theorie anzuführen. Trotz dieser Bedenken dürfte die an Bedingungen „gesetzmäßig" gebundene und an dem Ideal „höchstmöglichen funktionellen Lebensreichtums" orientierte Selbststeuerung, wie sie von E. postuliert wird, dem Erlebnis der Willensfreiheit gerecht werden, wenn man die von ihr aufgestellte relativierende Umdeutung der ethischen Begriffe von Gut und Böse fallenläßt. Gilen

St. Augustine, The Problem of Free Choice. Translated and annotated by *M. Pontifex O.S.B.* (Ancient Christian Writers 22). 8° (291 S.) Westminster Md.-London 1955, Newman Press — Green. 25.— sh. — In der schönen Ausstattung dieser englisch-amerikanischen Väterübersetzung legt Dom P. Augustins Werk de libero arbitrio vor. Er hat der Übersetzung eine gute Einführung vorausgeschickt und sie mit gelehrten, zum Teil auch textkritischen Bemerkungen (231—283) ausgestattet, die in die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge des augustinischen Denkens und in die Weiterentwicklung seiner Ideen, soweit sie die Konzeption der Willensfreiheit betreffen, gut einführen. Dem Buche ist ein Sach- und Stellenverzeichnis beigegeben. Auch der deutsche Leser wird aus dieser Ausgabe viel Nutzen ziehen, falls er es nicht vorzieht, den Urtext selber (etwa an der Hand des Summary of discussion, 16—27) heranzuziehen. Gilen

Häfner, H., Das Gewissen in der Neurose. Sonderdruck aus: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie II (692—726). München-Berlin, Urban u. Schwarzenberg. — In diesem Handbuchartikel, dessen Umfang naturgemäß beschränkt gehalten werden mußte, gibt H. zunächst einen historischen Überblick über alte und

neue Theorien des Gewissens (692—700) und geht dann näher auf die psychoanalytische Auffassung und deren Weiterentwicklungen ein (700—709). Die Gewissenslehre in der anthropologischen und existenzanalytischen Psychotherapie (vgl. auch sein Buch über Schulderleben und Gewissen) sowie Phänomenologie und Daseinsanalytik des Gewissens sind weitere Themen, die in dem Beitrag behandelt werden. Den Schluß bildet ein Abschnitt über Fehlformen des Gewissens, soweit sie nicht bereits vorher gestreift wurden. Zu diesen Fehlformen ist auch die (neurotische) Schuldentlastung zu rechnen, die nicht mit einer echten Lösung von Schuld verwechselt werden darf. Ein ausführliches Literaturverzeichnis ist beigegeben. — Interessant und zu weiterem Nachdenken und Forschen anregend, auch für den Bereich der Ethik und der Moraltheologie, sind die Bemerkungen über den Mangel an Schuldgefühl und Gewissensfunktion (704). Gilen

Benkö, A., S. J., und Nuttin, J., Examen de la personnalité chez les candidats à la prêtrise. Adaptation du test de personnalité M.M.P.I. gr. 8° (X u. 139 S.) Louvain 1956, Publications universitaires. 125.— bfrs. — Die Verfasser dieser Arbeit meinen zwar nicht, daß bei den angehenden Theologen und Novizen in jedem Falle eine genaue psychologische Untersuchung notwendig sei; bei einer Reihe von jungen Kandidaten scheint sie ihnen aber recht nützlich zu sein. So kann das seelische Gleichgewicht, das Fehlen größerer innerer Spannungen oder auch die Gefährdung festgestellt werden, denen die betreffende Persönlichkeit als Theologe oder Ordensmann ausgesetzt wäre. Allerdings sind die Methoden für solche Prüfungen noch keineswegs genügend ausgearbeitet; das vorliegende Werk möchte einen Beitrag in dieser Richtung liefern. Besondere Schwierigkeit bietet hier die Frage nach Motivation der Berufswahl (23—29), die u. U. erst nach längerer Zeit beantwortet werden kann. Im ganzen wurden 181 Studenten der Philosophie und Theologie sowie 79 Novizen verschiedener Kongregationen mit dem für diese speziellen Zwecke etwas veränderten Minnesota Multiphasic Personality Inventory geprüft (30—53), den W. Bier in den USA schon zu verschiedenen analogen Untersuchungen herangezogen hat. Außerdem wurde der Test zwei Kontrollgruppen vorgelegt: 100 Medizinstudenten der höheren Semester und 162 Soldaten teils wallonischer, teils flämischer Herkunft (die Ergebnisse in Tab. 11, S. 76). In der Durchführung des Testes wurde volle Anonymität gewahrt (einige der Befragten haben von sich aus eine persönliche Aussprache gewünscht). Die Resultate zeigen jedenfalls, daß dieser Test mit Erfolg bei flämischen und wallonischen Theologiestudenten (aus äußeren Gründen wurde er nur in religiösen Gemeinschaften erprobt) angewandt werden kann und bemerkenswerte Auskunft gibt über die seelische Gesundheit der untersuchten Persönlichkeiten. So können auch zweifelhafte Fälle ausgemacht werden, in denen eine genauere psychologische Prüfung schon vor der Aufnahme ratsam erscheint (77—88). Interessant ist die Tatsache, daß von den 79 Novizen, die sich dem Test gestellt haben, 10 das Noviziat nicht durchgehalten haben, darunter ein hoher Prozentsatz (im ganzen 7), bei denen das Testergebnis beunruhigend war (106). Diese Feststellung konnte trotz der Anonymität gemacht werden, weil den betreffenden Obern die Namen und die entsprechenden Testnummern, nicht aber die Testresultate bekannt waren, während die Verfasser wohl die Nummern, aber nicht die Namen kannten. Ein Wunsch der Verfasser geht dahin, daß ein Priester, der selber auf der Höhe seines Berufes steht und psychologisch gut ausgebildet ist, mit der Durchführung solcher Testaufgaben betraut würde. — Die Untersuchung wird nicht nur die Test- und Persönlichkeitspsychologie, sondern auch alle jene interessieren, die in der oder jener Form mit der Bildung künftiger Theologen oder Novizen befaßt sind. Ein Literaturverzeichnis (110—116) gibt Anregung zu weiterem Studium der hier zur Diskussion stehenden Fragen. Im Anhang wird der volle Wortlaut des adaptierten Testes geboten (über 500 Stellungnahmen, die gefordert werden) mit Hinweisen auf den diagnostischen Erkenntniswert, der den einzelnen Punkten zukommt. Gilen

Affemann, R., Psychologie und Bibel. Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung. 8° (126 S.) Stuttgart 1957, Klett. 13.50 DM. — Wenn C. G. Jung sich in vielen seiner Werke auch zu Fragen der Theologie und der Religionswissenschaft

äußert, so liegt nach A. kein versehentliches Überschreiten der Grenze vor. Vielmehr haben nach Jung Psychologie und Religion das gleiche Forschungsobjekt: die Seele (auch Weltseele) in dem Sinn, wie Jung sie versteht. Noch spezieller sind die Beziehungen der Religionen zur angewandten Tiefenpsychologie. Sie sind nach Jung „psychotherapeutische Systeme in des Wortes eigentlichster Bedeutung" (107; vgl. auch das ganze Kapitel „Religion und Psychologie", 106—122). In Weiterführung dieser These wäre zu sagen, daß die christliche Religion und die auf der Bibel aufbauende Theologie in einer besonderen Weise als psychotherapeutisches System angesehen und dargestellt werden könnte. Das ist jedoch zum mindesten eine einseitige und sehr problematische Auffassung der Theologie. Zu einer Reihe von Problemen, die mit dieser Fragestellung zusammenhängen, nimmt das Buch A.s Stellung. Dabei zeichnet es sich aus durch eine gute Kenntnis der Werke Jungs und eine klare Sprache, die sich frei hält von jeder mystifizierenden Verschwommenheit. Der Verfasser geht verschiedenen Begriffen und Gedanken, die für die analytische Psychologie Jungs grundlegend sind, nach und vergleicht sie mit der entsprechenden Lehre der Bibel: Das kollektive Unbewußte bei Jung und die biblische Botschaft von Gott (11—29). Das kollektive Unbewußte Jungs ist identisch mit der Weltseele und mit Gott, der Mensch von Natur aus in Gott eingebettet. So vertritt Jung einen wirklichen Pantheismus, der nach A. stark mit mystischen und gnostischen Zügen durchsetzt ist (22 25 105). In weiteren Kapiteln untersucht der Verfasser das archetypische Symbol Jesus Christus bei Jung und die biblische Botschaft von Jesus Christus, das Böse, die Selbstwerdung, das Selbst bei Jung und die entsprechende biblische Lehre von der Sünde, der Erlösung und der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Auch die biblische Christologie wird von Jung in gnostischem Sinne interpretiert. Daher seine Behauptung, daß Christus keinen wirklichen Körper gehabt habe (44 58). Dagegen meint A., daß die biblische Anthropologie in ihrer Lehre vom Bösen durch die Gedanken Jungs über den Schatten neu unterbaut und bereichert werden könne (65 f.). Auch in der Forderung der Selbstverwirklichung stimmen nach dem Verfasser biblische Theologie und Grundgedanken der komplexen Psychologie durchaus überein (80). Die Lehre der Bibel von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in der der reale Wesensunterschied zu Gott stets gewahrt bleibt, ist jedoch nicht mit der Theorie Jungs zu vereinbaren; denn nach ihr wird „in der Selbstwerdung der Mensch zu Gott und Gott wird Mensch" (89). Interessant sind die Gedanken Jungs (und des Verfassers) über das Verhältnis von Bild bzw. Bildersturm zu der unmittelbaren religiösen Gottverbundenheit. Daß aber in der Institution des Papsttums der Archetypus Gottvater auf einen Menschen projiziert und fixiert werde in einer Weise, die den direkten Weg zu Gott dem Vater verstelle (116), ist eine Behauptung, die in dieser Allgemeinheit religionspsychologisch nicht zu belegen ist.

Gilen

Möbus, G., Erziehung in dieser Zeit (Veröffentlichungen des Johann-Michael-Sailer-Instituts Köln-Altenberg, Reihe Erziehung als Entscheidung, 1). 8° (88 S.) Köln 1958, Verlag Die Heimstatt. 3.60 DM. — Das Möbussche Buch ist eine längst notwendig gewordene Auseinandersetzung mit den sich mehr und mehr häufenden Grenzüberschreitungen der Soziologie zur Pädagogik hin. Die ihrem Wesen nach deskriptive und analysierende Wissenschaft der Soziologie hat ihre volle Berechtigung, solange sie sich nur als einen Tatbestandsaufweis versteht und in ihm gewisse Gesetzlichkeiten aufweist. Vom Tatsächlichsein auf das Seinsollen zu schließen oder beides gar zu identifizieren, ist ein ganz und gar unerlaubtes Vorangehen. Leider geschieht es zumal im Bereich pädagogischer Bestandsaufnahmen immer wieder und verwirrt die stets notwendigen Aufgaben echter Erziehungsreformen. Daß M. seine Untersuchung an zwei Beispielen vornimmt, ist der hohen Auflagenziffern der Autoren wegen verständlich. Dabei ist David Riesman, ein Amerikaner, bei uns im wesentlichen nur durch sein Buch „Die einsame Masse" bekannt. Er ist aber nicht ohne Einfluß auf den zweiten Autor, Helmut Schelsky, geblieben. Unter Schelskys zahlreichen soziologischen Veröffentlichungen, die erzieherische Probleme berühren, ist vor allem „Die skeptische Generation" zunächst auf Zustimmung, dann aber auch auf lebhaften Widerspruch gestoßen. Der Grund für den Widerspruch liegt gerade in der unerlaubten Grenzüberschreitung von einer feststellenden zu einer

normierenden Wissenschaft, deren Grundthese etwa lautet: Die geschichtliche Wirklichkeit stellt jeweils Aufgaben im Bereich der Erziehung, die ihr auf eine bestimmte Weise zugeordnet sind, dann ist es eine Aufgabe ersten Ranges, sich darüber zu vergewissern, welche Aufgaben der Erziehung die Zeit, in der wir stehen, uns auferlegt. Diese Aufgabe wird von der Gesellschaftssituation von morgen her gesehen werden müssen. Die Soziologie simplifiziert die Tatbestände. Sie kann gar nicht anders, will sie doch allgemeine Aussagen über sehr komplexe Wirklichkeiten machen. Es hat aber nicht selten den Anschein, als ob sie sich bei ihren Schlußfolgerungen der notwendigen Vereinfachungen nicht mehr entsänne. Dadurch werden ihre Aussagen für den ungeschulten Leser zwar bestechend, leider aber oft irrig. M. weist solche Widersprüche nach und stellt dem soziologisch-pädagogischen Denken ein an Kroh und Maritain orientiertes, ganz andersartiges, auf dem personalen Verstehen des Menschen aufbauendes Erziehungsbegreifen gegenüber, das der Soziologie fremd ist. „Sosehr sich deshalb die Pädagogik dafür interessieren mag, was die Soziologie und ihre Statistik ihr zu sagen haben, sie kann sich nicht mit den Bestandsaufnahmen, die sie dort vorfindet, begnügen. Sie darf sie nicht übergehen, weil ihr eigenes Wirken in der nächsten Nähe zur Wirklichkeit der Gesellschaft vor sich gehen soll; aber sie hat nichts von der Soziologie und ihrer Statistik zu erwarten, was das Ziel der Erziehung angeht" (52). Die Frage nach dem Ziel ist die Frage nach der Erziehung in dieser Zeit überhaupt, in der „das primäre Problem der Verfall der personalen Struktur" ist (60). Die „Revolte gegen den Vater" und der Versuch einer „Erziehung ohne Autorität" sind die Folgen. Hier müssen die Erziehungsversuche neu ansetzen. Sie werden münden in einer Besinnung auf die personale Existenz des Menschen, die ihre Verankerung in der transzendenten Beziehung zu Gott hat. Erlinghagen

4. Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie

Siewerth, G., Die Freiheit und das Gute. 8° (88 S.) Freiburg i. Br. 1959, Herder. 5.80 DM. — S. umschreibt selbst, was seine Abhandlung über das Gute sein will: „Sie nimmt alle Grundgestalten des Guten auf, die philosophisch erlichtet wurden, und übersteigt sie sinnerfüllend, begrenzend und einfügend ins Mysterium der gottmenschlichen Liebe. Darin versucht sie zugleich ein Anliegen zu erfüllen, das im Verlust der spekulativen und wahrhaft transzendentalen Denk- und Sagweise zugunsten eines abstrakten Begriffsrationalismus seit Jahrhunderten unerfüllt blieb. Sie denkt als metaphysischer Vollzug im seinsdurchlichteten Wort der thomistischen Metaphysik und Theologie, dessen summarische und rationale Mannigfaltigkeit sie auf jene spekulative Einigung hin verdichtet, aus welcher der Aquinate mit der Hellsicht des Genies spricht, die er in ihren metaphysischen Grundzügen umschrieb, ohne sie freilich ins Licht und Feuer der höchsten spekulativen Reflexion und Durchdringung zu bringen" (13 f.). Das ist höchster Anspruch spekulativen Ranges, dem naturgemäß mit einer gewissen Zurückhaltung begegnet werden dürfte. Nicht als ob bestritten werden könnte, daß in diesen Erörterungen eine eigenständige spekulative Kraft am Werke ist, die es vermag, Gedanken der Tradition lebendig zu durchdringen und eine umfassende Schau zu vermitteln, in der vieles eigenartig zum Leuchten gebracht wird. Dadurch ist das Büchlein eine echte Bereicherung in dem, was es über das Gute in seiner inneren Einheit und Fülle und über die Weisen der Freiheit zu sagen weiß. Auch der vorausgeschickte historische Exkurs, in der Hauptsache eine (bei aller relativen Anerkennung vernichtende) Kritik der Ethik Nic. Hartmanns, ist reich an Einsichten. Man kann sich also an dem Ganzen freuen und sich von ihm zum Denken anregen lassen, auch unter dem Eindruck einer Sprache, der eine besondere Weise innerer Beschwingtheit eigen ist. — Im Kerne sammelt S. seine Gedanken um das Sein, von dem aus alles erhellt werden soll. Auch wenn man zusammenträgt, was an einzelnen Äußerungen über das Sein gesagt ist, bleibt hier die wesentliche Frage offen. Wenn man dazunimmt, was S. ausführlicher an anderer Stelle über das Sein, wie er es denkt, geschrieben hat, ist angesichts der schweren Bedenken, diesen Begriff des Seins zu übernehmen, die letzte spekulative Einheit, auf die das Ganze zielt, fragwürdig. Dazu kommen einige Bemerkungen, die ge-

eignet sind, den prüfenden Leser gegen spekulativen Anspruch vorsichtig zu machen. Er muß sich doch wundern, wenn er über „alle Einzelwissenschaften unserer Zeit" liest, sie seien „verborgene Philosophien, die, in Unkenntnis über sich selbst, ein gefährliches Unwesen betreiben", denn es gibt *„nur ein Erkennen,* das metaphysische nämlich, das das Sein selbst und alles Seiende in seinem Lichte enthüllt" (50; Hervorhebung vom Verfasser). Das ist, in entsprechender Weise, etwa die Sprache des jungen Fichte zur Zeit der ersten Wissenschaftslehre und der Bestimmung des Gelehrten; nach der Epoche des Deutschen Idealismus haben sich die Philosophen im allgemeinen wohlweislich vor solchen Übertreibungen gehütet. Die Verurteilung der „technischen Wirtschaft", die „in verderblicher Ablösung" (nämlich: vom Guten der Liebe selbst) das Nutz- und Genußgut nach seinem Handelswert abschätzt und zu Markte bringt (63), erfolgt nur nebenher. Zentraler gerichtet ist der Angriff auf *jeden* Lehrbetrieb, der aus dem Zwang der rationalen Mitteilung und der logischen Ordnung der aufgereihten Aussagen *notwendig* „Trockenheit und Kälte der terminologisch abstrakten Begriffsverhärtung und Begriffsverkümmerung" erzeuge (15). Die Schwierigkeiten der philosophischen Mitteilung, denen übrigens auch das „spekulative Wort" in keiner Weise entgehen kann, im allgemeinen und des philosophischen „Lehrbetriebs", für den man aber, will man nicht auf philosophische Bildung verzichten, noch nichts Besseres entdeckt hat, im besonderen sind bekannt. In der vorgebrachten Form geht die Kritik an der Sache vorbei und hat nicht viel Sinn. — Das Ganze ist von der Meinung getragen und durchzogen, „daß wir vom Guten in seinem eigentlichen Wesen nur ‚theologisch' sprechen können" (13). Es sei nur bemerkt, daß sich das Problem der Philosophie des Guten und der Philosophie überhaupt wohl nicht so rundweg lösen läßt, es sei denn, man verbirgt das ganze spekulative Gewicht des Problems hinter dem Wort „eigentlich". Hartmann

Welte, B., Über das Böse (Quaestiones disputatae, 6). 8° (54 S.) Freiburg i. Br. 1959, Herder. 4.— DM. — Gestellt ist die metaphysische Frage, wie die Möglichkeit des Bösen aus der Natur des endlichen Willens zu erklären ist. Sie wird in einer „thomistischen Untersuchung" beantwortet, die von bestimmten Texten aus De veritate (22, 1 2 5 6 und 24, 7) ausgeht, in ihrer Interpretation aber zugleich das Problem selber im Auge hat; zum Schluß konfrontiert W., wenn auch nur in Kürze, das, was er von Thomas her erarbeitet hat, mit Gedanken Schellings und Kierkegaards. Im ganzen bildet die Untersuchung, die zuerst im Greg 32 (1951) 405—424 erschienen ist, zugleich einen Beitrag zur Metaphysik des endlichen Geistes als der „endlichen Unendlichkeit". — Auch wenn man mit den entwickelten Gedanken im wesentlichen einig ist, bleibt die Frage übrig, ob nicht gewisse Formulierungen eine, man möchte fast sagen, dramatische Zuspitzung sind, die in den Gedanken des hl. Thomas nicht enthalten ist. So z. B., wenn als notwendige Folge aus dem, was Thomas sagt, hingestellt wird: „Wenn der Mensch ganz Mensch wäre, in actu perfecto und jenseits aller Defizienz, dann wäre er etwas, was nicht nur mehr als ein Mensch wäre, sondern mehr als Kreatur überhaupt" (29, vgl. 19). Sachlich wäre zu fragen, ob der Zentralbegriff, der den endlichen Geist faßt als in seinem Wesen „immobiliter unendlich-göttlich bestimmt" (19), schon die Genauigkeit hat, die alle daraus gezogenen Folgerungen trägt. — Der Abhandlung sind die als Grundlage gewählten Thomastexte mit einer von *A. Darlapp* besorgten deutschen Übersetzung beigefügt. Der Druckfehler, der (51) im Titel den öfter zitierten Art. 7 der qu. 24 als 22, 7, folgend auf 22, 1 2 5 6 ausgibt, ist für die erste Orientierung recht störend. Die Übersetzung ist eine gute Hilfe für das Verständnis des nicht leichten Textes. Am Ende von 22, 6 ist sie nicht genau, an einer für den Gedanken nicht unwichtigen Stelle. Thomas sagt, daß der notwendig auf die Glückseligkeit als letztes Ziel gerichtete Wille nur dadurch etwas Böses (fornicationem ...) wollen kann, in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quoddam delectabile bonum, *et* sicut ordinabilem in beatitudinem, velut quandam imaginem eius. Das ist ein einheitlicher Gedanke, den die Übersetzung ohne Grund ändert, indem sie eine Aufzählung von Möglichkeiten einführt (es sei denn, er faßte sie auf als ein Gut des Menschen, insofern sie ein Genußgut ist, *oder* als etwas, was auf die Glückseligkeit hingeordnet werden kann, *oder* als ein Bild der Seligkeit).
Hartmann

Scholz, Fr., Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde (Freiburger Theol. Studien, 70). gr. 8° (XV u. 264 S.) Freiburg i. Br. 1957, Herder. 16.— DM. — Diese Habilitationsschrift der Freiburger Theologischen Fakultät behandelt die Sittlichkeitslehre B. Stattlers (1728—1797), des Lehrers J. M. Sailers. Der 1. Teil zeichnet Stattler „als Mensch und Denker seiner Zeit". Gerade dieser Teil, der Stattler mitten im Ringen seiner Zeit zeigt, ist geistesgeschichtlich sehr anregend. Sch. erkennt die guten Absichten und die Berechtigung mancher Reformvorschläge Stattlers an, zeigt aber auch, wie er, dem Geist der Aufklärung verfallen und für das Übernatürliche geradezu blind, die christliche Lehre vielfach verflacht. Namentlich in seiner „christlichen Ethik", die der 2. Teil darstellt, tritt das hervor. Alles menschliche Handeln wird durch das Streben nach der Lust oder den Haß gegen die Unlust geleitet (93). Das sittlich Gute ist einerseits das rein menschlich Gute, d. h. das der menschlichen Natur Gemäße, anderseits das theologisch Gute, das auf Gott als letztes Ziel Bezogene. Beides ist als sittlich Gutes (honestum) „bonum delectabile verum" (137). Gottes Gesetz gebietet das theologisch Gute unter Androhung jenseitiger Strafe. Das Gesetz wird nach Stattler erst durch die Erkenntnis des Menschen voll konstituiert. Unbekannten Gesetzen fehlt nicht nur die Bindekraft, sondern sie haben überhaupt noch keinen Bestand (172). Umgekehrt ist für Stattler auch die Verpflichtung, dem unüberwindlich irrigen Gewissen zu folgen, „Gesetz". „Eine echte materielle Sünde hat daher in Stattlers System keinen Raum. Auch der Lügende" (der sich irrtümlich zur Lüge für verpflichtet hält) „erfüllt materiell inhaltlich, was Gottes Gesetz von ihm verlangt" (177). Sch. sieht darin eine Verwandtschaft mit der extremen Situationsethik, wohl nicht ganz mit Recht, denn in dieser wird ein Handeln gegen das *erkannte* Gesetz als situationsgemäß recht und gut verteidigt — es handelt sich also nicht bloß um die Problematik des irrenden Gewissens. Der 3. Teil zeigt, wie sich für Stattler aus den dargelegten ethischen Prinzipien die Lehre von der „philosophischen Sünde" ergibt. Sie ist ein Verstoß gegen die Vernunftregel, die das der Menschennatur Entsprechende zum Gegenstand hat, ohne Kenntnis des göttlichen Gesetzes, das die Handlung verbietet. Das hier vorliegende schwierige Problem konnte wohl weder in der hitzigen Polemik des 17. Jahrhunderts gelöst werden noch durch die klaren und distinkten Begriffe Stattlers, die mit ihrer Schematisierung der Vielfalt menschlichen Lebens nicht gerecht werden. Man sollte aber nicht leugnen, daß das Problem auch heute, je gerade heute wieder, drängend ist, und man sollte seine Lösung nicht durch eine extensive Interpretation der Verurteilung von 1690 unnötig erschweren.

de Vries

Van der Kerken, L., S. J., De goede mens en zijn gebreken. 8° (257 S.) Antwerpen 1957, Standaard. 130.— bfrs.; geb. 160.— bfrs. — Diese lebendig geschriebene und selbständig durchdachte Moralphilosophie behandelt im 1. Teil einige Grundfragen über das Sittliche im allgemeinen, im 2. Teil die „sittlichen Grundhaltungen" im einzelnen. Aus dem 1. Teil sei das Kap. über die „entscheidende Urwahl" (beslissende grondkeuze) hervorgehoben. Der Verfasser legt hier in sehr anregender Weise die bekannte Lehre des hl. Thomas dar, daß das sittliche Leben notwendig mit einer ersten Entscheidung für oder gegen Gott beginnt. Es ist aber, bemerkt er, nicht ausgeschlossen, daß unter dem Einfluß der Erziehung anstelle Gottes ein unbestimmt gefaßter „absoluter Wert" tritt, der doch eine Haltung begründen kann, der man den Charakter des Sittlichen nicht absprechen kann (31, Anm.). Alle Handlungen, die zeitlich vor dieser Urentscheidung liegen, sind noch außerhalb der sittlichen Ordnung. Sehr gut ist im folgenden Kap. die Unterscheidung von geistiger Haltung und bloßer Gewohnheit oder Routine herausgearbeitet. Durch letztere ist die Tugend, die selbst eine Haltung (habitus, hebbelijkheid) ist, bedroht: „Die Routine (automatisme) ist die Untugend der Tugend selbst" (53). Im 2. Teil kommt zuerst die Bereitschaft (bereidzaamheid) zur Sprache, die „Tugend des Beginnens". Weitere Kap. behandeln die Besonnenheit und den Eifer; das letztere Kap. schließt mit einem Abschnitt, der „Lob der Faulheit" überschrieben ist und mit dem Zitat aus E. Jünger endet: „Die wahre Faulheit gehört zu den paradiesischen Tugenden, deren bei uns zu Lande nur noch die Katzen teilhaftig sind" (121). Es

folgen weitere Kap.: Der Mensch des inneren Gleichgewichts; die sittliche Persönlichkeit (Selbstbeherrschung, Tapferkeit); der edle Mensch; die Menschenliebe; der religiöse Mensch; die sittliche Vollendung. In diesen Kapiteln zeigt sich V. als Meister feinsinniger phänomenologischer Beschreibung und Unterscheidung und des sicheren sittlichen Urteils. Trefflich weiß er die Gefahren des Abgleitens der Tugenden in allerhand menschliche Schwächen aufzuweisen. Diese „Gebrechen des guten Menschen" sind freilich mehr „Auswuchs der Tugend als Untugend" (103). Tugend und Untugend sind hier wie zwei benachbarte Länder, „aber die Grenze besteht" (100). Hingewiesen sei z. B. auf die Abgrenzung der sittlich rechten Findigkeit gegen eine verkehrte Schlauheit (98—101), auf die feinsinnige Analyse des sich selbst allzu ernst nehmenden sittlichen Ernstes (103 f.), auf den Abschnitt über „die Untugend der Vernünftigkeit (redelijkheid)" (136 f.), die den hohen Schwung lähmt und doch immer noch leidlich gut (redelijk goed) ist; hier kommt der Doppelsinn des niederländischen „redelijk" den Analysen des Verfassers zugute. Überhaupt hat V. durch dieses Buch nebenbei auch gezeigt, wie sehr die niederländische Sprache mit ihrer Anschaulichkeit und ihrem Reichtum an feinen Unterscheidungen für solche Untersuchungen geeignet ist. Man liest diese Kapitel mit innerem Gewinn. Man möchte wünschen, daß das Buch ins Deutsche übersetzt würde. de Vries

Messner, J., Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. 3., neubearbeitete, wesentlich erweiterte Aufl. gr. 8° (1206 S.) Innsbruck 1958, Tyrolia. 53.— DM. — Die 1. Aufl. dieses führenden Werkes wurde Schol 26 (1951) 257 f. besprochen. Die vorliegende 3. Aufl. ist gegenüber der 1. und 2. Aufl. in vielen Teilen neugefaßt und um mehr als 250 S. erweitert worden. Die Einteilung in vier Bücher (Grundlegung, Gesellschaftsethik, Staatsethik, Wirtschaftsethik) ist die gleiche geblieben, im einzelnen sind aber manche neue Abschnitte hinzugekommen. So bringt das 1. Buch u. a. neu eine Auseinandersetzung mit der Leugnung einer philosophischen Anthropologie bzw. Ethik bei manchen Protestanten (112—114 116—120), weist aber auch auf die Ansätze zu naturrechtlichem Denken bei Protestanten hin. Besonders sind die grundlegenden rechtsphilosophischen Ausführungen (190—417) um mehr als 100 Seiten erweitert worden. Sehr nüchtern wird auf die gesellschaftliche Bedingtheit und die unvermeidlichen Mängel jeder positiven Rechtsordnung hingewiesen (229—233). Das Naturrecht wird definiert: „die Ordnung der in der menschlichen Natur mit ihren Eigenverantwortlichkeiten begründeten einzelmenschlichen und gesellschaftlichen Eigenzuständigkeiten" (265). Der Verfasser wendet sich gegen die Psychologisierung, die Historisierung, die Soziologisierung und Säkularisierung, aber auch gegen die Theologisierung des Naturrechts (269 f.); darum lehnt er auch den Ausdruck „christliches Naturrecht" ab (416 f.). Eine philosophische Begründung des Naturrechts ist notwendig (271). Die naturrechtlichen Grundsätze sind synthetische Urteile a priori (277). Mit Recht weist M. darauf hin, daß das Verhältnis von Naturgesetz und Naturrecht in der heutigen Scholastik noch der Klärung bedarf (288 f.). Ein neuer Abschnitt (289—301) ist der heutigen außerscholastischen Naturrechtslehre und der heutigen Kritik an der überlieferten Naturrechtslehre gewidmet. Sehr beachtenswert ist die originelle Begründung des Naturrechts aus dem Familienleben (303—308). Auch die Ausführungen über „Naturrecht und Richter" (360—369) sind sehr anregend. Aus dem 2. Buch sei hingewiesen auf die neuen Abschnitte über Familienwohnung (485—491) und über das Kriegsrecht (597—602), wo auch die Frage der sittlichen Erlaubtheit der Atomwaffen behandelt wird, ferner auf die Bemerkungen über das Neutralitätsrecht (607: „Nur besondere Umstände können noch für einen Staat ein solches Recht begründen"). Im 3. Buch (Staatsethik) ist die Frage nach der Steuer- und Budgetpolitik viel ausführlicher als früher behandelt (788—803). Das 4. Buch (Wirtschaftsethik) bringt gegenüber früher sehr erweiterte Ausführungen über die Lohngerechtigkeit (920—938) und über den „Betrieb" (969—976); M. lehnt es ab, die Betriebsgemeinschaft als eine ursprüngliche gesellschaftliche Einheit naturrechtlicher Art zu betrachten (972 f.); die Gefahren, die von der „Automatisierung" drohen, scheinen ihm vielfach übertrieben zu werden (975 f.). — Das Werk ist wohl die vollständigste Darstellung der scholastischen Naturrechtslehre, die wir heute besitzen. Die umfassende Kenntnis und Auswertung auch der neuesten Literatur ist erstaunlich. Der

Leser, der sich über irgendeine der zahlreichen einschlägigen Fragen unterrichten will, wird nie enttäuscht. In einzelnen Punkten mag man etwas abweichender Meinung sein; stets aber findet man wohlabgewogene, von Einseitigkeiten sich freihaltende Antworten auf die mannigfachen Fragen der Sozialethik. Weitere Klärung wäre dagegen in den ontologischen Grundfragen über das Wesen der Gesellschaft (130—157) wünschenswert. de Vries

Ermecke, G., Zur ethischen Begründung der Todesstrafe. 8° (41 S.) Paderborn 1959, Schöningh. — Die Paderborner Rektoratsrede (1958) hat sich zum Ziel gesetzt, einmal den Fragestand des Streites um die Todesstrafe zu klären und sodann eine einsichtige ethische Begründung der Erlaubtheit der Todesstrafe zu geben. Der ersten Absicht dient, neben wichtigen methodischen Überlegungen, die kritische Zurückweisung unzulänglicher Argumente. Unter ihnen erklärt E. auch den Beweis des hl. Thomas II 2, 64, 2 als nicht genügend; mit Recht, insofern der Gedanke der Entfernung eines der Gemeinschaft gefährlichen Menschen von Thomas in einer sehr verkürzten Weise vorgetragen wird und noch falschen Deutungen totalitaristischer Art ausgesetzt ist. Es ist aber wohl nicht überflüssig, zu bemerken, daß Thomas ausdrücklich und ausschließlich von dem homo periculosus et corruptivus *propter aliquod peccatum* spricht und ad 3 erklärt, quod homo peccando ab ordine rationis recedit et ideo decidit a dignitate humana; darin ist die Grundlage des Argumentes enthalten, das allerdings nicht voll entwickelt ist und deshalb nicht einfachhin übernommen werden kann. Gerade mit ihr steht Thomas aber ganz in der Nähe eben des Gedankens, in dem E. den ethischen Beweisgrund sieht, daß der Täter durch ein todeswürdiges Verbrechen selbst sich aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und sein Recht, weiter zu ihr zu gehören, verwirkt hat („Rechtsverwirkungstheorie"). E. folgt damit den Überlegungen, die in voller Deutlichkeit wohl zuerst W. Rauch vorgelegt hat (in seinem Artikel: Lebensrecht, Staatslexikon III, ⁵1929). Verdienstlich ist der entschiedene Hinweis, daß ohne diesen Ansatz eine ethische Begründung der Erlaubtheit der Todesstrafe nicht gegeben werden kann. Ein gewisses Bedenken bleibt allerdings gegen die Beweisführung E.s bestehen. Er scheint doch den Gedanken des Gemeinwohls, der im Argument des hl. Thomas einen entscheidenden Platz hat, zu sehr aus der ethischen Begründung herauszuhalten und auf die Ebene der rechtspolitischen Erwägungen zu verweisen, aus dem an sich verständlichen Bestreben, jede Unterordnung des menschlichen Lebens unter Rücksichten des staatlichen bonum commune entschieden abzulehnen. Daher kommt es, daß aus dem Beweis, wie E. ihn führt, wohl nicht genügend hervorgeht, warum (nach Überwindung der Blutrache, in der aber auch nicht jeder den Verbrecher töten durfte, was an sich aus der bloßen Rechtsverwirkungstheorie folgen müßte) der Staat der einzige berufene Träger dieser Strafgewalt ist, oder genauer, warum das ius gladii ein spezifisches Hoheitsrecht ist. Der Auftrag des Staates, um des Gemeinwohls willen die Rechtsordnung zu wahren, deshalb auch zu strafen und dadurch das Rechtsbewußtsein zu erhalten und zu stärken, gehört wesentlich in den Beweis hinein. Wenn dieser Gedanke durchgeführt wird, kann man wohl nicht mehr sagen, daß der Verbrecher sich selbst das Gericht spreche und der Staat es nur in seinen Auswirkungen vollziehe (34): die Hoheit der staatlichen Gewalt, die sich gerade in dem Gericht über den Verbrecher manifestiert, dürfte nicht so abgeschwächt werden, wenn auch die Gewalt, die der Staat über das Leben des Verbrechers hat, auf der Voraussetzung beruht, daß der Verbrecher durch seine Tat in einem bestimmten Sinne sein Lebensrecht selbst verwirkt hat. — Ähnlich hat eine andere Formulierung E.s ihre Schwierigkeit. Er nennt (34) die Todesstrafe den „Ausschluß aus der Gemeinschaft, nicht weil diese sie im sozialen Interesse oder das Gemeinwohl sie verlangen dürften, sondern weil sie die Zwangsvollstreckung des Selbstausschlusses des Verbrechers ist". Wenn es sich nicht um eine Forderung des Gemeinwohls handelt, woraus leitet sich Befugnis und Auftrag des Staates ab, diese Zwangsvollstreckung zu übernehmen? Und warum muß sie überhaupt vollzogen werden? Woher stammt die Notwendigkeit oder Angemessenheit, daß jemand „realisiert", was der Verbrecher schon „bewirkt" hat (32)? Wäre nicht Selbsttötung des Verbrechers eigentlich die gerechte Sühne? Hier kehrt doch wohl die Notwendigkeit wieder, eine autoritative Strafverhängung zu begründen. Außerdem könnte die Idee des Selbstausschlusses aus der

Gemeinschaft noch entwickelt werden. Die „Zwangsvollstreckung" sogar des totalen und radikalen Selbstausschlusses läge auch in Vertreibung oder in vollem Abbruch aller Beziehungen zu dem als „ausgeschlossen" Bezeichneten oder in lebenslänglicher Gefangenschaft; es brauchte noch eine Überlegung, warum sie zur Tötung des Schuldigen führen soll. — S. 36 Anm. gefährdet ein Druckfehler die von E. ausführlich begründete Unterscheidung zwischen Deduktion und ontologischer Reduktion als Methode ethischer Begründung. Hartmann

Schöpf, B., Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 5). 8° (XVI u. 270 S.) Regensburg 1958, Pustet. 18.— DM. — Es ist eine sehr willkommene Gabe, die S. vorlegt; angesichts der immer wieder erneuerten Diskussion über Krieg, Widerstandsrecht, Todesstrafe und der dabei beliebten Berufung auf die ursprüngliche christliche Auffassung hat seine ausführliche Untersuchung einen besonderen aktuellen Wert. Nach einem kurzen 1. Teil, der über die sittliche Beurteilung des Mordes berichtet, werden im weitaus größten 2. Teil alle einzelnen Fälle dargestellt, in denen Tötungshandlungen nicht als Mord, sondern als berechtigte Eingriffe in menschliches Leben galten. S. hat die Stellungnahme der christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte aus ihren gar nicht immer einheitlichen Äußerungen kritisch herausgearbeitet. Eine glückliche Ergänzung wird dadurch geboten, daß nicht nur die für die einzelnen Fragen belangvollen Texte des A. und N. T. interpretiert werden, auf die die Gedankengänge der alten Theologen selbstverständlich zurückgreifen, sondern daß jeweils zuerst die Anschauungen der griechisch-römischen Umwelt, vor allem aus den Urteilen der maßgeblichen philosophischen Autoren, dargestellt sind. Da es sich um naturrechtliche Probleme handelt, und dazu in der Mehrzahl um solche, über die sich aus den Offenbarungsquellen kein endgültiges Urteil gewinnen läßt, ist von vornherein zu erwarten, daß gerade hier das Bemühen der christlichen Theologen in vielfältigem Zusammenhang mit dem ethischen Denken der Antike steht; sie sind sich dabei, wenigstens zum Teil, des naturrechtlichen Charakters ihrer Probleme deutlich bewußt. Das Buch ist deshalb ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des Naturrechts in frühchristlicher Zeit; es zeigt dabei von neuem, wie aussichtslos die von theologischen Gründen inspirierte Leugnung eines naturrechtlichen Denkens im alten Christentum ist (vgl. 247). Es ist lehrreich, das Ringen der christlichen Denker um Klarheit in diesen Fragen, die ihnen in der Hauptsache von den Notwendigkeiten des kirchlichen Lebens und seiner praktischen Entscheidungen aufgegeben wurden, im einzelnen zu verfolgen. Dabei ist festzustellen, daß in der hier behandelten Zeit manche der gestellten ethischen Probleme noch zu keiner prinzipiellen Lösung geführt wurden; das gilt vor allem von der Frage des Selbstmords. In anderen Dingen, in denen die naturrechtliche Entscheidung richtig gesehen wurde, wie bei der Erlaubtheit der Notwehr, der Todesstrafe oder der Tötung im Kriege, ist erst die Zeit, in der auch die Christen mit den konkreten Aufgaben des staatlichen Lebens verantwortlich zu tun hatten, hinweggekommen über einseitige und übersteigerte religiöse Auffassungen, die alle Probleme der Macht mit der Hoffnung auf die göttliche Vorsehung des messianischen Zeitalters glaubten überwunden zu haben. Hartmann

v. Korvin-Krasinski, C., O. S. B., Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffs (FreibZPhTh, Sonderdruck, 4 = 2., verm. Aufl. von FreibZPhTh 1 [1954] 64—87). gr. 8° (36 S.) Freiburg (Schw.) 1958, Paulusverlag. 3.30 Fr. — Der Titel und die ersten Seiten wirken irreführend. Eine „Krise des modernen Sondereigentumsbegriffs" gibt es nicht, wohl aber — und damit beschäftigt sich denn auch diese Schrift — eine Kontroverse zwischen verschiedenen Vertretern der katholischen Soziallehre, die ihren äußeren Anlaß in dem Aufsatz von L. de Sousberghe S. J., Propriété de ‚droit naturel'; thèse néoscholastique et tradition scholastique (= Nouv-RevPh 1950, 580—607), ihren sachlichen Grund in einem Widerspruch hat, in dem Leo XIII. zum hl. Thomas von Aquin stehen soll. Leo XIII. erklärt das Sondereigentum als ius naturae und beruft sich dafür auf Thomas; Thomas dagegen erklärt es als ius gentium, bei allen Völkern anzutreffendes Recht, das unmittelbar als solches aber menschlichen Ursprungs, also nicht natürliches, sondern positives Recht

sei. Daß hier eine Unebenheit vorliegt, läßt sich unmöglich bestreiten und war auch schon, bevor Sousberghes Aufsatz erschien, keineswegs unbeachtet geblieben. Da es höchst unwahrscheinlich dünkt, daß die beiden Autoritäten, der hl. Kirchenlehrer und der Inhaber des kirchlichen Lehramts, der Sache nach einander widersprechen, hatte man sich auch bereits darum bemüht, den Widerspruch als bloß scheinbaren zu erweisen und damit aufzulösen. K. dramatisiert den Widerspruch zunächst derart, daß er sich nicht wundern darf, dahin verstanden worden zu sein, er lege Leo XIII. einen beschämenden Irrtum zur Last, wogegen er sich begreiflicherweise zur Wehr setzt (7, Anm. 2). Man ist aber in der Tat nicht wenig überrascht, wenn er anschließend eine Lösung gibt, die, wenn ich ihn recht verstehe, im Kern ganz die gleiche ist, die ich im Winter 1945/46 in Köln in einem kleinen, aus katholischen und evangelischen Christen zusammengesetzten Kreise vorgetragen, allerdings erst 1951 veröffentlicht habe (TrierThZ 60 [1951] 31—40, wiederabgedruckt in „Wirtschaft und Gesellschaft" I, 1956, 371—382). — Im zweiten Teil seiner Schrift steigt K. aus den Höhen der Spekulation zur praktischen Eigentumspolitik herab. Nicht wenige seiner Ausführungen lösen Befremden aus. Die vom Großgrundbesitz in der Feudalzeit zu entrichtenden Abgaben, die den Verbrauchsbedürfnissen der vom Bodeneigentum ausgeschlossenen Bevölkerung zu dienen hatten und darum auch nach diesen Bedürfnissen, nicht nach der Größe des Grundbesitzes bemessen wurden, rechtfertigen in seinen Augen diese Verteilung des Bodeneigentums, wenn er auch eine breitere Verteilung als einen Fortschritt anerkennt (25). Dagegen erblickt er in der heute nicht allein von Vertretern der christlichen Soziallehre geforderten Bildung echten Eigentums breitester Kreise durch entsprechende Verteilung des laufend anfallenden Sozialprodukts — unzutreffend als „Gewinnbeteiligung" (30) bezeichnet — lediglich „eine Art ‚Mittelding' zwischen der Nutzung des fremden Eigentums (durch Abgaben oder Steuern) und der Neuverteilung desselben (agrare Parzellierung oder entsprechende Teilung industrieller Objekte)" (ebd.). Wenn er sagt, daß „auf diesem brennend aktuellen Gebiete, sogar innerhalb der großen christlichen Parteien des freien Westens, noch eine große Uneinigkeit herrscht, die jede wirksame öffentliche Initiative größeren Stils bis jetzt so gut wie gelähmt hat" (31), so ist das leider nur zu wahr, höchstens zu milde ausgedrückt; wenn er dagegen meint, es sei „instruktiv festzustellen, daß man sich hier — in den theoretischen Reformvorschlägen wie in der sozialen Praxis — fast ausschließlich damit begnügt, die wirtschaftlich unselbständigen, der Produktionsmittel entblößten Lohnarbeiter nur zu einer ... Nutzung des *fremden* Eigentums (über die Steuern usw.) zuzulassen, ohne an eine eventuell gerechtere Umverteilung desselben zu denken" (29), so ist, was die „theoretischen Reformvorschläge" angeht, schlechterdings das Gegenteil richtig; bezüglich der „sozialen Praxis" trifft es auch nur mit Einschränkung zu; wenn es, wie K. allerdings wohl etwas optimistisch annimmt, „schon bestens bewährte Verwirklichungsformen" gibt (31), so muß doch die „soziale Praxis" schon gewisse Leistungen vorzuweisen haben. — In der theoretischen wie in der praktisch-politischen Eigentumsdiskussion reden wir erschreckend viel aneinander vorbei. Die vorliegende Schrift ist der schlagende Beweis dafür. Das wird nicht besser werden, ohne daß wir uns zuerst eine begrifflich saubere, sprachlich eindeutige Terminologie erarbeiten. Vielleicht vereinfachen wir die Diskussion, indem wir die „Soziologie des Paradieses" aus dem Spiel lassen, über die wir doch nur gewagt spekulieren, aber kaum etwas Sicheres aussagen können. Der theologische, der ethische, der spezifisch juridische, der anthropologisch-soziologische und wiederum spezifisch ökonomische Fragestand, nicht minder die heilsgeschichtliche und die systematische Betrachtungsweise müssen auseinandergehalten werden. Zum allermindesten aber muß man wissen, was jemand, der „Eigentum" sagt, unter „Eigentum" versteht. Selbst die Rechtssprache kennt eine Vielzahl von Eigentumsbegriffen (ganz eng § 903 BGB, uferlos weit Art. 14 GG). In der herrschenden babylonischen Sprachenverwirrung kommt auch die praktische Eigentumspolitik nicht mehr weiter.

v. Nell-Breuning

v. Stein, L., Begriff und Wesen der Gesellschaft. Ausgewählt u. eingeleitet v. *K. G. Specht*. 8° (107 S.) Köln u. Opladen 1956, Westdeutscher Verlag. 5.80 DM. — Lorenz v. Stein (1815—1890) ist einer der Begründer der deutschen Soziologie als

einer von der Staatslehre unterschiedenen Wissenschaft. Freilich legt er seine „Gesellschaftslehre" noch im 2. Band seines „Systems der Staatswissenschaft" dar, der 1856 erschien. Aus diesem Band hat Specht die für die allgemeine Gesellschaftslehre grundlegenden Teile in dem vorliegenden Bändchen getrennt herausgegeben. Man wird ihm dafür dankbar sein, da das Werk von 1856 schwer zugänglich ist. St. zeigt sich in seiner Gesellschaftslehre stark von Hegel abhängig, aber an Erfahrungswissen ist er diesem überlegen. In Hegels Sinn unterscheidet er scharf zwischen „Gesellschaft" und Staat. „Gesellschaft" ist ihm der „Organismus der Verbindung der einzelnen ... in Beziehung auf das Leben der geistigen Güter" (27), „derjenige Organismus, dessen sittliche Aufgabe und Idee die höchste geistige Entwicklung des Individuums ist" (29); wenn die Gesellschaft den geistigen Gütern zugeordnet wird, so sollen dadurch, wie sich aus einer anderen Stelle ergibt (50), die materiellen Güter, die das Gebiet der Volkswirtschaft ausmachen, nicht ausgeschlossen werden. Die Gesellschaft ist dem Menschen naturnotwendig, aber wegen des Gegensatzes der Interessen würde sie sich selbst wieder zerstören, wenn es nicht einen anderen „Organismus" gäbe, „der das Interesse des einen gegen das des andern *schützt*, und der dem Interesse aller einzelnen hilft" und zugleich auch die Macht hat, „jedes Sonderinteresse den wahrhaft allgemeinen Zwecken zu *unterwerfen*" (30); dieser Organismus ist der Staat. Der Begriff des Staates ist, „daß er die *zur selbstständigen und selbsttätigen Persönlichkeit erhobene Einheit* der Menschen ist" (31). Die Abhängigkeit von Hegel ist auch hier unverkennbar. de Vries

Funder, Fr., Aufbruch zur christlichen Sozialreform (Beiträge zur neueren Geschichte des christlichen Österreich). 8° (171 S.) Wien-München 1953, Herold. 6.— DM. — Häufig ist es der katholisch-sozialen Bewegung gelungen, gesellschaftliche Entwicklungen zu dämpfen oder gar anzuhalten, die bald das Ganze verzerrt und die Menschen belastet hätten, obschon sie zunächst pathetisch als Fortschritt angepriesen wurden. Mehrfach gelang das, nicht immer. Und wo die katholisch-soziale Bewegung erfolgreich war, setzte sie sich zumeist erst durch, nachdem sie in heftigen inneren Spannungen schärfste Belastungen überstand. Frage: Sind die harten internen Auseinandersetzungen, in denen sich die Soziallehre vollzieht, angefangen von ihren ersten Schritten bis auf den heutigen Tag, begrüßenswerte Zeichen ihrer geistigen Lebendigkeit, sind sie lähmende Störung und Anfechtung oder Teil jener schicksalhaften Last und Buße, an der jeder mitzutragen hat, der dem Menschen objektiv zu dienen vorgibt? Blättert man zurück zu der Begründung, mit der die Zentrumsfraktion 1877 den Antrag Galen zu fundieren suchte, dann zeigt sich sofort die Kluft, diesmal zwischen den Ideen einer ständisch orientierten Total-Sozialreform und der Absicht, innerhalb der gegebenen Gesellschaftsordnung zu reformieren; in den achtziger Jahren überschütteten die Repräsentanten der „staatssozialistischen" oder „medioevalistischen" Haider Thesen und die „liberale" Kölner Volkszeitung einander mit Vorwürfen; in Frankreich hielten de Mun, de la Tour du Pin und deren Freunde Gebilde und Interventionen für notwendig, die Professor Périn und Bischof Freppel von Angers als destruktiv ansahen; Kardinal Fürsterzbischof Schönborn von Prag, der Brünner Bischof und ein Vertreter des Kardinals von Wien klagten 1895 in Rom die junge Christlich-Soziale Partei und die Schule Vogelsangs heftigst an; Leo XIII. segnete Dr. Lueger und seine Bestrebungen trotzdem; dann folgen die langen Jahre des Zentrums- und Gewerkschaftsstreites. Schärfste innere Kämpfe in allen Phasen! Auch in der Gegenwart! Wer nicht den Mut hat, an dieser Last mitzutragen, sie geistig und moralisch zu bestehen, scheint nicht gerufen, die so fruchtbare katholisch-soziale Bewegung mitzuvollziehen. F. blickt in seiner Schrift zurück auf das Leben seines Lehrers, des bekannten Wiener Moralisten Fr. Schindler. Eo ipso wird diese Biographie zur Schilderung einer langen Periode der katholisch-sozialen Diskussion. Schindler wurde als junger Professor in den Kreis berufen, der die Haider Thesen formulierte, und rang dort 1885 mit um die Streitfrage: „Ist der Staat nach dem Naturrecht und nach der christlichen Moral berechtigt, seine Untertanen zu zwingen, sich zu versichern?" Er erlebte Vogelsangs Kampf gegen den Wucher und den Zins, der in der Tat fragwürdig wurde, als man im Wiener Grundbuchamt „hypothekarische Darlehen mit Zinssätzen zu 15, 20, 29, 30 und 36 Prozent" intabulierte, wie im Jahre 1878, aber doch nicht grundsätzlich ver-

urteilt werden durfte. In einer Zeit, in der man es für höchst bedenklich hielt, „daß der Klerus, der vom Josephinismus doch mit großem Bemühen zu einer staatsfrommen Gesinnung angehalten worden war, sich um das Volk mehr, als ihm außerhalb der Kirche zukam, mit verdächtigem Eifer anzunehmen begann und mit Kaplansweisheiten, die sozial genannt wurden, die Leute in Versammlungen — man denke — mit aufwieglerischen Reden traktierte" (100), setzte sich Schindler in Rom schriftlich und persönlich für die Christlich-Sozialen ein, obschon Dr. Lueger zuweilen auch den Fürsterzbischof von Wien „in öffentlicher Rede nicht gerade freundlich apostrophiert" hatte. Schindler, politisch konservativ, publizierte 1916 einen Aufsatz über die „Organisation der Volksstände", wie er am 1. Mai 1889 im vogelsangschen Sinne das Postulat der berufsgenossenschaftlichen Ordnung „die oberste aller unserer Forderungen, welche wir für die Lösung der sozialen Frage erheben" (52), genannt hatte. Gleichwohl blieb er im November 1918 nüchtern und band sich sofort durch einen Eid in den Dienst an der neubegründeten parlamentarischen Republik. Er war es gewesen, der mit seinen Freunden die Leo-Gesellschaft ins Leben gerufen hatte, um die „Wissenschaft im Geiste des Christentums zu pflegen" (83—84). Dennoch bezogen ihn die Integralen 1912 in ihre Verdächtigungen ein. Die entstehende tiefe Kluft zwischen den Gruppen der Mitglieder bedeutete für die Leo-Gesellschaft eine ernste Krise. Auch Schindler und seine Zeit hatte den obligaten, endlosen Streit um eine repräsentative katholische Zeitung zu führen. Kaum eines der Probleme, an dem sich das Ringen innerhalb der katholischen Soziallehre zu entzünden pflegt, fehlt in dem Zeitabschnitt, den Schindlers Tätigkeit umgreift. F. setzt dem „Lehrer und väterlichen Freunde" mit viel Sympathie und Sorgfalt ein würdiges Denkmal. Wallraff

Staatslexikon. Recht — Wirtschaft — Gesellschaft. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 6., völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Bd. 4 Lex. 8° (VIII u. 624 S.) Freiburg i. Br. 1959, Herder. 76.— DM; Hld. 85.— DM. Subskr. 68.— DM; Hld. 76.— DM. — Auch dieser 4. Band ist wieder ein Werk von hohem Rang. Dazu trägt auch eine Anzahl ausgezeichneter Beiträge aus dem Bereich der Wirtschaft bei, wobei das StL sich ganz besonders beglückwünschen darf, für die internationalen Geld- und Währungsprobleme den allerersten deutschen Fachmann, Theoretiker und Praktiker in einer Person, Otmar Emminger, gewonnen zu haben. — Während der 3. Bd. die Artikel zu „evangelisch" enthielt, bringt dieser dem ABC zufolge außer einer Reihe Länderartikel zu I bzw. J mit wertvollen Angaben über deren religiöse bzw. kirchliche Verhältnisse und dem Art. „Islam" die große Reihe der Artikel zu „katholisch" und später zu „Kirche" bzw. Wortzusammensetzungen mit Kirche; dabei ist eigenartigerweise so verfahren, daß einem umfassenden, zweifellos sehr gehaltreichen Art. „Katholische Kirche" an späterer Stelle ein vorzugsweise sozialwissenschaftlicher Art. „Kirche" folgt, der ausführt, daß es einen Kirchenbegriff, der univok oder auch nur analog in einer Mehrzahl von Kirchen verwirklicht sein könnte, jedenfalls bei strenger Fassung des Begriffs nicht gibt. — Einzelne Beiträge stellen reichlich hohe Anforderungen an den Leser und entsprechen (so insbes. „Katholische Soziallehre") sowohl der Diktion als auch dem Umfang nach mehr der Fachzeitschrift, in der Gelehrte vom Fach die Ergebnisse ihrer Forschung zur Erörterung durch die Fachgenossen vorlegen, als dem Nachschlagewerk, worin der Politiker, der Journalist, der interessierte Nichtfachmann Information sucht und finden sollte. — Vom Art. „Integralismus" *(O. Roegele)* gilt, was zu „Gewerkschaftsstreit" im vorigen Band gesagt werden mußte: gute Dokumentation, bei der jedoch die theologisch-grundsätzliche Seite etwas zu kurz kommt. — „Kapitalismus" *(Cl. Bauer)* macht eine Panne der vorigen Auflage in rühmlicher Weise gut. Umgekehrt vermißt man in den Artikeln „Klasse" *(F. A. Hermens)* und „Klassenkampf" *(Stavenhagen)* die Bezugnahme auf die gleichnamigen Artikel von *G. Gundlach* in der vorigen Auflage, die s. Z. Epoche gemacht haben und deren wesentlicher Gehalt zwei Jahre später in „Quadragesimo anno" eingegangen ist. — Nachdem nunmehr vier Bände und damit die Hälfte des Gesamtwerks vorliegen, muß ein ernsthafter Mangel beklagt werden. An der sozialwissenschaftlichen Arbeit im deutschen Sprachbereich ist der Dominikanerorden maßgeblich beteiligt. Es fällt auf, in wie verhältnismäßig geringem Maß in einem Werk, das die ganze Breite

katholischen Denkens in den Bereichen von Recht, Wirtschaft und Gesellschaft sichtbar machen soll, diese Leistung zu ihrem Recht kommt. Das gilt sowohl für die Zahl wie für das Gewicht der Beiträge. (Beim Artikel „Kommunismus" von *Bocheński* fehlt übrigens das O. P.). Auch in dem ansonsten einen guten Einblick bietenden Art. betr. „Christlich-soziale Bildungsarbeit" fehlt befremdlicherweise Walberberg mit seiner seit 1945 bahnbrechenden Wirksamkeit. Die noch ausstehenden Bände sollten da unbedingt noch einen Ausgleich schaffen. — Eine Unstimmigkeit: die Bevölkerung Italiens soll nach Sp. 568 zu 99,6 % katholisch sein, nach der Tabelle Sp. 877/8 jedoch nur zu 90 %. An Druckfehlern sind aufgefallen: Sp. 659 Österr. Konkordat 1885 muß heißen 1855; Sp. 918 Mitte Allocutio vom 2. 2. 1946 muß heißen 20. 2. 1946. Von solchen, niemals ganz zu vermeidenden Mängeln abgesehen, ist der Band wieder tadellos ausgestattet und gereicht der Görres-Gesellschaft wie dem Verlag zur Ehre. v. Nell-Breuning

Landshut, S., und Gaebler, W., Politisches Wörterbuch (Veröffentlichungen der Akademie für Gemeinwirtschaft Hamburg). kl. 8° (VI und 265 S.) Tübingen 1958, Mohr. 13.60 DM. — Die Akademie für Gemeinwirtschaft Hamburg, eines der hervorragendsten Institute des sog. „zweiten Bildungswegs", bringt außer ihrem Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik (1956 ff.), das sich bereits eine angesehene Stellung errungen hat, eine zwanglose Folge „Veröffentlichungen" verschiedenen Umfangs und Inhalts heraus, zum Teil Erstercheinungen, zum Teil Sammlungen von zerstreut liegenden Aufsätzen, so bereits zwei Bände von Eduard Heimann. — Hier wird erstmals ein lexikalisches Werk vorgelegt, dessen Inhalt durch den Titel gekennzeichnet ist. Die Angaben zu den rund 1250 behandelten Stichworten sind notwendigerweise knapp, aber exakt formuliert, nicht meinungsbildend, sondern nüchtern-sachlich informierend. Gerade dadurch ist das Werk geeignet, auch eine nützliche erzieherische Wirkung auszuüben. v. Nell-Breuning

Schaumann, W., Die Gleichheit der Staaten. 8° (X und 160 S.) Wien 1957, Springer. 22.— DM. — Es liegt in der Natur des in dieser Züricher Habilitationsschrift behandelten Themas, daß die völkerrechtliche Untersuchung auch die Aufmerksamkeit derer beanspruchen darf, die sich die philosophischen Probleme von Recht und Staat angelegen sein lassen. Der Untertitel: „Ein Beitrag zu den Grundprinzipien des Völkerrechts" weist schon auf diesen rechts- und staatsphilosophischen Bezug der Arbeit hin. Die Gleichheit gehört zu der seit langem üblichen Reihe der Grundrechte der Staaten innerhalb der Völkergemeinschaft, und es ist eine alte fundamentale Frage, wie die Gleichheit mit der Gerechtigkeit zusammenhängt. Notwendig wird also der Versuch, den Sinn der Gleichheit der Staaten genauer zu bestimmen, über die Auseinandersetzung mit den Problemen des heutigen Völkerrechts hinaus zu den Grundlagen der Rechtsordnung geführt. Dabei vertritt Sch. Überzeugungen, die seine Arbeit in die ernsthaften Bemühungen um ein erneuertes Naturrechtsdenken einordnen. Gerade daß von dieser Basis aus, die in allen entscheidenden Punkten ausdrücklich festgestellt wird, das grundsätzliche Gerechtigkeitsproblem der Gleichheit der Staaten bis in die konkreten Schwierigkeiten der gegenwärtigen völkerrechtlichen Lage verfolgt wird, macht die Untersuchung auch philosophisch wertvoll; die innere Mannigfaltigkeit und Spannung des naturrechtlichen Problems tritt deutlich hervor. Die wesentliche Tendenz des Verfassers geht dahin, die nur formale, „egalitäre" Betrachtung der Gleichheit durch eine inhaltliche, „wertende" zu ergänzen. Unter dieser Leitidee entfaltet er eine reiche Fragestellung über Subjekt und Inhalt der Gleichheit der Staaten; die letzte Ausrichtung des Völkerrechts nicht auf den Staat, sondern auf den Menschen ist dabei maßgebend. Von Wichtigkeit ist auch die vorausgeschickte Überlegung über den Souveränitätsbegriff. Sch. stellt dabei fest (72), daß „im Sinne der thomistischen Lehre" die Kompetenz des Staates in der staatlichen Gemeinschaft selbst begründet ist. Das ist richtig; aber die Folgerung, die er daraus zieht, ist wohl nicht ganz glücklich gefaßt. Die höhere Ordnung, das Völkerrecht zusammen mit dem Naturrecht, so sagt er, lege wohl die Grenzen staatlicher Rechtssetzung fest, nicht aber deren Geltungsgrund; die Normen des Völkerrechts und des Naturrechts haben die Aufgabe, den Staat zu begrenzen, aber nicht, seine Kompetenz in dem ihm überlassenen „völkerrechts- und naturrechts-

freien" Bereich zu begründen. Insofern Sch. dabei eine bestimmte Theorie über das Verhältnis des Staates zum Völkerrecht im Auge hat, ist beizupflichten; wenn er aber den Zusammenhang von Naturrecht und Staat in gleicher Weise sehen will, liegt doch wohl eine unzureichende Auffassung zugrunde, in der das Naturrecht als eine Anzahl oberster Normen gedacht wird, mit denen die staatliche Gewalt nicht in Konflikt geraten darf. Die Kompetenz des Staates beruht in der staatlichen Gemeinschaft selbst: darin liegt ihre Begründung aus dem Naturrecht, kraft dessen es „staatliche" Gemeinschaft und ihre Kompetenz gibt, sosehr der Ursprung des konkreten Staates und seine tatsächliche Gestaltung auch „Ergebnis einer historisch-soziologischen Entwicklung" (88) ist. Hartmann

Ambrosetti, G., I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio. gr. 8° (180 S.) Bologna 1955, Zanichelli. 1000.— L. — Gegenüber den vielfach verzeichneten Darstellungen des Grotius in Handbüchern der Geschichte der Philosophie will A. die wahre Gestalt des Grotius herausarbeiten, wie sie sich auf Grund neuerer Untersuchungen und eigener Forschungen ergibt. Gerade auch die einschlägigen deutschen Arbeiten sind dem Verfasser gut bekannt. Die Rechtsphilosophie des Grotius ist nach A. einerseits von der protestantischen Theologie und dem durch sie bestimmten „protestantischen Naturrecht" der Oldendorp und Althusius, anderseits von der spanischen Scholastik (Vitoria, Suárez) her geformt. Dazu komme ein gewisser Anti-Aristotelismus, der Grotius platonische und stoische Elemente in sein System aufnehmen lasse. All diese Elemente harmonisch zu verbinden, sei ihm nicht gelungen, so daß eine gewisse Zwiespältigkeit bleibe. — Vielleicht kann man bezweifeln, ob die spezifisch protestantischen Lehren einen so großen Einfluß ausgeübt haben; die Existenz eines spezifisch protestantischen Naturrechts scheint problematisch zu sein. — Überzeugend zeigt A. durch Gegenüberstellung von Texten die Abhängigkeit des Grotius von Suárez und Vitoria. Die Abhängigkeit des Textes De iure belli et pacis l. 2 c. 8 von den Ausführungen des Suárez in De legibus 2, 19 und 20 scheint unbezweifelbar (vgl. bes. 124). Grotius übernimmt von Suárez, wie der Vergleich der Texte zeigt, den „eigentlichsten" Begriff des Völkerrechts, den Suárez nicht mehr von der Quelle des Rechtes her bestimmt (als Mittelding zwischen „ius naturale" und „ius civile"), sondern nach dem Gegenstandsbereich als das Recht, „quod variae gentes inter se servare debent". Der Beweis der Abhängigkeit des Grotius von Vitoria wäre noch überzeugender geworden, wenn A. den Text aus De Indis 2, 14 (135) bis zu 2, 15 weitergeführt hätte; denn gerade dort findet sich der bei Grotius immerhin auffallende Hinweis auf den Canon des Konzils von Toledo, der Gewaltanwendung zur Bekehrung (der Juden) verbietet. de Vries

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

MacKinney, L. C., Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 6). gr. 8° (60 S.) Notre Dame (Ind.) 1957, Med. Inst. Univ. of Notre Dame. — Bei unserer immer noch sehr geringen Kenntnis des wissenschaftlichen Lebens im 11. Jahrhundert ist es eine recht verdienstliche Aufgabe geworden, einmal genauer an Hand der Quellen den Einfluß einer einzelnen Persönlichkeit des Jahrhunderts genau und kritisch zu untersuchen. Das versucht hier K. für Fulbert (ca. 960—1028), dessen Bild durch die hohen Lobsprüche seiner Zeitgenossen und daher auch der Nachwelt etwas verzeichnet erscheinen mußte. Zugleich war so die Aufgabe gestellt, auch Chartres in seiner wirklichen Bedeutung herauszustellen. Eine Durchforschung des Bildungsweges gerade der in den Nachrufen besonders aufgezählten Schüler Fulberts belegt zwar, daß Chartres eines der Zentren des humanistischen und theologischen Lebens in Frankreich war. Aber es war eben nur eines neben Lüttich, Köln, Poitiers, Paris, Troyes u. a. Die weite Ausdehnung der artes liberales macht es zudem sicher, daß eine Reihe von Lehrern in Chartres mehr dem Lehrstuhl als der eigentlichen Wissenschaft lebte. Gerade darin scheint sich ein wesentlicher Faktor der Bedeutung jetzt klarer herauszuschälen. Bei der genaueren Analyse der Tätigkeit Fulberts selber auf Grund

der freilich manchmal weniger zahlreichen Notizen in seinen Briefen fällt auf der einen Seite in den Freien Künsten gegenüber der bisherigen Forschung auch sein Interesse für die Medizin auf; er war also ein Lehrer mit weitem Horizont. Die Kenntnis im Recht, wie sie in seinen Briefen uns häufig begegnet, war für den Bischof in einer so langen Regierungszeit (bereits seit 1006) ein großer Vorteil. Die Tätigkeit in den Freien Künsten der Grammatik, Dialektik und Rhetorik dagegen bleibt ziemlich im Dunklen, weil sie in Briefen naturgemäß nicht so zur Sprache kommt. Doch möchte man trotzdem annehmen, daß hier die Hauptbedeutung des *Lehrers* Fulbert gelegen haben muß. Sonst wäre sein Ruhm und Nachruhm kaum verständlich. Es war wohl die Lehrtätigkeit auf dem Lehrstuhl selber, die seine Bedeutung ausmacht. Vielleicht tritt das im Gesamtbild Fulberts bei K. etwas zu sehr als Kritik gegen die übertriebenen Lobsprüche der bisherigen Forschung zurück. Die Endcharakteristik dürfte aber das Rechte treffen: His combination of conservative religiousness with secular humaness is as incomprehensible to our day as it was natural to his own. It was perhaps this quality that made him and his writings so acceptable to his contemporaries (36). Dabei wird eine spätere noch eingehendere Gesamtkenntnis des Unterrichts in den Freien Künsten wohl noch die eine oder andere kleine Bemerkung, über die wir heute noch hinweglesen, uns deutlicher sehen lassen. Zunächst ist aber wichtig, daß im Gesamtbild Licht und Schatten nun besser schon sich verteilen und einen Grundeindruck zu geben vermögen. Vor allem wird die theologische (und philosophische) Bedeutung des Mannes und des Schaffens erst sichtbar werden können, wenn eine tiefere Gesamtforschung der Theologie und Philosophie der Zeit einmal vorliegt. So war es gut, daß sich der Verf. zunächst einmal auf das Element der Erziehung beschränkte und die dadurch gegebenen Linien im Charakterbild zog. Man muß daher dem Verf. wirklich dankbar sein für seinen so mutigen Vorstoß in ein solch unbekanntes Gebiet. Die Hyperbeln etwa von Clerval, Les écoles de Chartres au moyen âge, Paris 1895, sind gründlich zerstört worden ebenso wie die These von C. Pfister: De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus, Nancy 1885, während die ruhigere Darstellung von M. Manitius in seiner Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters manche Bestätigung erfuhr.

Weisweiler

S. Anselmo d'Aosta, Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni. Introduzione e testo latino di *F. S. Schmitt O. S. B.*, Traduzione italiana di *G. Sandri* (Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania, Serie filosofica: Testi e traduzioni, 1). gr. 8° (296 S.) Padua 1959, Cedam. 2000.— L. — Zum 850. Todestag des hl. Anselm von Canterbury erscheint diese Zweisprachenausgabe dreier seiner Schriften. Die Einführung (7—79) befaßt sich nur kurz mit dem Leben und den Werken des „Vaters der Scholastik" im allgemeinen, um dann im einzelnen das Proslogion, die Orationes und die Meditationes zu untersuchen. Meistens geschieht das vom literarischen Standpunkt aus, während die anderen Fragen, so die nach der Art der Beweisführung im Proslogion oder die nach dem Sinn und Wert des anselmianischen Gottesbeweises, nur vorübergehend gestreift werden. Der sich anschließende Text ist derselbe, den F. S. Schmitt vor Jahren mit wissenschaftlicher Exaktheit herausgegeben hat (Opera omnia S. Anselmi III., Edinburgh 1946). Die italienische Übersetzung bemüht sich besonders darum, die Präzision und die religiöse Innigkeit des Heiligen wiederzugeben. Ein kleiner Übelstand muß bedauerlicherweise hier vermerkt werden: die ungleiche Länge des lateinischen und des italienischen Textes ist nicht durch ein entsprechendes Druckbild ausgeglichen worden, was, zumal gegen Ende der Abschnitte, einen Vergleich erschwert. Beumer

Guillaume de Saint-Thierry, La contemplation de Dieu — L'oraison de Dom Guillaume. Introduction, texte latin et traduction de *Dom J. Hourlier* (Sources chrétiennes, 61). 8° (158 S.) Paris 1959, Cerf. 840.— Fr. — Hourlier, Mönch von Solesmes, hat sich bereits durch seine Untersuchung über Wilhelm von St-Thierry einen Namen gemacht. Es seien seine wichtigen Untersuchungen hier genannt: Guillaume de Saint-Thierry et la „Brevis commentatio in Cantica": Analecta S. Ord. Cist. 12 (1956) 105—114, oder Bernard et Guillaume de Saint-

Thierry dans le „Liber de amore": ebd. 9 (1953) 223—233. Im letzteren Artikel wurde bereits von H. gezeigt, daß wohl ein Exemplar des hier nun neu herausgegebenen Werkes De contemplatione Bernhard vorlag, als er sein Werk De diligendo Deo schrieb. Denn es erscheint als eine „réplique à son ami" (21). Die Einleitung zur Edition und zur beigefügten französischen Übersetzung bringt nach einem kurzen Lebensbild Wilhelms gut die Stellung des Traktates im Gesamtschrifttum des Abtes zur Darstellung. Das Werk ist offenbar eine Frühschrift, in dem die später ausgereiften Gedanken erst skizzenhaft niedergeschrieben sind. Dargestellt wird der Weg der Seele zu Gott: zunächst das vergebliche Suchen, zu ihm zu gelangen in der Betrachtung der Menschheit Jesu und der Schöpfung. Der eigentliche Weg führt aus der Liebe der Sehnsucht und der fruitio zu dem Dreieinigen Gott. Dabei sind bereits hier in diesem Frühwerk griechische Gedanken deutlich sichtbar. Sie sind entnommen Gregor von Nyssa und Maximus Confessor, wobei Eriugena vielleicht, wenigstens für Letzteren, der Vermittler war (41 ff.). Immer wieder stößt man auch auf den Grundgedanken des Eriugena: Ex ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum sunt omnia. Dabei hat jedoch Wilhelm die Individualseele voll gewahrt. Nur die Liebe stellt die Einheit her. Von Gregor dem Gr. aber ist die Idee übernommen, daß diese Liebe Erkenntnis ist (vgl. Gregor. M., Hom. 27 in Evang., PL 76, 1207 A: Amor ipsa notitia est). So ist alles auf die Liebe als Einheitsprinzip hingeordnet, aber unter versuchter Wahrung des Intellektualen. H. hat wohl recht: Guillaume marque donc par son effort intellectuel. Il ne cesse pas pour autant de se montrer affectiv, sentimental presque (46). Hier liegt wohl auch die Sonderstellung des Traktates in der Geschichte der Theologie und seine griechisches und frühes lateinisches Gut übermittelnde Stellung. — Die Edition will keinen textkritisch gesicherten Wortlaut bringen. Dennoch ist auf eine genaue Einordnung der etwa 20 benutzten Handschriften und Editionen Bedacht genommen. Die meisten dieser Überlieferungen dürften einer Handschrift entstammen, die von Wilhelm früh nach Clairvaux gesandt wurde. Es ist das der Überlieferungszweig, der auch am meisten Bernhard selbst als Verfasser nennt. H. hat aber als beste Handschrift die aus Reuil festgestellt, die auch noch Wilhelms Namen überliefert. Sie ist in der Edition hauptsächlich verwendet, die übrigen Handschriften aber sind in den Apparat aufgenommen, so daß man ein gutes Bild der Überlieferung erhält, in den sonderbarerweise Österreich und Deutschland noch fehlen. Weisweiler

Van den Eynde, D., O.F.M., Notice littéraire sur les „Institutiones in Decalogum" de Hugues de Saint-Victor: Ant 34 (1959) 449—458. — Schon M. Vernet hatte in DictThCath VII 250 darauf hingewiesen, daß Hugos Institutiones in Decalogum in dessen Hauptwerk De sacramentis benutzt worden sind. Ich hatte das fortgesetzt und gezeigt, daß in den betreffenden Kapiteln von De sacramentis neben den Institutiones auch die entsprechende Abhandlung aus den Anselmsentenzen von Hugo herangezogen ist, so daß sich die Abhandlung aus den Institutiones und den Anselmsentenzen zusammensetzt (Schol 20—24 [1949] 65—67). In der Festschrift G. Mercati wurde darüber hinaus gezeigt, daß auch der Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae Hugos als Quelle der Abhandlung De lege naturali in De sacramentis in Frage kommt (197 f., vgl. nun bei E. auch S. 453 f.). Daher war auch dessen Priorität vor De sacramentis gezeigt. E. setzt nun seinerseits diese Forschung fort, wenn er auch die Notulae in Exodum und das Reportatum der Vorlesung Hugos durch Laurentius heranzieht. Es ergibt sich das Bild, das vor allem durch die gemeinsamen Darlegungen über die vier Sabbate belegt wird, daß die Notulae wohl die unvollkommenste Darstellung noch geben, die dann vom Reportatum verbessert wird und in den Institutiones ihre endgültige, auch von De sacramentis wörtlich übernommene Darstellung annimmt. Dabei ist wichtig, daß die Institutiones, wie E. gut belegt, auch ihrerseits von den Anselmsentenzen abhängig sind. Man hat also in De sacramentis einen doppelten Einfluß der Anselmsentenzen anzunehmen: einen unmittelbaren und einen weiteren mittelbaren über die Institutiones. Das zeigt, von welcher Bedeutung die Anselmsentenzen für die Scholastik sind. Was nun die Reihenfolge der Werke Hugos angeht, so bleibt für die genannten doch noch eine gewisse Unsicherheit bestehen. Denn die Möglichkeit des Vergleichs nur durch die Darlegungen über die vier Sabbate ist etwas gering, besonders wenn man den ver-

schiedenen Charakter der Werke betrachtet. Die Notulae sind nur kurze Notizen, das Reportatum eine mündliche, mitgeschriebene Vorlesung, erst die Institutiones wurden sorgfältig niedergeschrieben oder diktiert. Man ist aber für die wertvolle Anregung durch E. äußerst dankbar. Sie wird bei der nun bald erscheinenden Ausgabe des Reportatum weitergeführt. Weisweiler

Schwab, Ute, Zur Interpretation der geistlichen Bîspelrede: Estratto dagli «Annali dell'Istituto Universitario Orientale». Sezione Germanica, Napoli 1958, 153—181. — Anläßlich der bevorstehenden Ausgabe der bisher unveröffentlichten Gedichte des Strickers (c. 1220—1250) versucht Sch. die Bîspelrede aus dem größeren Zusammenhang der allegorischen Schrifterklärung zu interpretieren. Während die exegetischen Predigthilfsmittel gewisse Anhaltspunkte zu Vergleichen bieten, entscheidet sich die Verfasserin, zur Kommentierung der einzelnen biblischen Ausdrücke und ihrer Deutung in Strickers Gedichten jeweils exegetische Bibelkommentare heranzuziehen; sie glaubt, „schon dicht an das gewünschte Resultat" (160) gelangt zu sein, wenn sie u. a. in den pseudo-rabanischen Allegoriae in universam scripturam (PL 112) einzelne Topoi gefunden zu haben meint. Die von ihr (162) zitierten Quaestiones et responsiones in Ecclesiasten (PL 172, 331—348) werden von der Forschung nicht Honorius Augustodunensis, sondern Salonius Genevensis (vgl. PL 53, 993 bis 1012) zugeschrieben. Bei der Breite des behandelten Materials wäre zur Vermeidung von Fehlurteilen und Ungenauigkeiten vor der geplanten Veröffentlichung eine theologische Überprüfung sehr anzuraten. Fischer

Bonaventura, Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis. Alleingespräch über die vier geistlichen Übungen, herausgegeben von *J. Hosse*. 8° (263 S.) München 1958, Kösel. 10.80 DM. — Der lateinische Text ist, wie man es nicht anders erwarten kann, der bekannten Quaracchi-Ausgabe entnommen, die gut lesbare deutsche Übertragung wurde schon 1939 im Verlag J. Hegner erstmalig veröffentlicht. Neu ist also nur die Gegenüberstellung des lateinischen und des deutschen Textes, dazu kommt ein kurzes Nachwort (249—254). Die äußerst knapp gehaltenen Anmerkungen (255—263) hätten leicht unter literarischer oder theologischer Rücksicht mehr bieten können. So, wie sie vorliegen, bringen sie lediglich die Fundorte der von Bonaventura benutzten Texte, und auch dann muß man die Angabe einer bestimmten Edition vermissen (z. B. sagt Anm. 26 nur: Hugo von Sankt Viktor, Das Unterpfand der Seele). Gewiß, Bonaventura spricht durch sich selber, aber es fragt sich doch, ob der moderne Mensch ohne weiteres den Zugang zu seiner Einfachheit und Tiefe findet. Beumer

Ex Thomae Aquinatis quaestionibus disputatis de veritate. — Thomae Aquinatis quaestio de magistro (Academia latina, 1—2); ed. *P. Wilpert*. kl. 8° (28 u. 22 S.) Regensburg 1959, Habbel. je 1.— DM. — In diesen Heftchen hat W. einige wichtige Texte des Aquinaten für Seminarübungen herausgegeben. Das 1. Heft enthält die bekanntesten Texte über das Wesen der Wahrheit, insbesondere der Erkenntniswahrheit (De ver. q.1 a.1—3; S. th. 1 q.16 a.1—2), das 2. Heft die Frage über das menschliche Lehren (De ver. q.11 a.1). Die Texte sind den besten Druckausgaben entnommen, die Zitate von W. sorgfältig verifiziert und ihre Fundstellen in den Anmerkungen nach den besten Ausgaben angegeben; die abgekürzte Form dieser Angaben verlangt allerdings das erklärende Wort des Lehrers. Die Hefte können für Seminarübungen bestens empfohlen werden. de Vries

Pieper, J., Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen. kl. 8° (246 S.) München 1958, Kösel. 12.— DM. — In diesen anregenden, auch für den Fachphilosophen lehrreichen Vorlesungen entwirft P. ein lebendiges Bild der spannungsreichen kultur- und philosophiegeschichtlichen Umwelt des Aquinaten und zeichnet mit grenzenloser Bewunderung für seinen Meister auch dessen Person und Lebensanliegen in eingängiger, oft packender Weise. Wahrlich eine „Hinführung" zu Thomas und seinem Werk — eine Erweiterung und Vertiefung seiner früheren Studie „Über Thomas von Aquin" (²1949). Dabei vergißt er nicht, da und dort auch

Schwächen thomasischen Denkens zuzugeben: so natürlich auf dem Gebiete der Biologie und auch sonst in Einzelfragen, wie betreffs der Todesstrafe für Ketzer. Vielleicht ist P. in diesem Punkte allzu rücksichtsvoll; es gibt Unebenheiten und Unklarheiten im Werk des Heiligen genug. Sollte an der Thomas-Kritik eines Duns Skotus und Suarez kaum etwas daran sein? — Großartig ist es, wie der Verf. sogar dem Latein des „Doctor communis" interessante Seiten abzugewinnen weiß; nur darf man einige in Rhythmus und Dynamik geglückte Sätze nicht gleichsam als Beispiel für viele nehmen. Sehr lesenswert ist der Abschnitt über die disputatio scholastica (109 ff.); beherzigenswert auch die geistvolle Entgegensetzung von „Sprache" und „Terminologie" (155 ff.). Das eigentliche Thema der thomasischen Synthese erblickt P. in der Aufgabe, „Armutsbewegung" und „Aristoteles", d. h. letztlich „Bibel" und „Aristoteles", also Theologie und rein in ihrem eigentümlichen Sinne gefaßte Philosophie, zu verschmelzen. Die diesbezüglichen Ausführungen, die sich durch das ganze Buch hindurchziehen, fesseln mehr um ihrer Frische und Farbigkeit als um ihrer Originalität willen. Wie denn der Verf. ohnehin im ganzen nur Forschungsergebnisse aus zweiter Hand bringen will (11). Seine Absicht, die von Thomas geleistete und ebensosehr gelebte Synthese von Weltoffenheit und -bejahung mit Hingabe an die Wortoffenbarung Gottes als das „Prinzip des christlichen Abendlandes", gleichsam als geistige Formel für das Wesenssoll des abendländischen Menschen aufzustellen, imponiert. Welch philosophische, metaphysische Tiefe aber (um vom streng theologischen Bereich zu schweigen) sich hier auftut, versucht P. deutlich zu machen, indem er seine Leser in die Problematik des „actus essendi" bei Thomas einführt (186 ff.); dieser Versuch, im wesentlichen ganz von Gilson abhängig, kann im gegebenen Rahmen selbstverständlich über die Anfangsgründe nicht hinausführen. Im Gefolge Gilsons spricht P. auch von thomistischem „Existenzialismus". Sollte man dieser Bezeichnung nicht lieber ihre philosophiegeschichtliche Eindeutigkeit belassen? Übrigens scheint die spekulative Überbetonung dessen, daß Gott *Existieren* „ist", leicht abzuschwächen, daß Gott ebensogut *Wesen* „ist". Die Etikettierung der augustinischen Redeweise als „Essentialismus" (vgl. 193) ist nicht unmißverständlich. Gott transzendiert die Dualität von Essenz und Existenz in die originäre Einheit des „Seins selbst" hinein, nicht einfachhin Essenz in Existenz.

Ogiermann

Fr. Matthaei ab Aquasparta, O. F. M., Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus. Ad fidem codicum nunc primum editae cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibl. franc. schol. medii aevi, 17). gr. 8° (16 u. 610 S.) Quaracchi, Florentiae 1959, Coll. S. Bonaventurae. — Hier sind die letzten Quaestiones disputatae aus dem berühmten Cod. 134 der Bibl. comm. Assisi ediert. Es fehlen nun nur noch die sechs Quodlibeta, deren baldige Ausgabe versprochen wird. V. Doucet hat bereits bei der Edition der Quaestio disputata de gratia 1935 (Bibl. franc. medii aevi, 11) ausführlich auch die hier gedruckten Quästionen beschrieben. Sie müssen nach dem 7. März 1277, der Verurteilung Stephan Tempiers, gehalten worden sein, da die verurteilten Artikel als verurteilt öfter zitiert werden. In De anima separata wird er noch als Lebender erwähnt († 3. Sept. 1279). Etwas später dürften die übrigen Quästionen entstanden sein (De legibus etwa 1283—1284). Sicher ist, daß De anima separata von Matthäus als Regens von Paris und De legibus als Lector Sacri Palatii zu Rom disputiert wurde. Zur Edition wurde auch das Apograph von Todi, Bibl. comm. 44 benutzt, das von Matthäus noch selber korrigiert wurde; für De legibus konnte Assisi 159 als einzige Handschrift dienen, von der es allerdings heißt: parum accurata. Die Ausgabe bringt im Apparat gut auch unter eigenem Sigel die Korrekturen des Matthäus, so daß wir aufs beste unterrichtet sind. De anima separata wurde von der erfahrenen Hand des *P. G. Gál* ediert, De anima beata von *P. A. Emmen*, De ieiunio von *I. Brady* und De legibus, das schwerste Stück, von *C. Piana*. Daher können wir einer guten Ausgabe sicher sein. Für die Benutzung der Quästionen mit ihren vielen Einzelfragen, wie sie zur Art der Quaestiones disputatae gehören, dient u. a. ein eingehendes Verzeichnis (598—608). Ganz eindeutig ergibt sich, daß wohl die wichtigste der hier veröffentlichten Quästionen die erste ist über das schwierige, viele tief spekulative Fragen einschließende der anima separata ist. Aber auch in De anima beata sind

Fragen aktueller Natur wie die von Immanenz und Transzendenz der Seligkeit eingehend dargestellt. — Im Beginn ist ein kurzer Lebenslauf über P. V. Doucet gedruckt mit einem Verzeichnis seiner Schriften. Der 60. Geburtstag des eifrigen Leiters der theologischen Sektion von Quaracchi gab dazu Anlaß. Die wissenschaftliche Forschung der Scholastik wird sich gerne diesem Glückwunsch der Patres von Quaracchi anschließen. Weisweiler

Trabold, C., O. S. B., Esse und Essentia nach Johannes Quidort von Paris im Vergleich mit Thomas von Aquin. 8° (103 S.) Rom 1958, Anselmianum. — Nachdem in den vergangenen Jahren die Seinsphilosophie und ihr Herzstück, der Seinsbegriff des hl. Thomas, in neuem Lichte dargestellt wurde (Gilson, De Raeymaeker, Fabro usw.), scheint die Zeit reif zu sein, auch die Seinsauffassung der „Thomisten" zu untersuchen. In der Reihe solcher Untersuchungen zeichnet sich die von T. durch ihre Gründlichkeit und Genauigkeit aus. Die Arbeit gewinnt ein ganz besonderes Interesse dadurch, daß es hier um die Seinslehre eines der unmittelbaren Schüler des Aquinaten geht. Um so enttäuschender wirkt das Ergebnis: Obwohl ein entschiedener Verteidiger der Realdistinktion, hat Quidort für die Seinsauffassung des hl. Thomas kaum etwas übrig. In drei Abschnitten wird seine Lehre über das Sein untersucht und mit der entsprechenden Lehre des Aquinaten verglichen: 1. Das esse actualis existentiae nach Quidort. 2. Quidort und das Diktum „forma dat esse". 3. Der Seinsbegriff bei Quidort. Aus diesen Untersuchungen geht hervor, daß Quidort in der starken Betonung des esse ab intrinseco über Thomas hinausgeht (29), daß er ohne Einschränkung das Sein Akzidens nennt (Thomas nur im logischen Sinne und „secundum quamdam similitudinem") (40), daß er abweichend von Thomas die Ursächlichkeit der Form auf das quidditative Sein begrenzt (62), daß er das Sein so auffaßt, daß Sein und Wesen zwei voneinander verschiedene „Dinge" sind, die sich ohne inneren Bezug gegenüberstehen (75), und schließlich — und das ist der Grund aller anderen Abweichungen —, daß er die Tiefe und Originalität der thomistischen Seinsauffassung, in der das Sein als letzte und höchste Vollkommenheit aufgefaßt wird, nicht hervorhebt und kaum zu begreifen scheint (102—103). Hegyi

Kolping, A., Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehungszeit der anonymen „Laus Virginis" (bisher Mariale Alberts des Großen): RechThAncMéd 25 (1958) 285—328. — Durch eine gründliche Untersuchung des handschriftlichen Materials kommt K. zu Ergebnissen, die zum Teil über die von A. Fries (Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften, Münster 1954), B. Korošak (Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium, Rom 1954) und F. Pelster (Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Großen: Schol 30 [1956] 388 bis 402) gewonnenen hinausgehen. Danach ist die älteste uns überkommene Handschrift die des Cisterzienserstiftes Hohenfurt (Südböhmen) aus dem Ende des 13. Jahrhunderts; das Werk selber hat seine Herkunft im südostdeutschen Raum, als Entstehungszeit kann die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts gelten; es ist älter als die Schrift Engelberts von Admont „De gratiis et virtutibus beatae Mariae virginis" und geht parallel zu dem Sermo 6 de assumptione des hl. Bonaventura (vielleicht beide abhängig von einem dritten Autor); der Verfasser gehört wahrscheinlich einem der alten Orden an und hatte wohl bei den Dominikanern studiert; der älteste bekannte Titel „Laus Virginis" verdient den Vorzug vor dem erst später aufkommenden „Mariale". Am Schlusse gibt K. in sorgfältiger Kollationierung einen Teil der Schrift heraus: die programmatische Vorrede „Clara est et quae numquam marcescit", die erste quaestio „An necesse fuerit hanc missionem esse" und das Explicit. Die anerkennenswerte Arbeit bringt die Forschung einen guten Schritt weiter und schafft in vielen Punkten eine gesicherte Grundlage. Nur die Frage der Abhängigkeit zwischen der Laus Virginis einerseits und Engelbert von Admont und Bonaventura anderseits bedarf wohl noch größerer Klärung. Beumer

Meister Eckhart. Selected Treatises and Sermons translated from Latin and German with an Introduction and Notes by *J. M. Clark* and *J. V. Skinner*. 8° (267 S.) London 1958, Faber and Faber. — Nach seinem 1949 erschienenen Buch

über die großen deutschen Mystiker gab Clark 1957 bereits eine Anthologie aus den Predigten Eckharts heraus. Mit seinem Ko-editor Skinner setzt er seine Übersetzungstätigkeit fort, für die er als ausgezeichneter Germanist die besten Voraussetzungen mitbringt. Nach den einleitenden Bemerkungen folgen in einem 1. Abschnitt die Übersetzungen einiger deutscher Predigten ins Englische, darunter auch die Predigt Von dem edeln Menschen. Es folgt die Übersetzung der deutschen Traktate, das Buch der göttlichen Tröstung, die Reden der Unterscheidung und Von Abgeschiedenheit. Zum erstenmal werden ins Englische übersetzt Stücke aus dem lateinischen Opus Eckharts. Cl. wählt hierfür einige der lateinischen Sermones aus. In einem 3. Teil folgen einzelne Abschnitte aus dem Kommentar zu Exodus und dem Johannesevangelium; Text und Übersetzung der lateinischen Werke in der Ausgabe der Deutschen Forschungsgemeinschaft dienen als Grundlage der gewissenhaften Übersetzungsarbeit. — In den bibliographischen Angaben wäre zu verbessern: S. 258: ... and of Quaestiones Parisienses; S. 259: Gabriel Théry. „Édition critique ..." AHDL 1 (1926) 129—268; in ArchHistDoctrLittMA 3 (1928) 325—443; 4 (1929) 233—392 edierte G. Théry „Texte du Commentaire d'Eckhart sur le Livre de la Sagesse".

Fischer

Bauer, R., Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan. 8° (139 S.) Regensburg 1955, Pustet. 6.50 DM. — Die sorgfältige Arbeit untersucht hauptsächlich drei Probleme bei Kajetan: die Kontroverse über das natürliche Streben des Menschen nach der Anschauung Gottes, die Frage der Gottesbeweise und die Analogielehre. Zum ersten Problemkreis rechnen auch die Erörterung der die Existenz Gottes aussagenden „propositio per se nota" und das ontologische Argument. Vom Titel des Buches her hätte man erwarten können, daß Kajetans Ausführungen zu S. th. I q. 13 ganz (nicht nur die zu a. 5) ausgewertet würden. — Der wohl wichtigste Teil des Buches ist der Frage der Gottesbeweise gewidmet. Wenn man die Existenz Gottes beweisen will, so fragt es sich, welchen Begriff man dabei mit dem Namen „Gott" verbindet. Kajetan unterscheidet zu diesem Zweck „Gott als Gott", d.h. Gott mit all den Eigenschaften, die man gewöhnlich mit seinem Begriff verbindet, und Gott als Wesen, dem ein bestimmtes göttliches Merkmal, wie z. B. erster Beweger, zukommt. Mit dem Nachweis der Existenz eines solchen Attributes ist jedoch der Gottesbeweis nicht vollständig, da diese Attribute es noch offenlassen, ob sie nur in Gott wirklich sind oder auch anderen Wesen zukommen können, während Thomas eindeutig sagt: dies nennen alle Gott. Von dem betreffenden Attribut ist nach Kajetan mitfolgend (per accidens) zuerst auf dessen Träger und von diesem weiter auf Gott als den Träger aller göttlichen Attribute zu schließen. Obwohl dies bei der mangelnden Eindeutigkeit der zuerst bewiesenen Attribute nicht durch bloße Analyse geschehen könne, verfahre Kajetan doch so, als ob eine solche Eindeutigkeit vorliege. — Der Gegensatz Kajetans zu Thomas wird zwar durch Kajetans verwickelte Ausdrucksweise nahegelegt, verliert aber viel an Überzeugungskraft, wenn man den Text bei Kajetan im Zusammenhang liest. Denn die Behauptung der Mehrdeutigkeit der nachgewiesenen Attribute ist abhängig von: „istae rationes habent plurimum disputationis", ist also, wie es scheint, nur ein Bericht über die vorgebrachten Einwände. Nach Kajetan hingegen sind jene Attribute „propria Dei". Indem sie als wirklich existierend nachgewiesen werden, bedarf es nicht noch erst eines Übergangs auf deren Träger — Kajetan spricht gleich von „habens talem condicionem" —, sondern nur des Nachweises, daß es sich um „Gott als Gott" handelt. Dieser Nachweis, der identisch damit ist, daß jene Attribute Gott allein zukommen, geschieht allerdings erst in den folgenden Quaestionen. — Wegen der erneuten Behandlung der Analogielehre Kajetans glaubt sich der Verfasser fast entschuldigen zu müssen. Sie bringt jedoch wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen gegenüber den Untersuchungen von Goergen und Penido. Entschieden tritt B. für die Attributionsanalogie als die grundlegende Analogieart ein. Ihre Bedeutung für die Erkennbarkeit Gottes müßte aber genauer differenziert werden, als es hier (130) geschieht. Mit Recht hingegen weist B. auf die Unfruchtbarkeit der (bloßen) Proportionalitätsanalogie hin, soweit es sich um die Möglichkeit und den inhaltlichen Fortschritt des Schließens handelt. Sein eigener Lösungsvorschlag befriedigt zwar auch nicht recht, stellt aber doch ein dringliches, noch nicht genügend behandeltes Problem. Brugger

Füssinger, A., Johannes Pfeffer von Weidenburg und seine Theologie. Ein Beitrag zur Freiburger Universitätsgeschichte (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, 12). Freiburg/Brsg. 1957, Albert. 8.80 DM. — Es handelt sich um einen wertvollen Beitrag zum Jubiläum der Freiburger Universität (1457 bis 1957), der darüber hinaus einen guten Einblick in die Theologie im südwestdeutschen Raum am Vorabend der Reformation gibt. Denn Pfeffer war bei der Gründung der Universität erster und für ein Jahrzehnt einziger Theologieprofessor in Freiburg. Durch einen Fund von Fr. Stegmüller, der die Arbeit anregte und verfolgte, sind wir in der glücklichen Lage, heute Genaueres über sein wissenschaftliches Arbeiten zu erfahren, was bisher fast unmöglich schien. Denn Stegmüller fand seinen großen Kommentar zum 1. Buch der Sentenzen. Bekannt war schon sein gedrucktes Directorium sacerdotale und ein Ablaßtraktat neben einer Predigtsammlung, während die früher in Freiburg liegenden 85 Sermones de paenitentia und ein Werk über das Vaterunser leider verloren sind. F. zeichnet in gründlicher Arbeit Pfeffer als konservativen Theologen. Es ist eine wirkliche „Überraschung", zu sehen, wie der erste Theologe von Freiburg eine Theologie vortrug, die sich aus seinem Sentenzenkommentar deutlichst als eine Kompilation der theologischen Richtungen bis 1350 belegen läßt. Dabei hat Ulrich von Straßburg den Hauptanteil. Wilhelm von Ockham und Gregor von Rimini sind mit Konrad von Ebraco dagegen nur ganz wenig genannt. F. vermutet sogar, daß selbst die Zusammenstellung im Ganzen nicht ein Werk Pfeffers ist, sondern daß schon ein anderer Kommentar aus den Jahren 1320—1350 vorlag, in den nun die neuen Zitate eingetragen wurden. Etwas Ähnliches ist nämlich bei dem Ablaßtraktat festzustellen, wo neben Augustinus Triumphus nicht, wie man bisher meinte (Göller, Paulus), mehrere Quellen von Pfeffer benutzt wurden, sondern nur eine einzige, die man noch aus der Benutzung durch andere Werke der Zeit indirekt feststellen kann. F. geht diesem neuartigen Ergebnis der Arbeitsmethode näher nach und zieht dabei auch die Lehrart der süddeutschen Universitäten Heidelberg, Tübingen und Basel heran. Wenn man von den Tübingern mit G. Biel absieht, zeigt sich auch dort z. T. eine konservative Richtung neben der nominalistischen. Freilich so deutlich und so faßbar wie bei Pfeffer scheint der Rückgriff auf die Theologie der Hochscholastik nirgendwo zu sein. Offenbar haben diese konservativen Professoren versucht, die sich neu anbahnende Zeit des Individualismus allein durch den Rückgriff auf die Vergangenheit zu überwinden — ein völlig verfehltes Unternehmen. Aber es ist doch wichtig, daß wir hier diesen Versuch so deutlich sehen können. Ideengeschichtlich ist weiter wichtig, daß wir hier plötzlich ein neues Zeichen für die Beliebtheit Ulrichs von Straßburg finden. Neben der Erneuerung Alberts d. Gr. geht also auch eine Neubelebung seines Schülers Ulrich, für die ja auch die relativ zahlreichen Handschriften sprechen, die J. Daguillon aus dieser Zeit fand. Bei Pfeffer wird dadurch das thomasische Element durch ein neuplatonisches, vermischt mit Aristotelismus, in etwa ergänzt, ohne daß es freilich zu einer neuen Gesamttendenz kommt, da die Texte zu sehr nebeneinanderstehen. Es wäre sehr gut — auch vom Dogmengeschichtlichen aus —, wenn die Untersuchungen von F. über Heidelberg, Tübingen und Basel, die er natürlich nur am Rand und kürzer behandeln konnte, in Einzeluntersuchungen wie bei Pfeffer weitergeführt würden. Für N. M. von Jawor (Heidelberg) hat ja bereits A. Franz und für Wenck von Herrenberg (ebenda) R. Haubst damit begonnen. Weisweiler

„Ergebnisse" der spätscholastischen Naturphilosophie

Von Anneliese Maier, Rom

Ein Problem, das seit Jahrzehnten immer wieder, und immer wieder mit neuem Eifer, diskutiert wird und das bis heute noch keine eigentliche Lösung gefunden hat, ist die Frage nach den Beziehungen zwischen der spätscholastischen Naturphilosophie und der klassischen Physik des 17. Jahrhunderts. Der strittige Punkt ist der, ob und wieweit die Denker des 14. Jahrhunderts in der Erklärung der anorganischen Natur und speziell der Vorgänge, die in das Gebiet der Mechanik fallen, zu Ergebnissen gekommen sind, die als „richtige" Erkenntnisse im Sinn der späteren exakten Naturwissenschaft anzusehen sind.

Daß die Naturphilosophen des ausgehenden Mittelalters in mancher Beziehung über Aristoteles hinaus- und eigene Wege gegangen sind, ist unbestreitbar: die Lehren des Philosophen sind zum Teil umgebildet und weiterentwickelt, zum Teil aber auch einfach abgelehnt und durch neue ersetzt worden. Dieser Prozeß beginnt an sich schon gleichzeitig mit der Aristotelesrezeption als solcher, d. h. mit dem Bekanntwerden der libri naturales und der arabischen Kommentare zu ihnen. Robert Grosseteste, Roger Bacon, Albertus Magnus, Thomas, Aegidius Romanus haben keineswegs kritiklos hingenommen, was Aristoteles, Avicenna, Averroes sagen, aber zunächst bleibt es doch nur bei gelegentlichen Einwänden und Korrekturen, mindestens soweit es sich um rein naturphilosophisch-physikalische Theorien und nicht um weltanschauliche Fragen handelt.

Erst mit dem 14. Jahrhundert beginnt die Kritik an Aristoteles und seinen Kommentatoren auf wirklich breiter Basis, und gleichzeitig entsteht allmählich eine eigene und selbständige Naturphilosophie. Zwei Zentren sind es vor allem, die in dieser Entwicklung die führende Rolle spielen: Paris und Oxford: Johannes Buridan und seine Schule, in der Nicolaus Oresme den hervorragendsten Platz einnimmt, auf dem Festland, und Thomas Bradwardine mit seinen Mertonenses, unter denen Wilhelm Heytesbury und Richard Suisset (Swineshead), der „Calculator", die berühmtesten sind, in England. Nur wenig später bildet sich dann auch eine Schule in Bologna um Matthäus von Gubbio, deren geistes- und kulturgeschichtliche Bedeutung nicht zuletzt in ihrer Empfänglichkeit für die neuen, von Paris und Oxford kommenden Lehren lag, die von hier aus schon früh in Italien Verbreitung fanden. Im letzten Drittel des Jahrhunderts hat die neue Naturphilosophie dann auch in Deutschland zwei hervorragende Vertreter, die aus der Buridanschule hervorgegangen sind und zunächst in Paris gelehrt hat-

ten: es sind Albert von Sachsen, der Gründer der Universität Wien, und Marsilius von Inghen, der erste Rektor der Universität Heidelberg.

Die Kosmologie dieser „moderni" stellt tatsächlich eine Art von geistiger Revolution dar, die sich rasch ausbreitete und ohne Rücksicht auf sonstige Schulgegensätze in ihren wesentlichen Punkten fast einmütig angenommen wurde. Daß sie viel Neues gebracht und in mancher Beziehung die weitere Entwicklung in neue Bahnen gelenkt hat, steht außer Zweifel. Aber die Frage, die immer wieder aufgeworfen wird und über die man sich nicht einigen kann, ist die, ob die neuen Einsichten, Postulate, Theorien, die das 14. Jahrhundert an die Stelle des Aristotelismus setzt, auch an sich „richtig" sind, d. h. ob sie mit den Ergebnissen übereinstimmen, zu denen die spätere physikalische Forschung gekommen ist. Und offensichtlich ist man, mindestens vielfach, der Ansicht, daß mit der Beantwortung dieser Frage auch über den Wert oder Unwert der spätscholastischen Naturphilosophie als solcher und über die Berechtigung des Interesses, das man ihr entgegenbringt, entschieden würde.

Diese seltsame und eigentlich ganz unhistorische Einstellung — die fast an die Geschichtsauffassung der Aufklärungszeit erinnert — geht auf die Anfänge der Forschungen zurück, mit denen zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Naturwissenschaft des ausgehenden Mittelalters gewissermaßen entdeckt wurde. Pierre Duhem, dem bekanntlich das Verdienst zukommt, dieses neue Feld der Mediävistik erschlossen zu haben, sah die „Physik" des 14. Jahrhunderts überwiegend mit den Augen des Naturforschers, der erste Anklänge späterer Erkenntnisse in der Vergangenheit sucht, ohne sich allzusehr um die geistigen Zusammenhänge zu kümmern, in die diese „Physik" hineingehört und aus denen heraus sie allein wirklich zu verstehen ist. Inzwischen hat sich in dieser Beziehung manches geändert, und man ist längst dazu übergegangen, auch diesen Ausschnitt der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte zu behandeln wie andere, d. h. als Ideengeschichte — oder als *storia del pensiero,* wie die Italiener mit einem im Deutschen nicht üblichen Ausdruck sagen: als Geschichte dessen, was eine Epoche gedacht hat —, und sie ohne Vorbeziehung auf künftige Errungenschaften und ohne Wertung nach richtig oder falsch in ihrer einfachen historischen Tatsächlichkeit zu betrachten. Daneben lebt aber immer wieder die alte Streitfrage auf, ob und wieweit die *physici* des 14. Jahrhunderts schon zu Ergebnissen gekommen sind, die die der späteren klassischen Physik vorwegnehmen.

Wir glauben, daß eine definitive Antwort auf diese Frage unmöglich ist, aus verschiedenen Gründen, die wohl immer ihr Gewicht behalten werden. Zunächst und vor allem ist es die Verschieden-

heit des Maßstabs, den die einzelnen Betrachter anlegen und nach dem sie das Vorhandensein von „Ähnlichkeiten" und „Vorwegnahmen" konstatieren. Die (nicht sehr häufigen) Fälle, in denen mittelalterliche Denker konkrete physikalische Feststellungen, die über das schon von der Antike Gewußte hinausgehen, gemacht und sie mit mathematischer Präzision ausgesprochen haben, stehen ja nicht zur Diskussion — sie beschränken sich durchweg auf einfachste Tatbestände und haben nicht den Charakter großer Entdeckungen —, sondern es handelt sich um philosophische oder theologische Texte, in denen manchmal in ausführlicher Form, manchmal aber auch nur in gelegentlichen Äußerungen, in mehr oder weniger freiwilligen Konzessionen, in Andeutungen, die eine intuitive Ahnung erraten lassen, ein neuer Gedanke ausgesprochen wird. Hier öffnet sich natürlich der Interpretation ein weites Feld, und die Folge ist in vielen Fällen, daß die Gesprächspartner aneinander vorbeireden. Aber nicht nur das: die Antwort auf die Frage, wann man vernünftigerweise von einer Analogie zwischen mittelalterlichen und modernen Vorstellungen sprechen kann, ist natürlich subjektiv bedingt, und es ist zu erwarten, daß etwa der Historiker der exakten Naturwissenschaft manchmal mit anderen Kriterien arbeitet als der Mediävist und Philosophiehistoriker. E. J. Dijksterhuis hat diesen Unterschied in der Betrachtungsweise mit dem Gegensatzpaar „ontologisch" und „phänomenologisch" gekennzeichnet; so will er ohne weiteres anerkennen, daß „ontologisch, d. h. im Wesen der Sache", der Impetus der Scholastik und der Impuls der modernen Mechanik sich prinzipiell unterscheiden, während „phänomenologisch, hinsichtlich der Art, wie sie gebraucht werden oder gebraucht werden könnten, nicht der geringste Unterschied zwischen den beiden Begriffen besteht"[1]; denn beide werden durch das Produkt aus Masse und Geschwindigkeit gemessen (wobei allerdings, so möchten wir hinzufügen, dieses „Maß" für den Impetus cum grano salis zu verstehen ist). Wir brauchen wohl kaum ausdrücklich zu sagen, daß vom Standpunkt des Philosophen aus eine derartige Beziehung nicht genügt, um die beiden Begriffe als identisch anzusehen[2].

Aber nicht nur die Vergleichskriterien haben bei derartigen Feststellungen etwas Willkürliches und Subjektives, auch die Beurteilung

[1] E. J. Dijksterhuis, Die Mechanisierung des Weltbilds (deutsche Ausgabe, Berlin 1956) 206 f.

[2] Wenn wir Impetus und Impuls niemals ausdrücklich miteinander verglichen haben, so liegt der Grund dafür in unserer Überzeugung, daß die beiden Begriffe in ontologischer Beziehung völlig inkommensurabel sind, und nicht, wie Dijksterhuis vermutet, in einem Mißverständnis bezüglich des Impulsbegriffs. Eher scheint uns umgekehrt, daß Dijksterhuis hier (und an manchen andern Stellen seines Werks) die scholastischen Begriffe in etwas zu moderner Art auslegt und zu sehr von ihrer ontologischen Seite absieht, die ja doch für die mittelalterlichen Philosophen immer die wichtigere und oft genug die einzige war, die überhaupt in Betracht gezogen wurde.

und Deutung der verglichenen Vorstellungen und Ideen selbst ist keineswegs eine einheitliche. Das gilt bis zu einem gewissen Grad sogar für die Ansichten über die Entstehung der klassischen Physik und die entscheidenden Faktoren, die in ihr wirksam sind, über die — wenigstens ist das der Eindruck, den man aus der einschlägigen Literatur gewinnt — noch keine völlige Klarheit zu herrschen scheint, und es gilt um vieles mehr für die Beurteilung der scholastischen Naturphilosophie, über die die Meinungen noch immer in starkem Maß auseinandergehen, vor allem bei denen, die zwar mit den Theorien der späteren Zeit vertraut sind, aber die scholastischen Quellentexte nicht aus erster Hand oder mindestens nicht in genügendem Umfang kennen. Es kommt immer wieder vor, daß aus vereinzelten Stellen oder gar aus isolierten Begriffen alles mögliche herausgelesen wird, was unhaltbar ist, wenn man die Zusammenhänge berücksichtigt, aus denen die Sätze oder Begriffe stammen. Ein besonders krasses Beispiel dafür bieten die Mißverständnisse, die sich an den Begriff „forma fluens" geknüpft haben, der zu Unrecht mit der Wissenschaft von den Formlatituden in Zusammenhang gebracht wurde und in dem man geradezu einen Keim der Newtonschen Fluxionsrechnung sehen wollte, während tatsächlich die einzige Verwandtschaft zwischen jenem und dieser die terminologische der Bezeichnung ist[3]. Ähnlich steht es mit der in den letzten Jahren von mehreren Seiten vertretenen Ansicht, daß Wilhelm Ockham mit seinem Bewegungsbegriff den der allermodernsten Physik vorausgeahnt habe: zweifellos lassen sich gewisse Anklänge in den Formulierungen konstatieren, aber zwischen dem, was hier und dort gemeint ist, liegt eine Welt. Im übrigen steht Ockhams Bewegungstheorie am Ende einer langen Entwicklungsreihe und nicht am Anfang einer neuen und zieht lediglich die letzten Konsequenzen aus der traditionellen Auffassung[4]. Man könnte darum mit demselben Recht die ganz modernen Vorstellungen, die man in ihr finden will, auch schon aus Aristoteles herauslesen. Aber vor allem ist es das Gebiet der Mechanik im engeren Sinn, auf dem immer wieder — und immer noch im Anschluß an die ersten Interpretationen, die seinerzeit Duhem den einschlägigen Texten gegeben hatte — den scholastischen Denkern Erkenntnisse zugeschrieben werden, die tatsächlich bei ihnen noch nicht

[3] Wir können hier und im folgenden nicht auf alle Einzelheiten eingehen und verweisen darum ein für allemal auf die Untersuchungen, die wir in unsern „Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik" vorgelegt haben (Bd. I: Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, Rom 1949; Bd. II: Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, 2. Aufl., 1951; Bd. III: An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, 2. Aufl., 1952; Bd. IV: Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, 1955; Bd. V: Zwischen Philosophie und Mechanik, 1958). Über „forma fluens" und „fluxus formae" siehe vor allem Bd. I, Kap. 1, und Bd. V, Kap. 2.

[4] Siehe darüber Näheres in unserm Bd. I, 17 ff. und Bd. V, 100 ff. (vgl. auch unten, Anm. 22).

zu finden sind. Wenn zum Beispiel J. Abelé[5] der Ansicht ist, Johannes Buridan habe in seiner Impetustheorie das Trägheitsprinzip nach seinem *physikalischen* Gehalt bereits entdeckt, ohne ihm allerdings schon die metaphysische Interpretation zu geben, die es in der Folgezeit gefunden hat[6], so ist das eine Behauptung, die sich aus den Texten in keiner Weise belegen läßt. Wir werden nachher noch sehen, daß die Denker des 14. Jahrhunderts umgekehrt gerade auf philosophischem Weg — und zwar in doppelter Weise — ziemlich nahe an die Entdeckung des Trägheitsgesetzes herangekommen sind, ohne jedoch den letzten Schritt zu tun; aber davon, daß sie es in seinem physikalischen Gehalt, unabhängig von den naturphilosophischen Vorstellungen, die in der Impetustheorie zum Ausdruck kommen, erkannt hätten, ist gar keine Rede. Denn wie man auch diesen „physikalischen Gehalt", unter Abstraktion von jeder philosophischen Deutung, verstehen will: unter allen Umständen besagt das Inertialprinzip, daß eine gleichförmige geradlinige Bewegung, die sich widerstandslos und ohne fremde Einflüsse vollzieht, unbegrenzt weiterdauert. Für die Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts gilt dieser Satz aber ausschließlich für die Himmelsbewegungen und nicht für die irdische Mechanik: für diese letztere würde eine derartige Bewegung nicht tempore infinito, sondern velocitate infinita erfolgen, d. h. sie würde nicht in alle Ewigkeit weiterdauern, sondern sie würde sich in instanti, mit unendlicher Geschwindigkeit vollziehen[7]. Das ist von den scholastischen Denkern oft genug

[5] In einer Besprechung von P. Duhem, Le système du monde, Bd. VIII, erschienen in ArchPh 21 (1958) 603 ff.

[6] Er wirft uns (a. a. O.) vor, wir hätten den „physikalischen Gehalt" des Trägheitsprinzips ohne weiteres identifiziert mit der metaphysischen Auslegung, die Descartes ihm gegeben hat. Aber das ist uns niemals eingefallen (P. Abelé gibt nicht an, wo wir uns in diesem Sinn geäußert haben sollen). Wenn wir den Kern des klassischen Inertialgesetzes darin sehen, daß es die gleichförmige Bewegung als „Zustand" auffaßt, der zu seiner Erhaltung keiner äußeren Kräfte bedarf, sondern sich von selbst erhält, so setzt diese — im Deutschen übliche — Formulierung keineswegs die spezifisch cartesische Bewegungstheorie voraus. Die Bezeichnung der gleichförmigen Bewegung als „Zustand" *(status, état)*, der dem der Ruhe parallel gestellt wird, ist ja doch nicht auf Descartes beschränkt, sondern findet sich genauso etwa bei Leibniz und Newton, dessen erste *lex* bekanntlich lautet: Corpus omne perseverare *in statu suo* quiescendi vel movendi uniformiter in directum ... Und das „von selbst" drückt lediglich den Gegensatz zu dem Von-äußern-Kräften-verursacht-sein aus und macht keine Voraussetzungen über die letzten kosmischen Ursachen der Bewegung: ein proiectum separatum bewegt sich nach dem Trägheitsprinzip „von selbst" in dem Sinn, daß keine partikuläre Ursache erforderlich ist, um das proiectum im Zustand der Bewegung zu erhalten; aber ob die allgemeinen Gründe dieser Erhaltung mit Descartes in einer konstant bleibenden universalen quantité du mouvement zu suchen sind, oder mit Leibniz und Newton in letzten atomaren Bewegungskräften, aus denen irgendwie alle Bewegungen in der Welt folgen sollen, bleibt dabei natürlich völlig offen. Es ist uns unbegreiflich, wie ein derartiges Mißverständnis überhaupt entstehen konnte.

[7] Es ist das nur einer der Gründe — aber vielleicht der „physikalischste" —, warum für die scholastische Mechanik die Bewegung eines proiectum separatum auf keinen Fall in infinitum weiter dauern würde; einen andern werden wir nach-

mit aller Deutlichkeit gesagt worden, und diese Regel ist eine der Grundlagen ihrer ganzen Mechanik — auch für Buridan und seine Schüler.

P. Abelé will weiterhin, und zwar im Anschluß an E. J. Dijksterhuis, der bereits denselben Gedanken ausgesprochen hatte[8], im scholastischen Impetus einen Vorläufer sowohl der Newtonschen vis inertiae wie seiner vis impressa sehen; die Unterscheidung, die Newton zwischen beiden macht, sei ein Fortschritt, den seine Begriffsbestimmung über die Impetustheorie hinaus gebracht habe. Vergleiche zwischen dem Impetus und der Newtonschen Kraft im Sinn der vis impressa, d. h. der Ursache einer Bewegungsänderung (gemessen durch das Produkt aus Masse und Beschleunigung), wurden schon von Duhem und seitdem von vielen andern angestellt; neu dagegen ist der Versuch, auch die vis inertiae mit dem Impetus in Zusammenhang zu bringen und sie geradezu mit ihm zu identifizieren. Dabei ist von den beiden Forschern nur eines übersehen worden: Newtons vis inertiae ist keine vis motrix, sondern eine vis resistendi, d. h. eine passive Potenz: Materiae vis insita — so lautet die dritte Definition seiner Principia mathematica philosophiae naturalis — est potentia resistendi, qua corpus unumquodque quantum in se est, perseverat in statu vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum ... Neque differt quicquam ab inertia massae nisi in modo concipiendi. Per inertiam fit, ut corpus omne in statu suo vel quiescendi vel movendi difficulter deturbetur. Unde etiam vis insita nomine vis inertiae dici possit. Und in der letzten Quaestio seiner Opticks, wo Newton die Grundlagen seines naturphilosophischen Systems kurz skizziert, heißt es mit aller Deutlichkeit: Vis inertiae est principium passivum, quo corpora — gemeint sind die letzten Körperpartikelchen, aus denen das Universum aufgebaut ist — in motu suo vel quiete perstant, recipiunt motum vi moventi semper proportione respondentem et resistunt tantum quantum sibi resistitur. Ab hoc solo principio nullus unquam in rerum universitate oriri potuisset motus. Alio aliquo principio omnino opus erat ad movenda corpora, et iam, cum moventur, alio itidem principio opus est, ad motum ipsorum conservandum[9]. Aber was hat eine derartige passive Kraft, „aus der niemals in der Welt eine Bewegung entstehen könnte", mit dem scholastischen Impetus gemein, der ja gerade die aktive Ursache einer Bewegung sein soll? Von diesem führt umge-

her noch berühren. Im übrigen siehe zu dieser Frage unseren Aufsatz „Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie": Schol 30 (1955) 321 ff., und Bd. V, Kap. 7.

[8] A. a. O. (vgl. oben, Anm. 1) 392 und 522 ff.

[9] Wir zitieren nach der von Samuel Clarke veranstalteten lateinischen Ausgabe (London 1706), da wir die englische nicht zur Hand haben (S. 341). — Dijksterhuis kennt diese Stelle (vgl. a. a. O. 546); wir verstehen darum nicht recht, wie er trotzdem die vis inertiae der dritten Definition mit dem Impetus identifizieren konnte.

kehrt eine eindeutige Linie zu jenem andern *principium*, von dem Newton an dieser Stelle spricht, das nötig war, um die Körper zu bewegen, und das ausdrücklich unterschieden wird von dem, das die Bewegung der schon in Bewegung befindlichen Körper erhält: nämlich zu den vires motrices, die die aktiven Ursachen der Atombewegungen sind[10]. Andererseits läßt sich auch für Newtons vis inertiae ein Vorläufer in der Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts aufzeigen: auch Buridan und seine Schule kennen eine Trägheit der Massen, eine den materiellen Körpern innewohnende passive *vis*, die eine potentia resistendi ist und die bewirkt, daß der Zustand des Körpers nur mit Schwierigkeit gestört werden kann, oder, mit andern Worten, die sich jedem Versuch, den Zustand des Körpers zu ändern, widersetzt. Sie unterscheidet sich von der Newtonschen nur dadurch, daß der von ihr verteidigte *status* lediglich der der Ruhe und nicht auch der der gleichförmigen Bewegung ist[11]. In diesem Unterschied kommt in gleicher Weise der Gegensatz zwischen scholastischer und klassischer Mechanik zum Ausdruck wie in dem korrespondierenden zwischen dem Impetus oder allgemeiner der scholastischen vis motrix und Newtons vis impressa: für die Scholastik ist die natürliche Tendenz des materiellen Körpers auf Erhaltung (oder Wiederherstellung) des Ruhezustands gerichtet, und dementsprechend erfordert jede Bewegung als solche, d. h. jede konstante Geschwindigkeit, eine vis motrix als Ursache; für Newton verteidigt und erhält die vis inertiae nicht nur den Zustand der Ruhe, sondern auch den der gleichförmigen Bewegung, und dementsprechend erfordert nur jede Bewegungsänderung (jede Beschleunigung) eine vis impressa als Ursache. Hier und dort also haben wir, wohl unterschieden, aktive Kräfte auf der einen Seite und passive potentiae resistendi (et conservandi) auf der andern[12], und es besteht wirklich kein Anlaß, eine diesen Gegensatz gewissermaßen überkreuzende Beziehung zwischen Newtons vis inertiae und Buridans Impetus anzunehmen.

---

[10] Siehe dazu unten S. 180 f.

[11] Zu der „Trägheit" der scholastischen Mechanik, die in der Buridanschule geradezu als inclinatio ad quietem bezeichnet wird, vgl. unsern Bd. I, Kap. 3, und Bd. IV, 362 ff., ferner Schol 30 (1953) 333 ff.

[12] Newtons vis inertiae, die ja dann die spätere Physik aufgegeben hat, stellt in typischer Weise einen der Fälle dar, in denen das klassische Jahrhundert mit der spätscholastischen Naturphilosophie eher durch eine Kontinuität des „noch" als des „schon" verbunden ist. Es ist zweifellos richtiger zu sagen, daß Newton bei der Einführung dieses Begriffes „noch" an gewissen Vorstellungen der Früheren festhält, als umgekehrt, daß die Scholastik in ihrer inclinatio ad quietem „schon" den klassischen Trägheitsbegriff mindestens teilweise vorweggenommen habe. Auch für Newtons vis impressa läßt sich Ähnliches sagen (vgl. Bd. V, 380), und vielleicht sogar für seine Definition der Masse als quantitas materiae (Bd. I, 48). Über dem Interesse an dem, was das 14. Jahrhundert von späteren Erkenntnissen „schon" gewußt oder geahnt hat, hat die Forschung diese Beziehungen des „noch" vielleicht allzusehr vernachlässigt.

Wir wollen uns auf diese Beispiele beschränken, die anschaulich machen dürften, auf welche Schwierigkeiten die Diskussionen über die „Ergebnisse" der spätmittelalterlichen Naturphilosophie, im Sinn von „richtigen" physikalischen Erkenntnissen, stoßen. Unseres Erachtens sollte man die ganze Frage — wenn man sie überhaupt aufwerfen will — in anderer Form stellen und die Ergebnisse und eventuellen historischen Auswirkungen der neuen Einsichten des 14. Jahrhunderts nicht nur auf der schmalen Linie suchen, die von ihnen zur klassischen Physik führen könnte, sondern man sollte die Entwicklung in einem weiteren Zusammenhang betrachten.

Im Rahmen der allgemeinen Geistesgeschichte des christlichen Abendlandes bedeutet die Naturphilosophie der Spätscholastik eine neue Phase in der Haltung des Menschen der Natur gegenüber: es ist ein erster Versuch einer selbständigen Auseinandersetzung mit ihr, und zwar einer Auseinandersetzung, die sich zunächst auf rein philosophischem Boden abspielt und die gewissermaßen zu einer metaphysisch-erkenntnistheoretischen Neuentdeckung der Natur führt, aber noch nicht zu einer mathematisch-physikalischen. Diese Entwicklung vollzieht sich gleichzeitig mit der beginnenden Wandlung in der Dichtung und der bildenden Kunst, in der man die erste Ankündigung der kommenden Renaissance zu sehen pflegt, und sie ist zweifellos auch eine der Komponenten dieses Prozesses, und vielleicht eine wichtigere, als man bisher vermutete. Ihre „Ergebnisse", unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, bestehen weniger in der Umwandlung des überkommenen Naturbildes nach seiner inhaltlichen Seite als vielmehr in der neuen Art und Weise, in der man die Natur zu erfassen und zu begreifen sucht; kurz gesagt: was sich ändert, ist die Methode der Naturerkenntnis. Zum erstenmal wird der Versuch gemacht, Prinzipien herauszustellen, mit denen ein unmittelbares, von aller Autorität unabhängiges, individuell-empirisches Erkennen und Verstehen der Natur möglich ist. Und mit diesem Versuch haben unsere spätscholastischen Denker wirklich Neues und Bleibendes geleistet und haben den Weg eingeschlagen, den die folgenden Jahrhunderte weitergegangen sind und der noch der der heutigen Forschung ist.

„Absurdum est simul quaerere scientiam et modum sciendi": dieser Satz aus dem zweiten Buch der Metaphysik[13], den die Scholastiker gern zitierten und kommentierten, könnte als eine Art von Motto über ihre eigenen naturwissenschaftlichen Bemühungen gesetzt werden. Denn während sie vielfach zu erstaunlichen und fast modern anmutenden Einsichten über die modi sciendi kommen, bleiben sie mit ihrer positiven scientia — von wenigen Ausnahmen abgesehen — durchaus

[13] Metaph. II, cap. 3 in der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke (= I minor. 995 a 13).

im Rahmen ihrer Zeit, ohne die neu entdeckten Methoden wirklich anzuwenden. Man hat tatsächlich den Eindruck, daß sie es für „absurd" gehalten haben, sowohl das eine wie das andere anzustreben, und daß sie sich bewußt darauf beschränkten, neue Wege der Naturerkenntnis aufzuzeigen, ohne sie selbst gehen zu wollen. Diese neuen Wege, die aus den verschiedensten Zusammenhängen heraus und auf vielfache Weise gefunden worden sind, haben alle eines gemeinsam: sie machen nicht mehr den Umweg über die Autorität des Philosophen, sondern sie führen direkt von der experientia und der ratio des einzelnen — von der man überzeugt ist, daß sie geleitet wird durch eine inclinatio naturalis ad veritatem — zur Natur und ihren Gesetzmäßigkeiten.

Diese Einstellung war im Lauf des 13. Jahrhunderts langsam herangereift in der Auseinandersetzung mit Aristoteles und seinen arabischen Kommentatoren, und Hand in Hand mit ihr. Der aristotelische Empirismus, der mindestens auf dem Gebiet der Kosmologie den Platonismus des 12. Jahrhunderts fast restlos verdrängt und weggeschwemmt hatte, verwandelte sich allmählich in einen — wenn wir so sagen dürfen — individuellen Empirismus. Mit der zunehmenden Erkenntnis, daß Aristoteles manchmal — und für das 14. Jahrhundert dann sogar sehr oft — auch geirrt hat, wird die Überzeugung immer stärker, daß derselbe Autoritätsanspruch, den der Philosophus, groß geschrieben, erheben kann, auch den philosophi, klein geschrieben, zugebilligt werden muß und daß die Erkenntnisse, zu denen die letzteren auf eigenen Wegen kommen, geradesoviel grundsätzlichen Wert haben wie die des ersteren.

Natürlich wurde von der aristotelischen Betrachtungsweise alles das beibehalten, an dem man nichts auszusetzen fand und das man sich ohne Bedenken zu eigen machen konnte. Unglücklicherweise fanden sich unter diesem teils stillschweigend, teils ausdrücklich akzeptierten Erbe einige Prinzipien, deren Anerkennung allen Bemühungen der Spätscholastik a priori ihre Grenzen setzte, über die keiner hinausgekommen ist. Denn seltsamerweise ist diesen Prinzipien gegenüber niemals auch nur der Versuch einer Kritik gemacht worden, und es ist nie der Verdacht aufgetaucht, daß sie falsch sein könnten, sosehr sonst alles, was Aristoteles behauptet hatte, von den Denkern des 14. Jahrhunderts unter die Lupe genommen wurde, ehe man es gelten ließ. Zwei unter diesen prinzipiellen Voraussetzungen sind die gewichtigsten und verhängnisvollsten gewesen: es ist einmal das Theorem, daß die Qualitäten als solche selbständige, eigengesetzliche Faktoren im Naturgeschehen sind, die als „intensive Größen" den extensiven und zeitlichen zur Seite treten und wie diese als unmittelbar meßbare und mathematisch erfaßbare Quantitäten anzusehen sind. Die ganze aristotelisch-scholastische Kosmologie hat durch die Rolle, die in ihr die

Qualitäten oder, richtiger gesagt, die intensiven Größen spielen, ihr Gepräge erhalten, und auch in der neuen Physik des 14. Jahrhunderts bleibt die Situation mit allen Unzuträglichkeiten und Schwierigkeiten, die sich aus ihr ergeben und von denen uns einige noch begegnen werden, im wesentlichen dieselbe. — Das andere Prinzip ist der Satz „omne quod movetur ab aliquo movetur": jede Bewegung erfordert einen partikulären, mit ihr verbundenen und sie unmittelbar erzeugenden Beweger; und jede normale, sukzessiv sich vollziehende Bewegung erfordert überdies einen Widerstand, der sich der vis motrix entgegensetzt und von ihr überwunden wird; denn ohne Widerstand würde sich kein *motus*, sondern eine *mutatio*, d. h. eine in instanti erfolgende Ortsveränderung ergeben. Dieses Prinzip gilt für jeden motus localis, auch für die später so genannte Inertialbewegung, und mit ihm noch eine Reihe von andern, die sich aus ihm ergeben — wir werden das eine und andere nachher noch streifen — und die allesamt mit der klassischen Physik in Widerspruch stehen.

Es ist also jedenfalls so, daß einige der wichtigsten materialen Grundprinzipien, mit denen die Neuerer des 14. Jahrhunderts ihre Naturphilosophie aufbauen, geeignet sind, ihre Bemühungen von Anfang an mindestens in inhaltlicher Beziehung in falsche Bahnen zu lenken. Tatsächlich macht sich diese Belastung aber auch bei der Reflexion über die formalen Prinzipien der metaphysischen Grundlegung und der Erkenntnismethoden mehr als einmal bemerkbar. Andererseits ist aber zweifellos das Verdienst der scholastischen Philosophen um so größer, wenn sie trotzdem oft genug zu richtigen Einsichten gelangt sind. In welchem Sinn und wieweit das der Fall war, wollen wir nun an einigen Beispielen betrachten. Es ist natürlich in diesem Rahmen nicht möglich, das alles in seinen Einzelheiten darzulegen; wir wollen nur einige der wichtigsten Punkte herausgreifen, an denen das Besondere und Neue in der Physik des 14. Jahrhunderts deutlich wird.

Wir beginnen mit einer rein äußerlichen und formalen Neuerung, die aber trotzdem ihr Gewicht gehabt hat: es ist die Einführung des Literalkalküls (oder der Buchstabenrechnung) und seine Anwendung auf Probleme und Beweise, in denen irgendwie ein quantitatives Moment, mit dem man rechnen kann, zur Diskussion steht. In alle Gebiete der Erkenntnis, auch die abstraktesten, dringt diese neue quasimathematische Methode ein und wird sehr bald die vorherrschende; und umgekehrt entsteht aus ihr eine ganz neue Wissenschaft — die scientia der „Calculationes" —, die ihre Fragestellung geradezu an der quantitativen oder pseudo-quantitativen Seite der Phänomene und Vorgänge orientiert. Es ist viel Unsinn bei diesen Rechnereien herausgekommen; denn gerade hier macht sich die eine der irrigen Voraussetzungen bemerkbar, von denen wir gesprochen haben: die scholasti-

schen Denker waren überzeugt, daß alles, was in der Welt als „intensive Größe" physischer oder geistiger Art, im weitesten Sinn genommen, anzusehen ist, genauso gut meßbar ist wie ausgedehnte räumliche Größen und daß mit diesen intensiven Quantitäten genauso gerechnet werden kann wie mit den andern. Es war in der Tat ein extremes und überspanntes quantitatives Ideal, das dieser Naturphilosophie vorschwebte, und zwar nicht als zu erreichendes Ziel, sondern als von einer höheren Intelligenz bereits realisierte Wirklichkeit — omnia in mensura et numero et pondere disposuisti —, die man voraussetzen und mit der man in seinen Spekulationen beliebig schalten und walten kann. Immerhin, trotz der zu weit gehenden Anwendung des Prinzips bleibt ein doppeltes Ergebnis: einmal die gar nicht so seltenen Fälle, wo die Spätscholastik ihre Calculationes auf Beziehungen angewandt hat, die wirklich mathematisch-rechnerisch zu erfassen sind und unter denen die Kinematik den wichtigsten Platz einnimmt; namentlich die Oxforder sind hier mit ihren Rechnereien zu einigen völlig richtigen physikalischen Einzelergebnissen gelangt. Und es bleibt als zweites die Methode als solche. Daß man die quantitative Seite der physischen Realitäten für sich und in abstracto betrachten kann, hat natürlich nicht erst das 14. Jahrhundert entdeckt; aber das Neue, das mit ihm kommt, ist die systematische Durchführung auf breitester Basis, die Ausarbeitung und Ausgestaltung einer eigentlichen Methode, und zwar einer Methode, die dann weiterhin lebendig geblieben ist bis zu Galilei und Descartes.

Analoges läßt sich von der Methode der graphischen Darstellung sagen, die an den Namen Nicolaus Oresmes geknüpft ist und die dann in der Wissenschaft von den Formlatituden jahrhundertelang weitergelebt hat. Durch diese Methode werden Intensitäten von Qualitäten und Geschwindigkeiten (aufgefaßt als Intensitäten der Bewegung) in ihrer Abhängigkeit von Raum und Zeit — wenn etwa die Intensität des Lichts auf einer Fläche in den verschiedenen Punkten verschieden stark ist oder wenn sie sich in ein und demselben Punkt mit der Zeit ändert — in einer Art von Diagrammen dargestellt, die mit richtigen Koordinatensystemen konstruiert werden. Wieder ist es nicht erst das 14. Jahrhundert gewesen, das die Möglichkeit entdeckt hat, quantitative Proportionen zwischen beliebigen Größen durch sie repräsentierende Linien graphisch zu veranschaulichen, aber wieder kommt es erst jetzt zu der Ausbildung einer wirklichen Methode und zu ihrer systematischen Anwendung. Aber wieder gilt dasselbe wie für die Calculationes: es wurde ein zu weit gehender Gebrauch von dem neuen „modus imaginandi" gemacht. Denn wieder hielt man natürlich alle intensiven Größen, d. h. alle physischen und geistigen Qualitäten welcher Art auch immer, für unmittelbar meßbar, und es erschien als ganz selbstverständlich, daß etwa der Grad einer Wärme oder einer albedo

— aber auch der einer caritas oder einer virtus — genauso wie eine räumliche Strecke oder ein Zeitmaß in seiner exakten Quantität durch eine Linie dargestellt werden kann. Immerhin ist, genau wie beim Literalkalkül, die Methode auch auf Größen angewandt worden, die die Scholastik schon mit vollem Recht als meßbar ansehen konnte — vor allem wieder auf dem Gebiet der Kinematik —, und hat hier wenn auch vielleicht nicht neue Entdeckungen — denn die waren fast alle schon vorher von den Oxforder Calculatores gemacht worden —, so doch die Möglichkeit einer anschaulichen Demonstration für schon gewonnene Erkenntnisse über gewisse quantitative Beziehungen gebracht. Und auch diese Methode hat in den folgenden Jahrhunderten weitergelebt und ist noch zu den Zeiten Galileis und Descartes' lebendig.

Die beiden Methoden gaben der Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts ein neues Gesicht gegenüber der des 13. Die Probleme, die sich die Hochscholastik gestellt, und die Argumente, mit denen sie sie durchdiskutiert hatte, waren durchweg an Aristoteles orientiert gewesen. Mit den neuen Methoden dagegen wird jedem einzelnen die Möglichkeit gegeben, Fragen an die Natur zu stellen und sie auf eigenen Wegen zu beantworten. Die ungeheure Wirkung vor allem der Calculationes — die einen größeren Anwendungsbereich hatten als die mehr auf Spezialprobleme beschränkte graphische Darstellung Oresmes[14] — erklärt sich letzten Endes zweifellos daraus: man fühlte sich befreit von den Fesseln der aristotelischen Fragestellungen und Beweismethoden, und man genoß gewissermaßen die neue Selbständig-

[14] In dieser letzteren klingt dagegen vielleicht noch in anderer Weise ein neuer Weg an. Nicht der der analytischen Geometrie: was Oresme beabsichtigt, ist ja, trotz zweifelloser Ähnlichkeiten im graphischen Vorgehen, etwas völlig anderes. Wenn etwa seine *longitudo* eine räumliche Ausdehnung darstellt und die senkrecht dazu aufgetragenen *latitudines* die Intensitäten irgendeiner Qualität, die das betrachtete subiectum in jedem einzelnen Punkt aufweist, so will er nicht etwa die Abhängigkeit der Intensität von der räumlichen Lage der einzelnen Punkte mit der sich ergebenden K u r v e darstellen, sondern er will mit der F i g u r, die auf diese Weise entsteht, eine nach seiner Ansicht tatsächlich existierende (wenn auch nicht sichtbare) körperliche Figur der Qualitäten abbilden, und zwar in exakter Weise abbilden, derart, daß die Proportionen gewahrt bleiben. Damit taucht wohl zum erstenmal der Gedanke auf, ein wirklichkeitsgetreues Abbild eines Stücks Natur geometrisch-exakt zu konstruieren: es ist derselbe Gedanke, der den theoretischen Bemühungen des 15. Jahrhunderts um eine „wissenschaftliche" perspectiva artificialis zugrunde liegt. Aber wir wollen die Entscheidung, ob hier Beziehungen bestehen können — die Oresmesche Methode war ja zur Zeit eines Leon Battista Alberti und Piero della Francesca allgemein bekannt und sehr verbreitet —, den Kunsthistorikern überlassen. — Auf die andere Frage, wieweit in einer Äußerung, die Oresme in einem der letzten Kapitel seines Traktats tut, eine Entdeckung der graphischen Integration zu sehen ist, wollen wir nicht noch einmal eingehen (vgl. dazu Bd. III, 338 ff., und Bd. V, 373 ff.). Nur das sei noch bemerkt, daß wir unsere Bedenken nicht damit begründet haben — wie Dijksterhuis (a. a. O. 223 f.) unsere Ausführungen versteht —, daß Oresme den entscheidenden Schritt vom modernen Standpunkt aus gesehen „nicht hätte tun dürfen", sondern damit, daß er ihn von seinem eigenen Standpunkt aus nicht tun konnte.

keit. Tatsächlich hat diese ganze, sich in uferloser Fülle ausbreitende Literatur des späteren 14., des 15. und noch des 16. Jahrhunderts, die voll ist von Calculationes aller Art und, wo es irgend anging, auch von Oresmeschen Figuren, keinen sachlichen Fortschritt über das hinaus gebracht, was schon ein Heytesbury und Suisset in den dreißiger Jahren des 14. Jahrhunderts gefunden hatten, und offensichtlich hatten die Späteren auch gar nicht die Absicht, mit ihren Rechnereien irgendwelche allgemeineren Zusammenhänge zu erkennen, sondern ganz im Gegenteil: es ging für sie lediglich darum, spezielle, möglichst komplizierte Probleme aufzustellen und sie dann nach allen Regeln der Kunst durchzurechnen. Es ist die neue Methode als solche, in der man die große Errungenschaft und gewissermaßen den Sieg über den Aristotelismus sieht: was interessiert, ist der modus sciendi, nicht die scientia.

Ein weiterer Punkt, in dem sich im 14. Jahrhundert Wesentliches geändert hat, ist das Verhältnis zum Unendlichkeitsproblem. So sind unsere Philosophen auf dem Gebiet der später so genannten Infinitesimalrechnung zu einigen Erkenntnissen gelangt, die von grundsätzlicher und grundlegender Bedeutung sind. Auch das ist einer der neuen modi sciendi gegenüber der Natur: das Unendliche und das Infinitesimale rücken herein in den Bereich des Begreifbaren. Weniger wichtig sind in diesem Zusammenhang die (an sich auch interessanten und ergebnisreichen) Diskussionen über die Möglichkeit eines aktuell Unendlichen, einer aeternitas ab ante usw.; das sind metaphysische Fragen, deren Erörterung möglicherweise für gewisse philosophische Spekulationen der Folgezeit den Boden bereitet haben — denn wenn man einmal die *Möglichkeit* einer aktuell unendlichen räumlichen Ausgedehntheit und einer aktuell unendlichen vergangenen oder auch künftigen Zeit anerkennt, dann ist schließlich nur noch ein Schritt erforderlich, um auch ihre Realität zu postulieren —, aber für die konkrete Naturerkenntnis haben sie nicht soviel Gewicht. Für diese sind zwei andere Momente sehr viel bedeutsamer: einerseits das Hereinziehen unendlicher und infinitesimaler Größen in das Naturbild als solches und andererseits die entstehende Überzeugung, daß man mit ihnen rechnen kann wie mit gewöhnlichen endlichen Größen. Ein wichtiger Schritt auf der ersten dieser beiden Linien ist z. B. die Ersetzung des *instans*, d. h. des dauerlosen, zeitlich unausgedehnten Augenblicks, durch das Zeitdifferential; die Bewegung etwa, die sich ohne Widerstand vollzieht, erfolgt nicht mehr wie für Aristoteles und die Hochscholastik *in instanti*, sondern in einer unendlich kleinen Zeitspanne oder, anders ausgedrückt, mit unendlich großer Geschwindigkeit. Ebenso wird der ausdehnungslose Punkt zur unendlich kleinen räumlichen Größe in den vielen Problemen, die auf das Hindernis stoßen, daß — wie die Scholastik richtig erkannt hatte — auch unend-

lich viele Punkte zusammengenommen niemals eine noch so kleine endliche magnitudo ergeben würden; und so weiter. Auf der andern Seite führen die im 14. Jahrhundert sehr beliebten Diskussionen über die Möglichkeit einer creatio ab aeterno, über die Struktur des Kontinuums u. a. m. mindestens eine Reihe von Denkern zu der Überzeugung, daß ein infinitum größer sein kann als ein anderes — daß etwa, angenommen, die Welt bestünde von Ewigkeit her, seit ihrer Erschaffung mehr Monate als Jahre vergangen sind, obwohl die Anzahl beider unendlich ist — und daß umgekehrt ein indivisibile, d. h. ein Differential, kleiner sein kann als ein anderes. Man erkennt also, kurz gesagt, daß unendlich große und unendlich kleine quanta genau so arithmetischen Gesetzen unterworfen sind wie die endlichen[15]. Das ist natürlich ein großer Schritt über die aristotelische Philosophie hinaus, die nur ein infinitum in fieri kannte und für die ganz selbstverständlich alle infinita gleich waren. Aber wieder sind unsere Denker bei der Entdeckung des neuen modus sciendi stehengeblieben, ohne ihn zur Gewinnung neuer positiver Erkenntnisse anzuwenden, d. h. — wenn wir uns so ausdrücken dürfen —, sie haben die Differential- und Integralrechnung noch nicht erfunden. Obwohl hier und da bei gewissen Problemen die Einsicht auftaucht, daß etwa der Quotient zweier unendlicher Größen endlich ist und ebenso das Produkt aus Unendlich und unendlich Klein usw., ist es nicht zur Aufstellung von allgemeinen Regeln oder gar eines Kalküls gekommen[16]. Aber unsere Philosophen haben jedenfalls das Unendliche und unendlich Kleine grundsätzlich hereingezogen in den Bereich des mathematisch Erfaßbaren, und das ist sicher einer der Keime gewesen, die sich in der Folgezeit weiterentwickelt haben.

Am stärksten die Methode der künftigen großen Naturwissenschaft vorweggenommen hat ganz entschieden Thomas Bradwardine mit einer Entdeckung, die er in seinem 1328 veröffentlichen Tractatus proportionum bekanntmachte[17] und die mit unglaublicher Schnelligkeit und Einmütigkeit von allen Seiten anerkannt und akzeptiert wurde. Es ist die Entdeckung der mathematischen Funktion als Mittel der exakten Beschreibung von physikalischen Abhängigkeits-

[15] Was man allerdings noch nicht erkannt hat, obwohl diese Einsicht manchmal schon zum Greifen nahe lag, ist jener Unterschied zwischen unendlichen Mengen, den man später als Mächtigkeit bezeichnet hat: die Scholastiker sind überzeugt, daß die Reihe der ganzen Zahlen nach demselben infinitum geht wie die Anzahl der Punkte im Kontinuum oder, modern ausgedrückt, daß die Kontinuen abzählbare Mengen sind.

[16] Dagegen ist das 14. Jahrhundert schon zu einer Reihe von wichtigen Entdeckungen gelangt, die auf der Linie der späteren Mengenlehre liegen. Es sei nur das Äquivalenzprinzip genannt, das z. B. Albert von Sachsen schon ganz klar ausgesprochen hat, oder das Prinzip des später so genannten Dedekindschen Schnitts (vgl. Bd. I, Kap. 7).

[17] Näheres darüber Bd. I, Kap. 4, und Bd. IV, 373 ff.

beziehungen. Die konkrete Formel, die Bradwardine aufstellt und mit und an der er jene grundsätzliche Entdeckung macht, ist ihrer inhaltlichen Aussage nach allerdings völlig falsch, aber das nimmt dem Wert der Entdeckung als solcher nichts. Es handelte sich für ihn darum, die aristotelischen Grundgesetze der Dynamik in einer allgemein gültigen mathematischen Regel auszudrücken, ohne daß er die inhaltliche Richtigkeit dieser Prinzipien überhaupt zur Diskussion stellt; sein Ergebnis ist darum in materialer Beziehung notwendig falsch, aber in formaler völlig richtig. Wie alle seine Zeitgenossen hat Bradwardine mit seiner Kritik an Aristoteles haltgemacht vor dem Satz „omne quod movetur ..." und vor den Folgerungen, die er einschließt. Jede Bewegung entsteht aus dem Wirken einer vis motrix gegen einen Widerstand; wenn beide gleich sind (oder wenn der Widerstand überwiegt), kommt keine Bewegung zustande; nur wenn die Kraft den Widerstand zu überwinden vermag, bewegt sich der Körper, und zwar mit einer Geschwindigkeit, die abhängt von dem Maß, in dem die vis motrix der resistentia überlegen ist. Soweit gehen die Voraussetzungen, an denen nicht zu rütteln ist. Opinabel sind lediglich die mathematischen Beziehungen: die Überlegenheit oder der *excessus* der Kraft über den Widerstand kann entweder geometrisch oder arithmetisch aufgefaßt, d. h., er kann entweder als *proportio* (Quotient) ausgedrückt werden oder als Differenz; und weiterhin kann die Abhängigkeit der Geschwindigkeit von diesem Quotienten oder dieser Differenz verschiedene Gestalt haben. Für Aristoteles und Averroes war der *excessus* der vis motrix über die resistentia als Quotient zu denken und die Geschwindigkeit — vorausgesetzt, daß die Kraft größer ist als der Widerstand — proportional diesem Quotienten[18]. Für den Fall eines Gleichgewichts der Kräfte, d. h. für den Fall $p = r$, wenn p die vis motrix (potentia activa) und r die resistentia bedeutet, ist die Geschwindigkeit (v) gleich null. Das ist auch die herrschende Auffassung in der Hochscholastik, obwohl, wenigstens theoretisch, gelegentlich andere Möglichkeiten in Betracht gezogen wurden. Aber diese aristotelisch-averroistische Regel schließt eine Schwierigkeit ein: wenn die Geschwindigkeit proportional dem Quotienten aus Kraft und Widerstand gesetzt wird — $v = p/r$[19] —, dann müßte sich, wenn der Fall des Gleichgewichts $p = r$ eintritt, der Wert $v = 1$ ergeben, und nicht $v = 0$, wie die physikalischen Voraussetzungen forderten und wie es ja auch der Erfahrung entspricht. Bis in die zwanziger Jahre des 14. Jahrhunderts hinein hatte niemand hieran Anstoß genommen. Man hatte ohne wei-

[18] Aristoteles hatte noch Fall für Fall betrachtet und auch den Begriff der Geschwindigkeit in diesem Zusammenhang noch nicht eingeführt — er spricht von dem Weg, den ein mobile in einer gewissen Zeit zurücklegt usw.; erst Averroes gibt der Regel die Formulierung, die in der Hochscholastik die traditionelle wurde.

[19] Wir setzen zur Vereinfachung die Proportionalitätskonstante = 1.

teres die aristotelisch-averroistische Proportionalität akzeptiert und sich weiter keine Gedanken darüber gemacht, daß auf diese Weise der Übergang von der Ruhelage zur Bewegung mit einem ziemlichen Sprung erfolgen müßte; denn die Geschwindigkeit würde ja, wenn die Kraft auch nur um einen unmerklichen Betrag den Widerstand übersteigt, sofort einen Wert annehmen, der größer ist als eins. Andererseits besagte eines der Grundprinzipien der scholastischen Kosmologie, daß die Natur keine Sprünge macht und daß sich jede Veränderung kontinuierlich und — modern ausgedrückt — stetig vollzieht, unter Durchlaufung aller Zwischenstufen. Die Hochscholastik hatte diese Absurdität, die sich aus ihrer dynamischen Grundregel ergab, stillschweigend hingenommen; offenbar sah sie den aus $p = r$ folgenden Ruhezustand und den Bewegungsvorgang $(p > r)$ als zwei voneinander unabhängige Situationen an, die gesondert betrachtet werden können. An diesem Punkt nun setzt Bradwardine ein und stellt das Postulat auf, daß die Abhängigkeitsbeziehung zwischen der Geschwindigkeit einerseits, dem Quotienten aus Kraft und Widerstand andererseits für a l l e Werte des Quotienten — d. h. für alle Werte der unabhängigen Veränderlichen — die gleiche sein muß. Die aristotelische Annahme, daß diese Beziehung die einfache Proportionalität sei, ist darum falsch und muß durch eine andere ersetzt werden. Damit ist die Forderung gestellt, und zwar zum erstenmal in der Geschichte des physikalischen Denkens, Naturvorgänge, die sich stetig vollziehen, durch eine entsprechende mathematische Funktion zu beschreiben[20]. Die konkrete Regel, die Bradwardine dann schließlich herausrechnet, ist eine höchst komplizierte; in einer modernen Gleichung ausgedrückt, würde sie lauten: $n.\ v = (p/r)^n$, wo n ein beliebiger Parameter ist, oder in expliziter Form: $v = c.\ log.\ (p/r)$[21]. Damit ist in der Tat eine Formel gefunden, die der gestellten Forderung entspricht: die Geschwindigkeit ändert sich stetig mit der Änderung des Quotienten p/r, der Wert von v bleibt positiv, solange die Kraft größer ist als der Widerstand, und — was die Hauptsache ist — im Fall $p = r$ ergibt sich nicht mehr $v = 1$, sondern $v = 0$. Die Abhängigkeit der Geschwindigkeit von Kraft und Widerstand ist damit durch eine Funktion ausgedrückt, die tatsächlich für alle Werte gilt und der gegenüber es keine Ausnahmen gibt. Inhaltlich, als Ausdruck eines Naturgesetzes, ist die Bradwardinesche Formel natürlich, wie wir schon sagten, genauso

[20] Wenn Werner Heisenberg (Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre, Jahrbuch der Max-Planck-Gesellschaft 1958, 26) das eigentlich Wesentliche der Newtonschen Mechanik, auf dem der außerordentliche Einfluß seiner „Principia" auf das Denken der folgenden Jahrhunderte beruhte, in der Tatsache sieht, daß „zum erstenmal Naturerscheinungen in ihrem zeitlichen Ablauf mathematisch beschrieben werden konnten", so können wir das fast wörtlich auch auf Bradwardines Entdeckung anwenden.

[21] c ist eine beliebige Konstante.

falsch wie die physikalischen Voraussetzungen, von denen aus sie berechnet worden ist. Aber in formaler Beziehung stellt sie eine große und geradezu revolutionäre Leistung dar. Bradwardine ist sich dessen auch voll bewußt: Ignorantiae nebulis demonstrationum flatibus effugatis, superest ut lumine scientiae splendeat veritas: so kündigt er nach Darlegung und Ablehnung einiger anderer Lösungen seine neue Entdeckung an. Und man kann ohne Übertreibung sagen, daß das, was er mit ihr gefunden hat, dasselbe methodische Prinzip ist, das später das wichtigste und universalste Hilfsmittel der modernen Physik geworden ist.

Der Bedeutung der Entdeckung entsprach die Wirkung, die sie gehabt hat: die rasche und weite Ausbreitung, die sie findet, und die allgemeine Zustimmung, mit der sie angenommen wird. Offenbar war mit ihr ein Problem gelöst, das viele sich gestellt hatten, und eine Lücke ausgefüllt, die als solche empfunden worden war. Die Bradwardinesche Formel wurde schon bald nach Veröffentlichung seines Traktats von allen Seiten und auf allen Wissensgebieten angewandt, vor allem natürlich in der Calculationes-Literatur im engeren Sinn, die einen großen Teil ihrer Probleme geradezu auf diese neue Entdeckung ausrichtete; aber auch in der Philosophie und Theologie, insbesondere in den Aristoteles- und Sentenzenkommentaren, trifft man bis ins 16. Jahrhundert hinein in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder auf die Bradwardinesche Funktion, die allmählich ein geläufiges Mittel zur Beschreibung von Abhängigkeitsbeziehungen wird, in denen irgendwie — und die Möglichkeiten sind zahlreich — eine Größe von der *proportio*, oder dem Quotienten, zweier anderer abhängt, auch wenn inhaltlich kaum mehr eine Parallele zu dem Problem besteht, an dem und für das Bradwardine selbst seine Entdeckung gemacht hatte. Wieder ist es die Methode als solche, die vor allem gewirkt hat und die lebendig geblieben ist.

Das Festhalten an dem aristotelischen Prinzip „omne quod movetur ab aliquo movetur" hat nicht nur die Bradwardinesche Reform der Dynamik inhaltlich in falsche Bahnen gelenkt, es hat auch und vor allem eine neue Auffassung der Bewegung als solcher paralysiert, die einen wichtigen neuen Gesichtspunkt brachte und mit der, ohne jenes Hindernis, das Trägheitsgesetz hätte entdeckt werden können oder, genauer gesagt, aus der sich das Trägheitsgesetz als logische Konsequenz ergeben hätte, wenn nicht die Folgerung zugunsten jener aristotelischen Regel umgebogen worden wäre. Diese neue Deutung des motus localis — der nun auch zum erstenmal grundsätzlich geschieden wird von den andern „Bewegungen" der aristotelischen Philosophie, d. h. von den quantitativen und qualitativen Änderungen — kommt mit Buridan: in Ablehnung der traditionellen Auffassung und der Ockhams will er in der lokalen Bewegung einen selbständigen *fluxus*

sehen, der dem bewegten Körper als ein qualitätsartiges Akzidens inhäriert[22] und dessen genauere Beschreibung und Analyse ihn in gewissem Sinn als ein Analogon zum „Zustand" (status) erscheinen läßt, als den die klassische Physik die Bewegung ansieht. Aber Buridan hat nicht gewagt, eine an sich naheliegende Konsequenz aus dieser Wesensbestimmung des motus localis zu ziehen: Wenn die Bewegung ein selbständiges und „absolutes" Akzidens des bewegten Körpers ist, das in Analogie zu den Qualitäten zu denken ist und wie diese eine Intensität hat (die Geschwindigkeit) und intensio und remissio (Beschleunigung und Verlangsamung) erfahren kann, und das sogar genau wie die Sinnesqualitäten durch Gottes Allmacht ohne subiectum, d. h. ohne mobile, bestehen könnte — das alles hat Buridan vorausgesetzt —, so wäre es nur folgerichtig gewesen, wenn er wie für die Qualitäten auch für den motus localis angenommen hätte, daß er, einmal erzeugt, von seiner Ursache unabhängig ist und von selbst weiterbesteht, bis er von äußeren Kräften zerstört wird. Es wäre die Entdeckung des Inertialprinzips gewesen.

Tatsächlich hat ein anderer, etwas späterer Philosoph des 14. Jahrhunderts, der sich auch sonst über manche der traditionellen Hemmungen hinwegsetzte, diesen Schritt getan: Blasius von Parma[23], allerdings ohne den Gedanken zu vertiefen. Immerhin hat er ihn klar und deutlich ausgesprochen und kann damit durchaus als erster Entdecker des Trägheitsgesetzes angesehen werden[24].

Aber für Buridan schob sich vor diesen Schluß eben jenes aristotelische Prinzip „omne quod movetur ...", über das auch er nicht hinweggekommen ist und das ihm nicht nur den Weg zu dieser Entdeckung versperrt hat, sondern ihn überdies vor die Aufgabe stellte, das abso-

[22] Ockham steht, wie wir oben schon andeuteten, auf dem traditionellen Standpunkt, der die Bewegung mit der „forma fluens" gleichsetzt, d. h. mit den termini motus — also den motus localis im besonderen mit dem „ubi fluens" —, und zieht nur die letzten Konsequenzen aus ihm. Aber mit einem Bewegungsbegriff, in dem auch noch das letzte *fluere* unterdrückt ist und der im motus localis nur noch das mobile, die termini motus und die Tatsache festhält, daß das erstere sich nicht zugleich in zweien der letzteren befindet, konnte man kein naturphilosophisches System aufbauen, wie Buridan und seine Nachfolger es wollten. Den Oxfordern, deren Interesse mehr auf die rechnerisch-mathematische Seite der Probleme gerichtet war, genügte er, und sie haben an ihm festgehalten, während die Pariser Schule ihn durchweg ablehnt. An sich war die Auffassung der lokalen Bewegung, die Buridan an die Stelle der Ockhamschen setzt, auch nichts Neues: sie findet sich in aller Ausführlichkeit schon bei Avicenna, war aber dann als philosophische Theorie fast immer abgelehnt worden. Dagegen entsprach sie der *opinio communis omnibus*, als die sie auch Ockham erwähnt, d. h. der Ansicht des *vulgus*, des Manns von der Straße. Erst Buridan macht — oder, richtiger gesagt: macht wieder — einen wissenschaftlichen Begriff aus ihr, der zu einer der Grundlagen seiner neuen Physik wird.

[23] Vgl. Bd. I, 19 ff., und Bd. V, 140 ff.

[24] Wenn man nicht als einen allerersten Entdecker Petrus Johannis Olivi ansehen will, der von ganz anderer Seite her zu einem prinzipiell ähnlichen Resultat gekommen ist (siehe unsern in Anm. 7 zitierten Aufsatz, ferner Bd. IV, 355 ff., und Bd. V, Kap. 6).

lute Akzidens, als das er die Bewegung definiert hat, in Beziehung zu einem motor zu setzen derart, daß jeder Momentanzustand ausschließlich abhängt von der ihn verursachenden vis motrix und in keiner Weise von dem unmittelbar vorausgehenden Zustand. Es ist das eine Vorstellung, für die wir in der modernen Physik ein ungefähres Analogon in der Erklärung der elektrischen Wirkungen haben, etwa, um ein triviales Beispiel zu wählen, im Vorgang der elektrischen Beleuchtung: In jedem Moment hängt die erzeugte Helligkeit unmittelbar ab vom elektrischen Strom, ihre Intensität folgt der der verursachenden „Kraft", und sie erlischt im selben Moment, in dem die Kraft aufhört zu wirken, d. h. in dem der Strom ausgeschaltet wird. Und es ist nicht so, daß das erzeugte Licht sich von selbst erhält und nur durch äußere Ursachen zerstört wird, sondern es kann nur bestehen, solange die Ursache besteht. Daß Buridan sich die Bewegung tatsächlich in dieser Weise vorstellt, hat er selber in aller Klarheit dargelegt, und zwar bei der Erörterung der Frage, wie die intensio und remissio des motus localis, d. h. wie Beschleunigung und Verlangsamung zu erklären sind. Die Scholastik hatte eine ganze Reihe von Theorien aufgestellt, die die intensive Änderung der Qualitäten ontologisch deuten sollten, und unter denen die Additions- und die Sukzessionstheorie die wichtigsten sind: die erstere nimmt an, daß eine intensive Steigerung durch Addition neuer Grade zu den schon vorhandenen erfolgt, die letztere, daß die Intensitäten sich ablösen, d. h. daß bei einem Intensionsprozeß — und das Entsprechende gilt natürlich immer für die remissio — in jedem Augenblick die jeweilige Intensität zerstört und im nächsten Augenblick eine stärkere (oder schwächere) völlig neu erzeugt wird. Es wird also eine Sukzession der Formen angenommen derart, daß der jeweilige Momentanzustand nicht aus dem vorhergehenden entsteht, sondern nur auf ihn folgt und ihn ablöst. Buridans Stellungnahme ist nun sehr bezeichnend. Für die permanenten Qualitäten vertritt er die Additionstheorie: wenn etwa eine Wärme eine intensio erfährt, dann bleibt nach seiner Ansicht in jedem Moment der Wärmegrad des vorhergehenden Augenblicks erhalten, und es kommen neue Wärmegrade dazu, die sich zum ersten addieren und mit ihm verschmelzen. Aber für den motus localis entscheidet er sich für die Sukzessionstheorie: die einzelnen Momentangeschwindigkeiten folgen nur aufeinander, aber nicht auseinander. Es besteht keine direkte Kontinuität zwischen den verschiedenen Momentanzuständen eines motus localis, sondern nur die Abhängigkeit der jeweiligen Momentangeschwindigkeit von ihrer Ursache, d. h. von der vis motrix, und die Kontinuität des Gesamtvorgangs beruht lediglich auf dem kontinuierlichen Sein dieser Kraft, die natürlich ihrerseits eine permanente Qualität ist. Auf diese Weise war die Auffassung der Bewegung als selbständiges Akzidens in Einklang gebracht mit dem Satz „omne quod

movetur ...", es war aber auch eine neue, zukunftsreiche Betrachtungsweise in die traditionellen Bahnen zurückgelenkt[25].

An sich hat ja das Prinzip, daß jede Bewegung eine bewegende Kraft voraussetzt, für die Entstehung der klassischen Physik und für die Aufstellung des Trägheitsprinzips kein Hindernis bedeutet: viele der Philosophen und Physiker des 17. Jahrhunderts — alle, so können wir wohl sagen, die nicht Cartesianer waren — haben grundsätzlich die Bewegung als Folge und nicht als Ursache von Kräften aufgefaßt und haben alle Bewegungen in letzter Analyse zurückgeführt auf die *vires insitae* oder die *impetus*, die bei der Erschaffung der Welt den letzten Körperpartikelchen mitgeteilt worden sind und aus denen zunächst die Atombewegungen und weiterhin alle andern motus locales folgen. Aber wenn man glaubt, daraus schließen zu können, daß die Impetustheorie Buridans doch irgendwie schon eine erste Ahnung des Trägheitsprinzips enthalten muß[26], so ist dabei der wesentliche Punkt übersehen worden, der den entscheidenden Unterschied ausmacht; man kann ihn in scholastischer Terminologie so formulieren: Das 17. Jahrhundert führt die motus separati letzten Endes auf vires infatigabiles zurück, auf universell-kosmische, unzerstörbare, unerschöpfliche und unvergängliche Kräfte, während Buridan für jede einzelne derartige Bewegung einen endlichen, beschränkten, vergänglichen Impetus annimmt, der als partikuläre, ad hoc dem proiectum mitgeteilte Ursache die Bewegung hervorruft und der — das ist die Hauptsache — eine vis fatigabilis ist, die sich verbraucht, indem sie ihr mobile bewegt. Buridan hätte, wie wir eben gesehen haben, von seinem neuen Bewegungsbegriff aus zu einer Formulierung des Erhaltungsprinzips kommen können, die etwa der cartesischen entsprochen hätte, wenn er in konsequenter Weise im motus localis einen Zustand des motum gesehen hätte, der sich wie eine permanente Qualität von selber erhält. Aber eben diesen Schritt hat er nicht getan und konnte ihn von seinem Standpunkt aus nicht tun. Grundsätzlich ebensogut hätte Buridan von seiner Impetustheorie aus zu einer Entdeckung des Trägheitsprinzips gelangen können, das etwa dem eines Galilei, Leibniz, Newton entsprochen hätte: wenn er nämlich den irdischen, von Menschenhand dem proiectum mitgeteilten Impetus als eine vis infatigabilis aufgefaßt hätte in derselben Art, wie er sich die Impetus denkt, die Gott bei Erschaffung der Welt den Himmelskörpern mitgeteilt hat. Es wäre diesmal nicht die Bewegung als solche gewesen, die als selbständiger Zustand ohne Einwirkung von außen weitergedauert hätte, sondern ein unvergänglicher und unzerstörbarer Impetus hätte in unbegrenzter Dauer eine gleichförmige Bewegung erzeugt. Aber auch diesen

[25] Näheres in Bd. V, Kap. 3.
[26] J. Abelé, a. a. O. (siehe Anm. 5).

Schritt hat Buridan nicht getan und konnte ihn nicht tun. Für die motus caelestes hat er die entsprechende Annahme gemacht und hat für sie in der Tat ein genaues Analogon zum Trägheitsprinzip der klassischen Physik postuliert[27], aber nur für sie und nicht für die irdischen Bewegungen. Denn die die Himmel bewegenden Impetus wirken als organa et instrumenta des ersten Bewegers und sind darum vires infatigabiles, d. h. sie wirken aus einer unendlichen Energiefülle heraus und setzen sie in unendlicher Dauer in Bewegung um, während der irdische Impetus in jedem Fall eine endliche Energiemenge repräsentiert, die nur so lange wirkt, bis sie verbraucht ist. Durch diesen Unterschied von vires fatigabiles und infatigabiles ist der ganze Abstand bedingt, der Buridans (irdischen) Impetus von den vires insitae trennt, aus denen das 17. Jahrhundert die Bewegung der letzten Körperpartikel herleitete.

Das Lehrstück von der fatigabilitas der Kräfte, das bisher wenig beachtet worden ist, das aber tatsächlich eine ziemliche Rolle in der scholastischen Mechanik gespielt hat, schließt eine wichtige Erkenntnis grundsätzlicher Art ein[28]. Der Begriff der vis motrix, d. h. der besonders gearteten aktiven Qualität, deren Wirken nicht wie das anderer virtutes darin besteht, daß sie sich ihr passum assimiliert, sondern daß sie es bewegt, ist einer der dunkelsten in der scholastischen Naturphilosophie und hat eigentlich niemals eine wirklich systematische Deutung gefunden. Das „aliquid" in dem Satz „omne quod movetur ab aliquo movetur" ist für den Aristotelismus zunächst einfach eine animalische Kraft mit all den mathematisch nicht faßbaren Momenten, die sie einschließt. Und das bleibt im Grund auch in der neuen Physik des 14. Jahrhunderts so. Sortes kann mit seiner virtus motiva entweder direkt ein mit ihm in Kontakt stehendes mobile bewegen, oder er kann einem proiectum separatum einen Impetus, einen Ableger seiner eigenen vis motiva, mitteilen. Sehen wir für den Moment von dieser zweiten Möglichkeit ab. Im normalen Fall des motus coniunctus verbraucht Sortes seine Kraft, sie „ermüdet" — fatigatur — und erlischt nach einiger Zeit; aber sie wird regeneriert, wenn Sortes sich ausruht usw. Das Phänomen der fatigatio hat dann die Denker des 14. Jahrhunderts dazu geführt, zwei Komponenten in den vires motrices zu unterscheiden, und wenn auch diese Unterscheidung zunächst noch etwas unklar ist und sich gelegentlich auch in Widersprüche verwickelt, so haben sie damit doch zweifellos etwas Richtiges und Wichtiges erkannt: sie haben, kurz gesagt, den Unterschied von Energie und Kraft entdeckt, haben gesehen, daß sich beim Prozeß des Bewegens etwas im Beweger gewissermaßen materialiter verbraucht, während

[27] Vgl. den in Anm. 7 zitierten Aufsatz und Bd. V, 370 ff.
[28] Zu den Einzelheiten siehe Bd. IV, Kap. 4; vgl. auch Bd. V, Kap. 4.

ein anderes mehr formales Moment diesen Verbrauch, oder diesen Umsatz von Energie in Bewegung, verursacht und regelt. Von hier aus ergibt sich dann die Scheidung in vires fatigabiles und infatigabiles, d. h. in Bewegungspotenzen, die — wenn wir so sagen dürfen — über eine endliche oder eine unendliche Energiemenge verfügen und die dementsprechend nur für eine beschränkte Zeit oder in unendlicher Dauer bewegen können. Zu den ersteren gehören alle animalischen Bewegungskräfte und alle Impetus, die von ihnen herrühren, die letzteren sind die Himmelsbeweger (und wiederum die Impetus, die von ihnen herrühren, nämlich gravitas und levitas — aber das soll uns hier nicht interessieren).

Die Unterscheidung einer Energie- und einer Kraftkomponente im traditionellen Begriff der virtus motiva bedeutet gegenüber dem Aristotelismus einen völlig neuen Gesichtspunkt, von dem aus es zu weiteren Präzisierungen und vielleicht auch zu neuen Erkenntnissen hätte kommen können. Aber wieder haben die Denker des 14. Jahrhunderts diese Möglichkeiten nicht verfolgt und haben hier wie in ihrer Wesensbestimmung der Bewegung und ihrer Impetustheorie nur die Wege gezeigt, die zu einer neuen scientia hätten führen können, ohne sie selbst zu gehen oder mindestens ohne sie zu Ende zu gehen.

In den Gebieten, aus denen wir bisher unsere Beispiele genommen haben — mathematische Beschreibung der Naturvorgänge und mechanische Grundlegung —, haben die „Ergebnisse", zu denen die Philosophen des 14. Jahrhunderts gelangt sind, alle einen etwas relativen Charakter, da die neuen Ansätze immer wieder vor denselben traditionellen Überzeugungen zum Stillstand kommen, die die Spätscholastik noch nicht zu überwinden vermochte. Aber es gibt auch Problemzusammenhänge, in denen diese Schranken keine Rolle spielen, und in ihnen lassen sich nun in der Tat eine Reihe von unbedingt „richtigen" Resultaten feststellen. So hat sich insbesondere eine philosophische Neubesinnung über Kausalität und Kausalprinzip, Notwendigkeit und Kontingenz, Finalität und Naturgesetz vollzogen, die zu ganz überraschenden und fast modern wirkenden Erkenntnissen geführt hat.

Das Prinzip, daß jede Ursache, die mit einem geeigneten passum in hinreichenden Kontakt gebracht wird, mit Notwendigkeit wirkt und daß umgekehrt jeder Effekt von einer transeunt-kausal wirkenden Ursache — die nicht unbedingt die causa immediata sein muß, sondern unter Umständen erst hinter einem langen Kausalnexus steht, aber immer vorhanden ist — gleichfalls mit Notwendigkeit hervorgebracht worden ist, war schon ein alter Grundsatz, der im allgemeinen in der besonders präzisen Formulierung zitiert wurde, die ihm Avicenna gegeben hatte. Aber neben und vor d i e s e necessitas hatte sich in der Hochscholastik eine andere geschoben, mit dem Erfolg, daß die Be-

griffe in eine ziemliche Verwirrung gerieten, aus der dann erst die Philosophen des 14. Jahrhunderts einen Ausweg gefunden haben. Es ist die aristotelische necessitas des „ut semper", der sich die contingentia des „ut frequenter" und der Zufall („ut raro") zur Seite stellen, die diese Unklarheit zur Folge gehabt hat. Eine Ursache wirkt mit *dieser* Notwendigkeit dann und nur dann, wenn die Wirkung immer eintritt, wie z. B. das tägliche Aufgehen der Sonne; sie wirkt dagegen mit bloßer Kontingenz, wenn sie ihren Effekt in den meisten Fällen, aber nicht immer hervorbringt, und schließlich liegt ein Zufall vor, wenn die Wirkung sich nur in einer Minderzahl von Fällen beobachten läßt. Ein beliebtes Beispiel für ein „ut frequenter" ist der Mensch, der mit fünf Fingern geboren wird, während sechs Finger ein „ut raro" darstellen. Die fünf Finger sind also kein Effekt, der „ut semper", mit wirklicher, absoluter „Notwendigkeit" eintritt, obwohl auf der andern Seite als selbstverständlich angenommen wird, daß sie von ihrer Ursache mit der Naturnotwendigkeit des avicennistischen Prinzips hervorgebracht worden sind. Für den modernen Leser der einschlägigen Texte sind diese Begriffe der necessitas und contingentia im Sinn des ut semper und ut frequenter leicht zu charakterisieren und ontologisch einzuordnen: es handelt sich hier offensichtlich nicht um die Notwendigkeit oder Kontingenz, mit der die causa efficiens als solche wirkt, sondern um die Wahrscheinlichkeit, mit der das Eintreten des Effekts erwartet werden kann. Das ut semper entspricht einer Wahrscheinlichkeit von hundert Prozent, das ut frequenter einer von mehr als fünfzig und das ut raro schließlich einer, die unter fünfzig Prozent bleibt. Diese necessitas ist also, modern ausgedrückt, einfach die statistische Notwendigkeit, während die andere, die im Kausalprinzip für das Wirken der Ursache als solches postuliert wird, eine dynamische ist. Die Situation hatte sich dadurch kompliziert, daß die statistische Notwendigkeit gleichfalls auf die Ursachen zurückbezogen wurde und daß man infolgedessen nach den Besonderheiten der causae efficientes fragte, die mit dieser Notwendigkeit wirken, im Gegensatz zu den andern, die nur als kontingent anzusehen sind. Da es nun aber „kontingente" Ursachen auch in anderem, metaphysischen Sinn gibt, nämlich die freien Willensentscheidungen, deren Kontingenz natürlich mit der des ut frequenter nichts zu tun hat, so hatte sich tatsächlich ein beträchtliches Durcheinander ergeben, und es ist wirklich ein nicht zu unterschätzendes Verdienst der Denker des 14. Jahrhunderts, daß sie hier Klarheit geschaffen haben. Wir können nicht auf die Einzelheiten eingehen[29]; das Ergebnis ist, kurz gesagt, daß die universale Gültigkeit des Kausalprinzips bedingungs- und ausnahmslos postuliert wird: jede Ursache wirkt mit absoluter Notwendigkeit; und umgekehrt ist

[29] Siehe Bd. I, Kap. 8.

diese Notwendigkeit die einzige, die als solche bezeichnet werden kann. Auch Vorgänge, die nur ut frequenter eintreten, folgen mit dieser necessitas absoluta aus ihrer Ursache; denn — und das ist nun die grundsätzlich wichtige Erkenntnis — wenn ein agens in seinem Wirken teilweise verhindert wird oder wenn seine Wirkungen von andern durchkreuzt werden, so ist die Gesamtheit der positiven und negativen Ursachen, zusammengenommen, als die causa efficiens des hervorgebrachten Effekts anzusehen, der seinerseits natürlich aus der so verstandenen Ursache wirklich mit absoluter Notwendigkeit folgt. Für die Naturphilosophen des 14. Jahrhunderts hat es keinen Sinn mehr, von „causae impedibiles" zu sprechen und ihnen nur ein kontingentes Wirken zuzuschreiben, wie es in der Hochscholastik üblich war; denn die impedimenta sind genauso Teilursachen wie das partiell verhinderte agens principale. In erster Linie ist das alles eine Klärung der Terminologie, mehr als eine metaphysische Umwertung der Begriffe Notwendigkeit und Kontingenz, aber diese Klärung bedeutet zugleich die Aufstellung eines methodischen Leitprinzips, das der ganzen Kosmologie Buridans und seiner näheren und weiteren Schüler ihr Gepräge gegeben hat.

Etwa gleichzeitig mit den Reflexionen über Notwendigkeit und Kontingenz, aber unabhängig von ihnen, d. h. in andern Problemzusammenhängen, sind dieselben Denker zu der Forderung einer wichtigen methodischen Abstraktion gekommen, die ganz auf der gleichen Linie liegt. Es handelt sich um die Ausschaltung der Finalursachen aus dem physikalischen Weltbild. Nicht etwa, daß Buridan und seine Nachfolger die Aktion von causae finales im Weltgeschehen hätten leugnen wollen: dieser Gedanke lag ihnen völlig fern. Aber sie kommen zu der Einsicht, daß — modern ausgedrückt — die Physik von ihnen abstrahieren kann und daß es aus methodologischen Gründen zweckmäßig ist, das zu tun. Es war ein Grundprinzip, das schon Aristoteles aufgestellt hatte und das immer wieder auch in der Hochscholastik unterstrichen worden war, daß jede causa finalis eine korrespondierende causa efficiens fordert oder voraussetzt: eine Zweckursache wirkt niemals direkt, a fronte, sondern immer nur in indirekter Weise, mittels einer a tergo wirkenden causa efficiens. In dieser Beziehung haben die Naturphilosophen des 14. Jahrhunderts nichts Neues entdeckt und auch nichts über Bord geworfen. Aber wieder haben sie eine Klärung der etwas verworrenen Begriffe herbeigeführt, die für die weitere Naturerkenntnis bedeutsam werden sollte. Soviel wir sehen, war es Buridan, der den entscheidenden Schritt tat und der erkannte, daß zur Erklärung der Naturvorgänge das Kausalprinzip ausreicht und daß von den den jeweiligen causae efficientes entsprechenden causae finales abgesehen werden kann; denn — das ist der springende Punkt — gegebene Ursachen wirken unter denselben Um-

ständen immer in derselben Weise, und diese Wirkweisen ihrerseits folgen bestimmten unveränderlichen Regeln. Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß jeder in der Natur vorliegende Kausalnexus in seinem Ablauf in eindeutiger Weise vom Ausgangspunkt her bestimmt ist und daß die Beziehung auf ein finis und die Erklärung von einem Ziel oder Zweck aus überflüssig wird. Mit andern Worten: Buridan setzt an die Stelle der Finalursache das Naturgesetz als physikalisches Erklärungsprinzip[30].

Mit dieser Einsicht ist eine weitere, nicht minder wichtige verbunden, nämlich die Anerkennung der Induktion als wissenschaftliche Erkenntnismethode. Auch das ist ein bedeutsamer Schritt über die Hochscholastik hinaus. Daß Aristoteles zu gewissen *principia* seines kosmologischen Systems letzten Endes nur auf induktivem Weg gekommen war, wußten allerdings schon Albertus Magnus und Roger Bacon; aber erst im 14. Jahrhundert wird an die Seite und manchmal auch an die Stelle der aristotelischen Induktion die eigene, selbständig durchgeführte gestellt und derselbe Gültigkeitsanspruch für sie und damit für die Methode als solche erhoben.

Die Situation hatte sich mit Nicolaus von Autrecourt zugespitzt[31], der als erkennbar nur gelten lassen wollte, was durch das Prinzip des Widerspruchs gesichert ist, d. h. nur, was absolut evident ist, in dem Sinn, das sein kontradiktorisches Gegenteil einen Widerspruch einschließt. Damit wurde insbesondere allen Aussagen über Substanzen einerseits, Kausalbeziehungen andererseits der objektive Erkenntnisgehalt abgesprochen. Ob Autrecourt den Positivismus der reinen Erfahrung im Stile Humes, der sich daraus ergibt — „sum certus evidenter de obiectis quinque sensuum et de actibus meis" —, wirklich vertreten wollte oder ob er auch hier, ähnlich wie in andern Zusammenhängen, lediglich die Absicht hatte, gegen alle und gegen alles zu polemisieren, ist schwer zu sagen; sicher ist jedenfalls, daß Buridan diese Einstellung als Angriff gegen die Methode auffaßte, mit der er selbst, wenigstens grundsätzlich, die Naturphilosophie aufbauen wollte und dementsprechend reagierte. Denn in seiner Auseinandersetzung mit Autrecourt geht es ihm nicht etwa darum, gegen diesen zu beweisen, daß Substanzen und Kausalbeziehungen mit voller Evidenz erkannt werden können — in diesem Punkt hat er ihm zweifellos sogar recht gegeben —, sondern er wendet sich gegen das methodologische Postulat Autrecourts, daß das einzige Evidenzkriterium das Prinzip des Widerspruchs sei, und gegen seine These „quod certitudo evidentiae non habet gradus". Die wissenschaftliche Gewißheit hat für

[30] Siehe zu dieser Entwicklung Bd. IV, Kap. 5.

[31] Zu Buridans Auffassung der Induktion und seiner Polemik gegen Autrecourt siehe Bd. IV, 384 ff.

Buridan sehr wohl ihre Gradabstufungen[32], und es wäre nach seiner Ansicht sinnlos, eine mathematische Exaktheit etwa auch in den scientiae naturales et morales fordern zu wollen. In diesen Wissenschaften genügt eine hinreichend gesicherte Erfahrung, und das heißt: es genügt die induktive Methode, die „inductio in multis singularibus, per quam intellectus non videns instantiam nec rationem instandi cogitur ex eius naturali inclinatione ad veritatem concedere propositionem universalem“[33].

Und zwar ist die „inductio experimentalis“ gemeint, wie Buridan ausdrücklich unterstreicht. Was er darunter versteht, ist nicht nur eine Induktion, die von der Beobachtung des täglichen Lebens ausgeht, sondern er denkt auch an regelrechte Experimente. Das wird an einigen Beispielen erläutert, die implicite zugleich eine weitere Forderung stellen, nämlich die, nicht einfach die aristotelischen und die sonst von der Tradition überlieferten „experientiae“ wiederzugeben und sich auf sie zu stützen, sondern eigene Beobachtungen zu machen und eigene Experimente anzustellen, um von ihnen aus auf induktivem Weg zu hinreichend gesicherten und in wissenschaftlichem Sinn „evidenten“ Erkenntnissen zu gelangen.

Damit ist ein methodisches Prinzip ausgesprochen, das schon beinahe das Programm der modernen Naturwissenschaft vorwegnimmt. Freilich bleibt es auch in diesem Fall im wesentlichen bei einer Entdeckung der Methode als solcher, ohne daß es — von der einen oder andern Ausnahme abgesehen — zu einer wirklichen Anwendung kommt. Immer wieder genügt den Philosophen des 14. Jahrhunderts die Erkenntnis des modus sciendi, und die scientia selbst wird nicht gesucht.

Die Folge — oder vielleicht auch der Grund — dieser Einstellung ist eine eigenartige Lücke in der „neuen Physik“ des 14. Jahrhunderts: es wurde noch nicht gemessen. Nicht nur haben unsere Philosophen darauf verzichtet, Mittel und Wege für indirekte Messungen auch nur in den einfachsten Fällen zu suchen; sie haben auch da, wo es ihnen ohne weiteres möglich gewesen wäre, keine Messungen ausgeführt: ihre Experimente und Induktionen begnügen sich mit ungefähren quantitativen Feststellungen, und ihre Calculationes rechnen entweder mit willkürlichen, a priori festgesetzten Größen oder bleiben in der abstrakten Sphäre des Literalkalküls. Dieser Haltung gegenüber kann man sich natürlich fragen, ob sie aus einem Nicht-wollen oder einem

[32] Aus dieser Überzeugung erklärt sich dann auch, in einem andern Zusammenhang, seine Einstellung und die seiner Schüler zum Problem der duplex veritas: der höchsten und unwiderleglichen Evidenz, die garantiert ist durch göttliche Offenbarung, steht in der „philosophischen Wahrheit“ eine letzten Endes auf induktivem Weg gewonnene und darum immer nur relative Gewißheit gegenüber, die mehr den Charakter einer probabilitas als den einer veritas hat (vgl. Bd. IV, Kap. 1).

[33] Et qui — so geht die Stelle weiter, mit einer deutlichen Spitze gegen Autrecourt — non vult tales declarationes concedere in scientia naturali et morali, non est dignus habere in eis magnam partem.

Nicht-können fließt: ob der bewußte Verzicht auf eine wirklich exakte Naturwissenschaft und das Sich-begnügen mit der rein philosophischen Reflexion über die Methoden der Grund ist, warum man jedes Messen unterläßt, oder ob umgekehrt die Unfähigkeit, exakte quantitative Feststellungen zu machen, jene Haltung zur Folge hat. Wir glauben, daß das erstere der Fall ist; denn die scholastischen Philosophen haben nicht nur praktisch keine Messungen durchgeführt und keine Theorie des Messens aufgestellt, sie haben darüber hinaus aus prinzipiellen Überlegungen ein wirklich exaktes Messen für unmöglich erklärt[34]. Der Grund für diese Entscheidung ist in letzter Analyse weltanschaulicher Natur. Unsere Denker waren, wie wir schon sagten, davon überzeugt, daß alles in der Welt, selbst die abstraktesten „intensiven" Größen, seine ganz bestimmten, quantitativ ausdrückbaren Maße hat: omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. Aber dieses selbe Prinzip, das jede noch so weitgehende calculatio rechtfertigt, verbietet das Messen: Für Gott ist die ganze Welt in allen ihren Einzelheiten gezählt und gemessen, aber nicht für den Menschen; ihm ist nicht die Möglichkeit gegeben, diese Maße exakt zu erkennen und sozusagen nachzuprüfen. Das gilt nicht nur für die intensiven Größen, die ja in der Tat, so wie die Scholastik sie aufgefaßt hat, nicht meßbar sind, es gilt auch für die einfachste Form der Messung, die Bestimmung von Längenmaßen. Tatsächlich sind die scholastischen Philosophen auch hier auf eine reale Schwierigkeit gestoßen; denn es gibt ja zur Erfassung und Vergleichung von ausgedehnten Größen keine natürliche Maßeinheit. Daß man andererseits im praktischen Leben schon durchaus mit konventionellen *mensurae* gearbeitet und sich mit der damit erreichbaren mehr oder weniger großen Exaktheit begnügt hat, ist für diese grundsätzlichen Erwägungen natürlich bedeutungslos. Es entspricht ganz der geistigen Einstellung der spätscholastischen Naturphilosophie, daß sie es ablehnte, theoretisch als Ausgangspunkt einer Erkenntnismethode willkürliche und approximative Festsetzungen anzuerkennen, oder daß sie umgekehrt von einer Methode, die nur auf solchen Grundlagen aufbauen kann, nichts wissen wollte.

Der letzte Schritt, der von der rein philosophischen Naturbetrachtung zur exakten Naturwissenschaft geführt hätte, wurde darum nicht getan. Aber in dem Rahmen, auf den sie sich beschränkten, d. h. in der Reflexion über die Grundlagen und die Methoden der Naturerkenntnis, sind die Philosophen des 14. Jahrhunderts — so kann man ohne Übertreibung sagen — zu beachtlichen Ergebnissen gekommen, und zu Ergebnissen, die, wie uns scheint, sehr viel bedeutsamer sind als die vereinzelten, von Fall zu Fall mehr oder weniger diskutierbaren Vorwegnahmen konkreter physikalischer Erkenntnisse.

[34] Siehe dazu Bd. IV, 397 ff., und Bd. V, 24 f.

Physische Notwendigkeit und physische Gewißheit

Von Wolfgang Büchel S. J.

In einer Studie „Zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit" hat vor kurzem *J. de Vries* in dieser Zeitschrift in dankenswerter Weise einen Überblick über die Lösungen gegeben, die die neuere, vor allem die neuscholastische Philosophie für das Problem der erkenntnistheoretischen Begründung des naturwissenschaftlichen Induktionsverfahrens in Vorschlag bringt[1]; de Vries betont dabei sehr mit Recht, daß es gar nicht nur um das Induktionsverfahren geht, sondern daß auch die natürliche Gewißheit von der Existenz einer realen Außenwelt, ja sogar die Erinnerungsgewißheit von der gleichen erkenntnistheoretischen Problematik betroffen wird. Bei der Dringlichkeit, die diesem Fragenkreis demnach zukommt, ist es wohl nicht unangebracht, im vorliegenden nochmals darauf zurückzukommen. Wir möchten uns im wesentlichen dem von de Vries ausgearbeiteten Lösungsansatz anschließen und drei Begriffe näher analysieren, denen bei de Vries eine entscheidende Bedeutung zukommt: den Begriff der Irrtumsgefahr, den des „Hinweises" auf eine hypothetische Annahme und den Begriff der „vernunftgemäßen" Zustimmung zu einer nicht absolut gewissen Erkenntnis. Es wird sich dabei als förderlich erweisen, vorab den genaueren Sinn der bekannten Unterscheidung zwischen einer „causa per se" und einer „causa per accidens" herauszuarbeiten, woraus sich auch einige Bemerkungen zur Ontologie des anorganischen Naturwirkens ergeben.

1. „causa per se" und „causa per accidens"

Mit der bekannten Unterscheidung zwischen einer „causa per se" und einer „causa per accidens" verbindet sich eine eigentümliche Problematik, wenn man diese Unterscheidung auf den anorganischen Bereich anwendet, für den sie doch auch gelten soll. Wenn man sagt, daß eine Ursache A „per se" den Effekt a und nur „per accidens" den Effekt b hervorbringe, so ist damit ungefähr gemeint: A ist durch seine eigene Natur, vorgängig zu und unabhängig von äußeren Bedingungen und Einflüssen, auf das Hervorbringen von a hingeordnet; infolgedessen bringt A im allgemeinen auch tatsächlich den Effekt a hervor, und nur wenn ganz besondere Umstände zusammentreffen, bringt A auf Grund dieser besonderen äußeren Konstellation und nicht auf Grund seiner eigenen inneren Hinordnung den Effekt b hervor.

[1] Schol 34 (1959) 481—502.

Diese Konzeption der causa per se hat ihren Ursprung wohl im Bereich des Organischen, wo man es ja geradezu mit Händen greifen kann, wie sich das Selbstentfaltungsstreben des Organismus gegen die oft widrigen äußeren Umstände durchsetzt. Bei der Übertragung auf den anorganischen Bereich ergibt sich jedoch eine eigenartige Problematik. Die Hinordnung der anorganischen Substanzen auf ihr naturgemäßes Wirken findet ihren konkreten Ausdruck in den physikalischen Naturgesetzen. (Die chemischen Gesetzlichkeiten lassen sich auf die Gesetze der Atomphysik zurückführen.) Wenn also die anorganischen Substanzen durch ihre eigene Natur, vorgängig zu und unabhängig von äußeren Umständen und Bedingungen, auf gewisse Wirkungen hingeordnet wären, müßte dies in den physikalischen Naturgesetzen irgendwie zum Ausdruck kommen. Tatsächlich scheint es ja auch so zu sein; z. B. scheinen alle (Makro-)Körper auf den Ausgleich etwa bestehender Temperaturunterschiede hingeordnet zu sein; denn dieser Temperaturausgleich findet immer und überall statt, unter allen Umständen und Bedingungen.

Sobald man jedoch das anorganische Geschehen nicht in dieser „summarischen" makroskopischen Weise betrachtet, sondern die vor allem durch die Mikrophysik zugänglich gemachten detaillierteren Züge des „individuellen" Wirkens ins Auge faßt, ändert sich das Bild wesentlich. Die klassische wie die Quantenphysik führt dann nämlich zu dem gleichen Ergebnis: Es gibt keine Wirkungen bzw. Endzustände physikalischer Prozesse, auf die ein individuelles anorganisches Wirkendes unabhängig von und vorgängig zu dem Anfangszustand des betreffenden Prozesses hingeordnet wäre[2]. Vielmehr hängt der Endzustand (in dem Maße, in dem er überhaupt physikalisch festgelegt ist) in gesetzmäßiger Weise von den Bedingungen und Umständen des Anfangszustandes ab, und die physikalischen Naturgesetze weisen (soweit sie sich überhaupt auf Zustandsänderungen beziehen) stets die gleiche Form auf: Sie beschreiben, wie die Richtung und Geschwindigkeit der jeweiligen Zustandsänderung durch die Art und Beschaffenheit des gerade vorliegenden Zustands bestimmt ist[3]. Wenn wir von diesem Tatbestand aus eine Aussage über die Hinordnung der anorganischen Sub-

[2] Man kann z. B. nicht sagen, Elektronen und Atomkerne (bzw. die vollständigen Atome) seien naturhaft darauf hingeordnet, sich zu vollständigen Atomen (bzw. zu Molekülen) miteinander zu verbinden. Denn diese Verbindung geschieht nur bei relativ niedrigen Temperaturen bzw. hohen Drücken; bei hohen Temperaturen und niedrigen Drücken kommt es umgekehrt zum Zerfall der Moleküle und Atome, und dieser Zerfall ist nicht etwa gewaltsam „erzwungen", sondern er erfolgt auf Grund der gleichen Naturgesetze, also auf Grund der gleichen naturhaften Hinordnung, welche bei niedrigen Temperaturen und hohen Drücken zur Atom- bzw. Molekülbildung führen.

[3] Für eine genauere Beschreibung des anorganischen Wirkens vgl. W. Büchel, Quantenphysik und naturphilosophischer Substanzbegriff: Schol 33 (1958) 161—185, hier 174 ff.

stanz auf ihr naturgemäßes Wirken machen wollen, dann müssen wir sagen: Die anorganischen Substanzen besitzen keine innere Hinordnung auf ein vorgegebenes Endziel, das sie bei ihrem Wirken „per se" erreichen und gelegentlich „per accidens" verfehlen. Die anorganischen Substanzen sind vielmehr wesentlich darauf hingeordnet, aus ihrem jeweiligen Zustand in einer durch diesen Zustand und durch die Natur der betreffenden Substanz festgelegten Weise in einen anderen Zustand (und aus diesem in immer wieder neue Zustände) überzugehen. *Alles,* was im Anorganischen geschieht, geschieht auf Grund *dieser* naturhaften Hinordnung und in diesem Sinne „per se" —, „per accidens" geschieht in diesem Sinne überhaupt nichts, und so erscheint die Unterscheidung zwischen einer causa per se und einer causa per accidens gegenstandslos.

Wenn das Gesagte an einem Beispiel verdeutlicht werden darf: Nach der aristotelischen Physik hatte der schwere Körper eine naturhafte innere, von äußeren Umständen unabhängige Hinordnung darauf, sich „nach unten" zu bewegen. Seit Newton wissen wir, daß der schwere Körper nur dann nach unten „strebt", wenn sich „unten" die schwere Masse der Erde befindet. Und wenn der schwere Körper etwa ein Stück Eisen ist, das durch einen Magneten festgehalten und an der Erfüllung seines „Strebens" zum Erdmittelpunkt „gehindert" wird, dann geschieht es nicht etwa „per accidens", daß das Eisen nicht zu Boden fällt. Das Eisen ist vielmehr genauso naturhaft darauf hingeordnet, nicht zu fallen, wenn ein Schwerefeld und ein passendes magnetisches Feld gleichzeitig vorhanden sind, wie es naturhaft darauf hingeordnet ist, zu fallen, wenn nur ein Schwerefeld vorhanden ist. Und was von dem Magneten gilt, gilt in gleicher Weise von der Tischplatte, die den auf ihr liegenden Stein an der Bewegung zum Erdmittelpunkt „hindert" usw.: Nichts geschieht per accidens, alles geschieht auf Grund der naturhaften Hinordnung der anorganischen Substanzen, also per se.

Diese Zusammenhänge sind gewiß nichts Neues; nur wird im allgemeinen weniger beachtet, welche Problematik sich daraus für die vielgebrauchte Unterscheidung von per se und per accidens ergibt. Man könnte vielleicht versuchen, zu sagen: Daß das Eisen gerade auf dem Tisch liegt, ist per accidens; daß das Eisen, wenn und nachdem es auf dem Tisch liegt, sich nicht zum Erdmittelpunkt bewegt, geschieht per se. Konsequent durchgeführt würde diese Unterscheidung besagen: per accidens sind jeweils die Anfangsbedingungen eines physikalischen Prozesses; per se geschieht es, daß der Prozeß den Verlauf nimmt, der aus diesen Anfangsbedingungen mit naturgesetzlicher Notwendigkeit resultiert. Diese Auffassung dürfte sich aber kaum mit der gewöhnlichen Interpretation des per se und per accidens decken. Denn gemäß der vorgeschlagenen Auffassung geschähe im anorganischen Bereich *alles* in einem gewissen Sinn per accidens (und ebenso *alles* in einem

anderen Sinn per se), während doch die gewöhnliche Interpretation dahin geht, daß das, was per se geschieht, gleichsam den „Normalfall" und das, was per accidens geschieht, nur die gelegentliche Ausnahme darstellt.

Gelegentlich wird die Auffassung vertreten, „per se" im strengen Sinn geschehe das, was auf Grund einer *einzigen* Elementargesetzlichkeit geschieht, während das, was aus dem Zusammentreffen mehrerer verschiedener Elementargesetzlichkeiten resultiert, „per accidens" geschehe. Da nun fast nie eine einzige Elementargesetzlichkeit isoliert wirksam sei, geschehe im strengen Sinn fast alles „per accidens". Wenn aber bei einem Prozeßablauf der Einfluß einer bestimmten Elementargesetzlichkeit den der anderen mitwirkenden Elementargesetzlichkeiten weit überwiege, so könne man mit Recht sagen, daß es sich um eine causa per se im weiteren Sinn des Wortes handle.

Es fragt sich jedoch, was in diesem Zusammenhang unter einer „einzigen" bzw. unter „verschiedenen" Elementargesetzlichkeiten verstanden werden soll. Stellen z. B. die elektrischen und die magnetischen Kräfte in dem Sinn „verschiedene" Elementargesetzlichkeiten dar, daß es „per se" geschähe, wenn ein elektrisch geladener Körper sich unter der Einwirkung eines bloß elektrischen Feldes in Bewegung setzt, „per accidens" dagegen, wenn zu diesem elektrischen Feld noch ein magnetisches Feld hinzukommt? Die Elektrodynamik zeigt, daß die Verhältnisse eher umgekehrt liegen: „per se", d. h. auf Grund der in den Maxwellschen Gleichungen ausgedrückten „Elementargesetzlichkeit", treten elektrische und magnetische Felder zusammen auf, und nur in Sonderfällen, also doch wohl „per accidens", lassen sie sich voneinander trennen. Oder wie steht es mit den fast unübersehbar vielen speziellen Anwendungen der quantentheoretischen Grundgleichungen der Atomphysik, aus denen sich die Energieterme der verschiedenen Atome und Moleküle, die chemischen Valenz- und Reaktionsgesetzlichkeiten usw. ergeben: Handelt es sich dabei jeweils um „verschiedene" Elementargesetzlichkeiten oder nicht vielmehr um spezielle Fälle einer und derselben Elementargesetzlichkeit? Das „Besondere" bei den speziellen Anwendungen besteht ja nicht etwa darin, daß zu der in den Grundgleichungen ausgedrückten Gesetzlichkeit weitere *Gesetzlichkeiten* hinzuträten, sondern nur darin, daß spezielle *Anfangs-* bzw. *Randbedingungen* für die eine allgemeine Grundgesetzlichkeit angesetzt werden. Gewiß haben wir in der Physik auch Grundgleichungssysteme, die noch nicht aufeinander zurückgeführt werden können und in diesem Sinn als „verschiedene" Elementargesetzlichkeiten anzusprechen wären. Aber die Entwicklung der Physik besteht in der Vergangenheit wie gewiß auch in der Zukunft zu einem großen Teil gerade darin, daß bis dahin voneinander unabhängige Grundgleichungssysteme als Sonderfälle auf ein einziges umfassenderes Gleichungs-

system zurückgeführt werden. Und wenn es einmal eine „Weltformel" gäbe, aus der sich alle Naturgesetze als Sonderfälle ableiten ließen — müßte man dann nicht auch gemäß der hier diskutierten Auffassung der „causa per se" sagen, daß *alles* in der (unbelebten) Welt im strengen Sinn „per se" geschähe?

Auf Grund des Dargelegten erscheint es uns weniger glücklich, wenn bei ontologischen Analysen des anorganischen Wirkens manchmal erklärt wird: Auch das anorganische Seiende ist wie die höheren Seinsstufen durch seine Wesensform auf gewisse Ziele hingerichtet, die es bei seinem Wirken zu erreichen strebt; da aber im Anorganischen das „richtunggebende" Formelement in maximaler Weise von der „zerstreuenden" Materie absorbiert und „gebrochen" wird, ist das anorganische Wirken besonders „anfällig" gegenüber störenden äußeren Einflüssen, die es von seiner eigentlichen Zielrichtung abdrängen. Demgegenüber muß man wohl sagen: Es findet sich gewiß auch im anorganischen Wirken eine naturhafte Hinordnung, aber eben nur eine Hinordnung auf bestimmte, situationsbedingte „Reaktionsweisen", nicht dagegen auf ein Ziel, das unabhängig von der jeweiligen Situation durch die Wesensform allein vorgegeben wäre. Und *diese* Hinordnung auf bestimmte „Reaktionsweisen" erfüllt sich *immer;* von einer „Störanfälligkeit" kann hier gar nicht gesprochen werden. Wenn man schon auf der Linie dieser ontologischen Spekulation bleiben will, müßte man sagen: Im Anorganischen ist das Sein derart „sich selbst entfremdet", daß die Richtung des Geschehensablaufes einzig durch die Gesetzlichkeit der Veränderung selbst bestimmt ist, gleichsam als Veränderung um der Veränderung willen, nicht dagegen durch die Hinordnung auf ein Ziel, in dem das die Veränderung bewirkende Naturstreben „zur Ruhe käme"[4].

Welches ist aber nun der genaue Sinn der Unterscheidung von per se und per accidens, die doch, das läßt sich schließlich nicht leugnen, auch im anorganischen Bereich oft recht brauchbar ist? Nehmen wir das Beispiel des fallenden Steins. Daß er sich, losgelassen, zum Erdmittelpunkt hin bewegt, geschieht, so pflegt man zu sagen, „per se"; daß er dabei manchmal durch Luftbewegungen und dergleichen etwas

[4] Man könnte einwenden, das Ziel des anorganischen Naturgeschehens bestehe gerade darin, in unaufhörlicher Veränderung alle Möglichkeiten zur Darstellung zu bringen, die im anorganischen Sein angelegt sind. Eine derartige Zielsetzung kommt jedoch irgendwie jedem endlichen Seienden zu — die Vielheit der Geschöpfe hat ja gerade den Sinn, die Fülle des unendlichen Seins irgendwie in endlicher Weise widerzuspiegeln —, so daß man hier nicht von einer für ein bestimmtes anorganisches Seiendes *spezifischen* Zielsetzung sprechen kann. Eine solche spezifische Zielsetzung ist aber doch wohl gemeint, wenn man üblicherweise sagt, daß sich aus der (spezifischen) Natur die (spezifische) Zielrichtung des Wirkens ergebe. Tatsächlich ergibt sich eben im Anorganischen aus der spezifischen Natur nur eine spezifische Art und Weise der Veränderung.

zur Seite gedrückt wird, geschieht „per accidens". Welches ist der objektive Sachverhalt, der dieser Unterscheidung entspricht?

In streng ontologischer Hinsicht ist natürlich wieder zu sagen, daß die kleine seitliche Bewegung als „Reaktion" auf die Luftbewegung ganz ebenso aus einer naturhaften Hinordnung hervorgeht wie die senkrechte Bewegung als „Reaktion" auf das Schwerefeld; insofern besteht in ontologischer Hinsicht kein Unterschied. Der Sachverhalt, um den es bei der Unterscheidung von per se und per accidens geht, hängt vielmehr wesentlich mit der approximativen und vereinfachend-idealisierenden Betrachtungsweise zusammen, mit der wir im allgemeinen an einen derartigen Vorgang herantreten. (Dabei sei vorweg betont, daß diese Vereinfachung und Idealisierung eines der wichtigsten Hilfsmittel bei der Gewinnung naturwissenschaftlicher Erkenntnis ist.) Zur ersten Verdeutlichung des Gemeinten ist vielleicht ein anderes Beispiel noch geeigneter, nämlich das zweier Gase von verschiedener Beschaffenheit und Temperatur, die sich, zusammengebracht, vermischen und ihre Temperatur ausgleichen. Hier scheint es tatsächlich so auszusehen, als ob diese Gase vorgängig zu und unabhängig von den Anfangsbedingungen des Versuches auf diesen Endzustand der Vermischung und des Temperaturausgleiches hingeordnet wären; denn wie wir auch die Anfangsbedingungen variieren mögen, immer kommt es am Ende zu Vermischung und Temperaturausgleich. Wenn also überhaupt etwas im Anorganischen „per se" zustande kommt, dann diese Vermischung und dieser Temperaturausgleich.

Die eingehendere Untersuchung ergibt natürlich auch hier, daß der genaue Endzustand keineswegs vom Anfangszustand unabhängig ist. Die Physik unterscheidet sehr zweckmäßig zwischen dem *Makrozustand* und dem *Mikrozustand* der Gase. Zur Angabe des Makrozustands gehören lediglich die makroskopischen Beobachtungsdaten wie Volumen, Druck, Dichte, Temperatur usw.; zur Festlegung des Mikrozustands wäre für jedes Molekül der genaue Ort, die genaue Geschwindigkeit usw. (im Rahmen des nach der Unschärfebeziehung Zulässigen) anzugeben. Die Untersuchung zeigt, daß der Mikro-Endzustand wesentlich von dem Mikro-Anfangszustand abhängt und mit diesem variiert. Wie kommt es aber dann, daß der Makro-Endzustand weitgehend von dem Makro-Anfangszustand unabhängig ist?

Ein und derselbe Makro-Anfangszustand kann, das liegt auf der Hand, durch sehr viele voneinander verschiedene Mikro-Anfangszustände realisiert werden, ohne daß diese verschiedenen Mikrozustände mit den Mitteln der makroskopischen Beobachtung voneinander unterschieden werden könnten. Die statistische Mechanik zeigt nun, daß bei allen Makro-Anfangszuständen die überwältigende Mehrheit der zugehörigen möglichen Mikro-Anfangszustände zu Mikro-Endzuständen führt, welche, makroskopisch gesehen, eine Vermischung der Gase und

einen Temperaturausgleich bedeuten. Alle diese an sich weitestgehend verschiedenen Mikro-Endzustände stimmen also, makroskopisch gesehen, in doppelter Hinsicht (Vermischung und Temperaturausgleich) überein, und so kommt es auf makroskopischer Ebene zu dem Eindruck, daß verschiedene Anfangszustände zu dem „gleichen" Endzustand führten.

Es gibt natürlich auch Mikro-Anfangszustände, welche zu Mikro-Endzuständen führen, die, makroskopisch gesehen, *keine* Vermischung und *keinen* Temperaturausgleich bedeuten. Aber bei vorgegebenem Makro-Anfangszustand ist die Anzahl der möglichen Mikro-Anfangszustände dieser zweiten Art (ohne anschließende Vermischung und Temperaturausgleich) ganz verschwindend klein gegenüber der Anzahl der möglichen Mikro-Anfangszustände der ersten Art (mit Vermischung und Temperaturausgleich). Infolgedessen kommt es praktisch immer „per se" zu Vermischung und Temperaturausgleich und höchstens ganz selten einmal „per accidens" nicht[5].

Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse beim fallenden Stein. Wir wollen uns gestatten, die Ausdrücke „Makrozustand" und „Mikrozustand" für das Folgende rein terminologisch beizubehalten; unter dem *„Makrozustand"* des Ereignisses A soll dann die Gesamtheit der Kriterien verstanden werden, die erfüllt sein müssen, damit die *Definition* von A realisiert ist; unter dem *„Mikrozustand"* von A soll der *konkrete Gesamtkomplex* der für A und für das anschließende Geschehen maßgeblichen Faktoren verstanden sein, welche natürlich zum größten Teil durch die Definition von A nicht erfaßt werden[6]. Zur Realisierung des Makrozustandes „Ein Stein wird unter Laboratoriumsbedingungen

[5] Mikrozustände, die kontinuierlich ineinander übergehen, lassen sich nach den Methoden „abzählen", die die statistische Mechanik im Anschluß an das Theorem von Liouville entwickelt hat.

[6] Wir übernehmen also die Ausdrücke „Makrozustand" und „Mikrozustand" lediglich ihrer prägnanten Kürze wegen, und ihr Sinn ist unabhängig von aller Etymologie lediglich durch die im Text gegebenen Definitionen bestimmt. (Durch die Übernahme dieser physikalischen Terminologie werden infolgedessen unsere folgenden Überlegungen ebensowenig zu „Physik", wie die Metaphysik durch die Übernahme der kunsthandwerklichen Termini „Materie" und „Form" zum Kunsthandwerk wird.) Letzten Endes ist es nichts anderes als der abstraktive Charakter der menschlichen Erkenntnis, der in der Unterscheidung von Makrozustand = Definition und Mikrozustand = konkretem Geschehenskomplex zum Ausdruck kommt. — Die im Text gegebenen Definitionen lassen es zu, daß unter Umständen verschiedene „Mikrozustände" makroskopisch unterscheidbar sind; z. B. ist der Makrozustand „Auto auf einer bestimmten Straße" durch Mikrozustände realisierbar, die gruppenweise makroskopisch unterschieden werden können: Wagen mit guten und schlechten Bremsen, Reifen usw. Wenn ein großer Teil dieser möglichen Mikrozustände zu einem Unglück führt, sagen wir, daß die Straße „gefährlich" sei. Die „Gefahr" kann vermindert werden, indem man dafür sorgt, daß nicht nur der allgemeine Makrozustand „Auto auf dieser Straße" verwirklicht wird, sondern auch der speziellere Makrozustand „Auto mit guten Reifen und Bremsen auf dieser Straße"; denn zu diesem spezielleren Makrozustand gehören verhältnismäßig weniger Mikrozustände mit unglücklichem Ausgang usw.

losgelassen" ist dann unter anderem erforderlich, daß *im Rahmen der mit üblichen Laboratoriumsmitteln erreichbaren Meßgenauigkeit* die Apparatur, die den Stein fallen läßt, keine Schwankungen ausführt, daß keine Luftbewegungen vorhanden sind usw. Dieser Makrozustand kann durch sehr viele verschiedene Mikrozustände realisiert werden; darunter sind u. a. Apparaturschwankungen und Luftbewegungen, die mit gewöhnlichen Laboratoriumsmitteln nicht mehr meßbar sind. Die Mehrzahl dieser möglichen Mikrozustände ist von der Art, daß sie zu Fallbewegungen führt, bei denen die Abweichung des tatsächlichen Fallweges von der genau senkrechten Fallinie so gering ist, daß sie mit Laboratoriumsmitteln nicht festgestellt werden kann; nur einige wenige der möglichen Mikrozustände führen zu Fallwegen, die meßbar von der senkrechten Fallinie abweichen. Das ist der objektive Sachverhalt, der der Aussage zugrunde liegt: „Ein unter Laboratoriumsbedingungen losgelassener Stein fällt per se ‚senkrecht' zu Boden und weicht nur per accidens von der Senkrechten ab."

Wie ist es, wenn wir nicht einen schweren Stein, sondern eine ganz leichte Feder unter Laboratoriumsbedingungen loslassen? Von der Feder pflegt man zu sagen, daß es „ein merkwürdiger Zufall" sei, d. h. also „per accidens" geschehe, wenn die Feder genau ‚senkrecht' zu Boden falle, daß vielmehr „normalerweise", d. h. also „per se", die Feder munter nach links und rechts schaukele. Verwenden wir andere Fallkörper, deren Gewicht zwischen dem des Steins und dem der Feder liegt, so können wir eine kontinuierliche Reihe von Versuchen zusammenstellen, bei denen die Fallkörper zunächst „per se" ‚senkrecht' fallen, dann immer mehr zu streuen beginnen, bis schließlich die Streuung „per se" und der senkrechte Fall nur mehr „per accidens" eintritt. Würde die Unterscheidung von per se und per accidens einen eigentlichen ontologischen Wesensgegensatz zum Ausdruck bringen, so wäre ein derartiger kontinuierlicher Übergang von per se zu per accidens und umgekehrt zumindest recht befremdlich. In Wirklichkeit liegen die Dinge verhältnismäßig einfach: Bei abnehmendem Gewicht des Fallkörpers wird das *quantitative* Verhältnis der auf den Fallkörper wirkenden Schwerkraft zu den mit laboratoriumsüblichen Mitteln nicht mehr erfaßbaren Störeinflüssen immer ungünstiger; infolgedessen gehören zu dem Makrozustand „Losgelassener Fallkörper" immer mehr Mikrozustände, welche eine meßbare Abweichung von der Senkrechten ergeben usw.

Den beschriebenen Sachverhalt kann man, wenn man will, so ausdrücken, daß man sagt: Der Stein ist auf den senkrechten Fall hingeordnet, die Feder nicht. Man wird aber gewiß zugeben, daß der Terminus „Hinordnung" in diesem Zusammenhang ein wenig unbestimmt ist und auch in ontologischer Hinsicht keine Bevorzugung gegenüber der genaueren Beschreibung durch die Angabe der Häufigkeitsverhält-

nisse unter den möglichen Mikrozuständen verdient. Das ontologische Plus im Terminus „Hinordnung" wäre der Hinweis auf eine ordnende Schöpferintelligenz hinter dem anorganischen Wirken. Es ist aber wirklich nicht einsichtig, inwiefern in der Fallbewegung des Steines ein größeres Maß von intelligenzbegründeter Naturordnung enthalten sein soll als in der der Feder; richtig ist lediglich, daß diese Naturordnung für den Menschen, der auf Sinnesorgane und Meßinstrumente mit stets begrenzter Meßgenauigkeit angewiesen ist, beim fallenden Stein leichter *sichtbar* wird als bei der Feder.

Könnte man aber nicht sagen, daß hier wenigstens auf der Ebene der makroskopisch-angenäherten Betrachtungsweise doch wieder „Ziele" sichtbar würden, in denen das anorganische Naturstreben seine „Erfüllung" finde und „zur Ruhe komme"? Die effectus per se stellen doch oft, makrophysikalisch betrachtet, einen „Endzustand" dar, von dem aus (wenigstens zunächst) keine weitere Veränderung mehr erfolgt.

Das ist gewiß zuzugeben; aber diese Zustände sind dann nur „Ende" und nicht „Ziel". Denn alle diese kurzfristigen Endzustände sind nur Zwischenstufen auf dem Weg zu dem einen universalen Endzustand, dem das anorganische Universum „per se" zustrebt: dem Wärmetod, dem Zustand des grauen Einerlei, in dem alle makroskopisch wahrnehmbaren Unterschiede so weit ausgelöscht sind, als dies irgend möglich ist. Ein solcher Zustand kann aber gewiß nicht als werthaltiges „Ziel" aufgefaßt werden, sondern eben nur als „Ende", nicht als Erfüllung, sondern als Verlöschen, als Zerfließen alles Naturstrebens. Physikalisch gesehen ist es der Zustand größtmöglicher „Entropie", d. h. es ist jener Zustand, der gerade wegen seiner maximalen makroskopischen Undifferenziertheit durch die größtmögliche Anzahl verschiedener Mikrozustände realisiert werden kann. Wenn der Stein danach „strebt", zu fallen, dann tut er dies, wie die genauere Untersuchung zeigt, weil dabei die Entropie zunimmt, d. h. weil der gefallene und beim Auftreffen erwärmte Stein dem Zustand des Wärmetodes näher steht als der noch nicht gefallene und erwärmte Stein, und das gleiche gilt für den gesamten Bereich des makroskopischen anorganischen Geschehens. (Es wäre mit dem Schweregesetz, dem Energiesatz und mit allen mikrophysikalischen Gesetzlichkeiten vollständig vereinbar, wenn der losgelassene Stein, statt zu fallen, unter Abkühlung — auch der umgebenden Luft — emporstiege. Dabei würde er sich jedoch von dem Zustand des Wärmetodes entfernen, d. h., er würde sich von jenem Zustand entfernen, zu dem die Mehrzahl aller Mikrozustände der anorganischen Welt überhaupt letzten Endes hinführt, und darum gibt es zu dem Makrozustand „Losgelassener Stein" nur ganz wenige Mikrozustände, die zu einer Aufwärtsbewegung führen. Deshalb sagten wir oben: Der losgelassene Stein fällt deswegen per se zu Boden, weil dies der

„nächste Weg" zu dem Endzustand des Wärmetodes ist, dem alles anorganische Geschehen per se „zustrebt".)

Aus diesen Gründen will uns der Terminus „Hinordnung", der doch immer die Bezogenheit auf ein werthaltiges Ziel mitmeint, nicht recht angemessen erscheinen. Wir werden diesen Ausdruck zwar im folgenden ebenfalls verwenden und sagen, daß die causa per se auf ihre Wirkung „hingeordnet" sei, ihre Wirkung hervorbringen „solle". Sofern es sich um den anorganischen Bereich handelt, tun wir dies aber nur, um uns dem allgemeinen Sprachgebrauch anzugleichen und den Gedankengang möglichst kurz zum Ausdruck zu bringen.

Fassen wir unsere Überlegungen zusammen, so können wir sagen: Die Aussage „A ist causa per se für den Effekt a und causa per accidens für den Effekt b" bedeutet, aufs Sachliche gesehen: Zu dem durch die Definition von A festgelegten Makrozustand gehören sehr viele möglichen Mikrozustände (= konkrete Geschehenskomplexe), welche im weiteren Verlauf zu a führen, und nur verhältnismäßig wenige Mikrozustände, welche zu b führen. Wir haben dies zunächst nur für den anorganischen Bereich aufgewiesen, aber es gilt auch darüber hinaus. Wenn wir z. B. sagen „Die Sinnesorgane sind causa per se der Sinneswahrnehmung (im Gegensatz zur Sinnestäuschung)", so ist der mit dieser Ausdrucksweise anvisierte Sachverhalt doch der: Die Sinnesorgane sind so gebaut, daß die Mehrzahl der konkreten Geschehenskomplexe (= Mikrozustände), durch welche die Definition (= Makrozustand) „Betätigung eines Sinnesorgans" erfüllt werden kann, zu einer Sinneswahrnehmung und nicht zu einer Sinnestäuschung führt. In diesem Fall können wir auch in einem echten Sinn von der „Hinordnung" auf die Sinneswahrnehmung als werthaltiges Ziel sprechen; der biologische Bereich ist ja gerade auch dadurch vom anorganischen Bereich unterschieden, daß im Biologischen zum erstenmal eigentlich werthaltige Ziele des Naturgeschehens auftreten.

A ist also als causa per se für a charakterisiert durch das Überwiegen der zu a führenden möglichen Mikrozustände. Ist damit schon gegeben, daß das Hervorbringen von a „das Übliche", das Hervorbringen von b dagegen eine „seltene Ausnahme" darstellt, daß also bei einer vielmaligen Wiederholung von A fast immer a und nur selten b hervorgebracht wird? Dieses letztere folgt nur dann, wenn wir voraussetzen: Bei einer vielmaligen Realisierung des durch die Definition von A festgelegten Makrozustands treten alle die verschiedenen möglichen Mikrozustände, die zu A gehören, angenähert gleich oft auf. Aus dieser Voraussetzung folgt, daß in den meisten Fällen Mikrozustände auftreten, die zu a führen, und nur sehr selten Mikrozustände, die zu b führen. Die angegebene Voraussetzung erscheint beinahe trivial; wir werden aber sehen, daß gerade sie den entscheidenden Punkt des Induktionsproblems usw. darstellen dürfte.

2. „Irrtumsgefahr"

Die Bedingungen, die *de Vries* für die Vernunftgemäßheit der Zustimmung zu einer nicht-absolut gewissen Wahrheit aufstellt, kann man, wie er selbst anmerkt, mit *S. Schiffini* in die Formel zusammenfassen: „Es darf keine Gefahr eines Irrtums bestehen."[7] Diese Formel scheint uns entscheidend; denn darüber dürfte bei aller Verschiedenheit der Auffassungen Einigkeit herrschen: Solange keine (irgendwie geartete) Klarheit darüber herrscht, ob in dem betreffenden Fall eine Irrtumsgefahr besteht oder nicht, ist es sicher nicht vernunftgemäß, eine „vorbehaltlose Zustimmung" (assensus firmus) zu geben.

Was heißt aber „Gefahr eines Irrtums"? de Vries schreibt: „‚Gefahr' nennen wir ... 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."[8]

Wir möchten zunächst ein Beispiel für einen anderen, weniger eingeschränkten „Gefahr"-Begriff anführen.

Das erste Düsenverkehrsflugzeug Comet I wurde vor seiner Indienststellung von der Zulassungsbehörde gemäß allen einschlägigen Vorschriften auf seine Flugsicherheit hin überprüft und erst danach freigegeben. Daß die Zulassungsbehörde dabei „mit aller menschenmöglichen Sorgfalt" vorgegangen war, wurde auch nach der Aufklärung der einsetzenden Unfallserie von niemandem bestritten; niemand hat der Zulassungsbehörde Unvorsichtigkeit oder Fahrlässigkeit vorgeworfen. Nach der Definition von de Vries bestand also bei den Flügen der Comet keine Unfallsgefahr. Dennoch waren sich später alle zuständigen Stellen darüber einig, daß bei diesen Flügen die größte Absturzgefahr bestanden hatte. Denn als man nach dem Absturz mehrerer Maschinen die mühseligsten und langwierigsten Nachforschungen nach der Unfallursache anstellte, entdeckte man schließlich eine schwache Stelle in der Rumpfkonstruktion, die bei den enormen Schwankungen des Außendrucks zu Materialermüdung und schließlich zum Aufplatzen des Rumpfes führen mußte.

In dem beschriebenen Fall war kein Gegengrund *sichtbar*, der gegen die Zulassung der Comet gesprochen hätte, wohl aber war ein verborgener Gegengrund *vorhanden*, und das hatte man im Auge, wenn man später erklärte, daß größte Gefahr bestanden habe. Es wird wohl niemand leugnen, daß dieser Gebrauch des Terminus „Gefahr" der allgemein übliche ist und nicht etwa speziell für den Fall der Comet vereinbart wurde. Müßte man nicht vermuten, daß dieser Sinn des Wortes „Gefahr" auch dann gemeint ist, wenn übereinstimmend für die nicht-absolute Gewißheit Ausschluß der Irrtumsgefahr verlangt wird?

[7] A. a. O. 495, Anm. 45.
[8] Ebd. 495, Anm. 45.

Demgegenüber will de Vries jedoch zeigen, daß eine solche Interpretation des Begriffs der Irrtumsgefahr den Begriff der nicht-absoluten Gewißheit innerlich aufhöbe, indem er die nicht-absolute Gewißheit zu einer absoluten machen würde; de Vries schreibt: Der geforderte Ausschluß der Irrtumsgefahr bedeutet: Es darf keinen Gegengrund geben, der gegen unsere Annahme spräche. „Was heißt aber: 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 Sinn wüßten, daß es keinen Gegengrund gibt, so wäre unsere Gewißheit eine absolute ... Zur nicht-absoluten Gewißheit muß es also genügen, daß kein *Erkenntnis*grund vorliegt, der das Gegenteil wahrscheinlich macht."[9]

Die Frage ist also: Wenn wir (absolute) Gewißheit darüber verlangen, daß auch in der Seinsordnung kein Gegengrund gegen unsere Annahme besteht — wird damit wirklich das Gegenteil unserer Annahme absolut unmöglich und damit diese Annahme selbst absolut gewiß? Im Hinblick auf die von de Vries gegebene Begründung läuft diese Frage letztlich darauf hinaus, ob das Wort „Grund" in den beiden Ausdrücken „seinsmäßiger Gegengrund gegen unsere Annahme" und „Ohne zureichenden Grund kann nichts bestehen" den gleichen Sinn hat. Uns scheint, daß das nicht der Fall ist, wenn man den Ausdruck „Gegengrund gegen eine Annahme" in dem „vernünftigen" Sinn des allgemeinen Sprachgebrauchs interpretiert. Man kann infolgedessen durchaus absolute Gewißheit über den Ausschluß eines seinsmäßigen Gegengrunds fordern, ohne daß dadurch die fragliche Annahme selbst absolut gewiß würde. Was ist also im allgemeinen Sprachgebrauch mit dem Ausdruck „Gegengrund gegen eine Annahme" gemeint?

Wir haben oben dargelegt, welcher Sachverhalt der üblichen Unterscheidung von causa per se und causa per accidens zugrunde liegt. Wenn A im angegebenen Sinn causa per se für a, dagegen nur causa per accidens für b ist, dann muß man sicher sagen, daß in der objektiven Seinsordnung ein „Grund", also ein „Seinsgrund" für das Auftreten von a besteht, der nicht in gleicher Weise für das Auftreten von b besteht[10]. Das Fehlen eines derartigen Seinsgrundes für b macht es aber dennoch nicht unmöglich, daß A per accidens nicht a, sondern b hervorbringt. Das gilt auch, wenn *absolute* Gewißheit darüber besteht, daß A per se auf a und nicht auf b hingeordnet ist, d. h. wenn absolute Gewißheit über das Zahlenverhältnis der zu A gehörigen mög-

[9] Ebd. 494.

[10] Dabei sei vorausgesetzt, daß, wie es tatsächlich der Fall ist, die verschiedenen zu A gehörigen möglichen Mikrozustände annähernd gleich oft tatsächlich realisiert werden.

lichen Mikrozustände besteht, welche einerseits zu a und anderseits zu b führen.

Gerade in diesem Sinne ist es aber gemeint, wenn bei der nicht-absoluten Gewißheit der Ausschluß eines seinsmäßigen Gegengrundes gefordert wird: Es wird (absolute) Gewißheit darüber verlangt, daß keine Umstände bestehen, welche per se zu einem Irrtum führen (oder welche wenn nicht gerade per se, so doch verhältnismäßig leicht zu einem Irrtum führen). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß es per accidens doch zu einem Irrtum kommt, d. h. die nicht-absolute Gewißheit wird durch diese Forderung nicht zu einer absoluten. — Daß Umstände, die per se zu einem Unglück führen, unter Umständen auch bei Aufwendung aller Sorgfalt unentdeckt bleiben können, dürfte das Comet-Beispiel lehren.

de Vries wirft gegenüber unserer vorstehenden Überlegung die Frage auf, ob man überhaupt vom „rein objektiven Bestehen" einer Gefahr sprechen könne. „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." [11] Die Zweideutigkeit dieses Einwands scheint uns in dem Ausdruck „ ‚für' einen allwissenden Geist" zu liegen; es ist darum zu unterscheiden, in welchem Sinn es auch „für" einen allwissenden Geist eine Gefahr gibt und in welchem Sinn nicht.

Gehen wir aus von dem Satz: „Bei einer Fahrt mit diesem Auto besteht in jener Kurve Unglücksgefahr." Wir haben in Anmerkung 6 dargelegt, was dieser Satz unseres Erachtens bedeutet; er besagt: „Der Makrozustand ‚Dieses Auto in jener Kurve' kann durch verhältnismäßig viele Mikrozustände realisiert werden, die zu einem Unglück führen." Dabei sind die Begriffe „dieses Auto" und „jene Kurve" makrophysikalische Begriffe, d. h. sie beinhalten nur die „makrophysikalisch" erkennbaren Eigenschaften des Autos und der Kurve. Die zahlenmäßigen Verhältnisse unter den zu diesen Makrozuständen gehörigen möglichen Mikrozuständen stellen eine objektive Gegebenheit dar und werden auch von einem allwissenden Geist erkannt; indem der allwissende Geist erkennt, daß die ungünstigen möglichen Mikrozustände verhältnismäßig häufig sind, erkennt er, daß „eine Gefahr besteht", und in diesem Sinn besteht die Gefahr auch „für" den allwissenden Geist.

In welchem Sinn kann man aber dann sagen, daß für einen allwissenden Geist keine Gefahr bestehe? In dem Sinn, daß der allwissende Geist bei seiner Beurteilung der Situation nicht genötigt ist, bei den Makrozuständen stehenzubleiben, sondern darüber hinaus den tatsächlich vorliegenden Mikrozustand erkennt. Auf Grund dieser Kenntnis des *tatsächlich* vorliegenden Mikrozustands werden für den allwissenden Geist die Erwägungen über die Zahlenverhältnisse zwischen den *möglichen* Mikrozuständen „überflüssig", und in diesem Sinn ist es „für" den allwissenden Geist „sinnlos", von einer „Gefahr" zu sprechen.

Der Einwand von de Vries scheint uns demgemäß nicht gegen die Objektivität des „Gefahr"-Begriffs zu sprechen, sondern nur deutlich zu machen, daß es sich dabei um einen wesentlich „makrophysikalischen" Begriff handelt. Das steht aber durchaus in Einklang mit der Anwendung dieses Begriffs bei der Diskussion der Wahrnehmungsgewißheit usw.; denn auch dort liegt das Problem ja gerade darin, daß uns der „Mikrozustand" des Erkenntnisvorgangs, d. h. die genauen Einzel-

[11] Ebd. 495, Anm. 45.

heiten aller physikalischen und physiologischen Prozesse, die zur Sinneswahrnehmung usw. führen, unbekannt ist.

Soweit zum Begriff der Irrtumsgefahr. Im übernächsten Abschnitt werden wir nochmals darauf zurückkommen und sehen, unter welchen Voraussetzungen man von der Nicht-Sichtbarkeit einer Gefahr auf ihr Nicht-Bestehen schließen kann.

3. „Grund" und „Hinweis"

Die von de Vries vorgeschlagene Begründung für die nicht-absolute Gewißheit hat ihr Kernstück in dem Satz: „Wenn eine große Vielfalt von Gründen für und nichts gegen eine bestimmte Annahme spricht, dann ist es vernünftig, dieser Annahme zuzustimmen." Es scheint uns wichtig, zu fragen, was der Ausdruck „Grund für eine Annahme" oder „Hinweis auf eine Annahme" genauer bedeuten soll; denn das Problem der nicht-absoluten Gewißheit liegt, wie uns scheint, gerade in dem Aufweis, daß jene Tatsachen, die zugunsten einer bestimmten Annahme angeführt werden, wirklich „Gründe für" und „Hinweise auf" diese Annahme sind.

Das allgemeine Schema ist immer dies: Es liegt eine Reihe von Tatsachen a, b, c ... vor, und diese Tatsachen werden darum als „Hinweise" auf die Annahme A interpretiert, weil die Annahme A die (einzige) „Erklärung" für die Tatsachen a, b, c ... bietet. Was heißt „Erklärung"? Wie ein Blick auf die einschlägigen Beispiele zeigt, besteht der „Erklärungswert" der eingeführten Annahmen immer darin, daß diese Annahmen die (einzige) causa per se für die vorgefundene Tatsachenreihe a, b, c ... darstellen. Dabei ist der Begriff der causa per se in dem „makrophysikalischen" Sinn zu verstehen, wie wir ihn im ersten Abschnitt dargelegt haben, d. h. in dem Sinn, welcher zuläßt, daß die causa per se gelegentlich auch einmal einen anderen Effekt hervorbringt als den, auf den sie „hingeordnet" ist; z. B. ist die reale Außenwelt zwar causa per se des Inhaltes unserer Sinneswahrnehmungen, aber dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß gelegentlich per accidens Sinnestäuschungen auftreten. Im übrigen sind die folgenden Überlegungen unabhängig davon, ob man unsere im ersten Abschnitt entwickelte Deutung der „causa per se" annehmen oder diesen Begriff anders interpretieren will. Wesentlich ist nur, daß die causa per se irgendwie auf ihren spezifischen Effekt „hingeordnet" ist und ihn doch „per accidens" verfehlen kann.

Wenn also die Annahme A die (einzige) causa per se der vorgefundenen Tatsachen a, b, c ... ist — mit welchem Recht kann man dann, ausgehend von den Tatsachen a, b, c ..., das Bestehen von A vermuten, also a, b, c ... als „Hinweise" auf A interpretieren? Nehmen

wir an, es gebe eine zweite Annahme B, die per accidens ebenfalls zu a, b, c ..., per se aber etwa zu y führt. Unter welcher Voraussetzung sind wir dann berechtigt, auf Grund des Vorliegens von a, b, c ... (und des Nicht-Vorliegens von y) auf das Bestehen von A und nicht auf das von B zu schließen?

Dieser Schluß ist nur gültig, wenn wir voraussetzen dürfen: Das, was per accidens geschieht, geschieht nur sehr selten, und das, was per se geschieht, geschieht in der überwiegenden Mehrzahl aller Fälle. Wenn diese „Häufigkeitsvoraussetzung" nicht zuträfe, wäre das Vorliegen von a, b, c ... kein Hinweis auf A; solange diese Häufigkeitsvoraussetzung nicht als zutreffend erkannt oder aufgewiesen ist, ist nicht erkannt oder aufgewiesen, daß a, b, c ... einen Hinweis auf A darstellt.

Was wäre nämlich, wenn die Häufigkeitsvoraussetzung nicht zuträfe, wenn also das, was per accidens geschieht, verhältnismäßig häufig geschähe und wenn das, was per se geschieht, etwa nur ebenso häufig geschähe wie das, was per accidens geschieht? In diesem Fall würde die Ursache B das Auftreten von a, b, c ... ebensooft verursachen wie die Ursache A. Wenn aber a, b, c ... ebensooft von B wie von A verursacht würden, dann wären wir nicht berechtigt, von den vorgefundenen Tatsachen a, b, c ... aus eher auf A als auf B zu schließen — unbeschadet der Tatsache, daß A causa per se, B dagegen nur causa per accidens von a, b, c ... ist. Dies letztere bedeutet ja nur, daß A auf die Verursachung von a, b, c ... „hingeordnet" ist, B dagegen nicht; im vorliegenden Zusammenhang kommt es aber nicht darauf an, welche Ursache auf das Hervorbringen von a, b, c ... hingeordnet ist, sondern welche Ursache das vorgefundene a, b, c ... *tatsächlich* hervorgebracht hat. Und wenn a, b, c ... *tatsächlich* ebensooft von B wie von A verursacht würde, dann wären wir nicht berechtigt, von dem vorgefundenen a, b, c ... aus eher auf A als auf B zu schließen — auch nicht lediglich „vermutungsweise". Denn auch eine solche Vermutung bezöge sich nicht auf die Hinordnungs-Verhältnisse, sondern auf die tatsächlichen Ursprungsbeziehungen, und in dieser Ordnung der tatsächlichen Ursprungsbeziehungen bestände eben kein engerer Zusammenhang zwischen A und a, b, c ... als zwischen B und a, b, c ... Mit anderen Worten: Die Tatsachen a, b, c ... sind erst dann als „Hinweise" auf die Annahme A erkannt bzw. aufgewiesen, wenn das Zutreffen der Häufigkeitsvoraussetzung erkannt bzw. aufgewiesen ist. Oder nochmals anders formuliert: Bei Nichterfüllung der Häufigkeitsvoraussetzung würden die Tatsachen a, b, c ... zwar einen Hinweis darauf darstellen, daß A vorliegen „sollte", aber keinen Hinweis darauf, daß A tatsächlich vorliegt; denn die Häufigkeitsvoraussetzung beinhaltet ja gerade, daß das, was sein „sollte", im allgemeinen auch tatsächlich ist.

de Vries schreibt mit Bezug auf die Erinnerungsgewißheit: „In der Tat setzen wir die Erinnerungsgewißheit bei allen Versuchen, uns über die Zuverlässigkeit unserer Sinne zu vergewissern, immer fast unbemerkt voraus.“ [12] In noch weit höherem Maße gilt dies von der Häufigkeitsvoraussetzung: In fast allen Versuchen zur erkenntnistheoretischen Begründung der nicht-absoluten Gewißheit wird das Zutreffen der Häufigkeitsvoraussetzung als beinahe selbstverständlich vorausgesetzt[13]. Es besteht infolgedessen die Gefahr, zu übersehen, daß gerade diese Voraussetzung den Kern des ganzen Problems ausmachen dürfte. Denn das Zutreffen der Häufigkeitsvoraussetzung ist nicht nur die Vorbedingung der nicht-absoluten Gewißheit, sondern ebenso auch die Vorbedingung für die Anwendbarkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf das wirkliche Geschehen (vgl. weiter unten); die Frage, ob es sich z. B. bei der Induktion nur um eine sehr große Wahrscheinlichkeit oder um eine eigentliche Gewißheit handle, stellt sich infolgedessen überhaupt nur dann, wenn die Häufigkeitsvoraussetzung als zutreffend aufgewiesen ist. Natürlich geht es dabei nicht um die Frage, *ob* tatsächlich die effectus per accidens nur selten auftreten, sondern darum, wie man erkenntnistheoretisch *aufweisen* kann, daß es so ist — und zwar ohne dabei die Gewißheit von der Existenz der Außenwelt, ja sogar ohne die Erinnerungsgewißheit als erkenntnistheoretisch begründet vorauszusetzen; denn es handelt sich ja, wie de Vries mit Recht hervorhebt, gerade darum, alle diese nicht-absoluten Gewißheiten erstmalig erkenntnistheoretisch zu begründen.

Wovon hängt die Erfüllung der Häufigkeitsvoraussetzung ab? Wir haben diese Frage schon am Schluß des ersten Abschnitts beantwortet: Die Häufigkeitsvoraussetzung ist erfüllt, wenn die verschiedenen Mikrozustände, durch die die Makrozustände A und B realisiert werden können, angenähert gleich oft auftreten. Kann man diesen Zusammenhang zu einer erkenntnistheoretischen Rechtfertigung der Häufigkeitsvoraussetzung benutzen?

Man könnte versucht sein, darauf hinzuweisen, daß die verschiedenen Mikrozustände alle „gleich möglich“ seien und daß darum kein Grund ersichtlich sei, warum ein Mikrozustand öfter auftreten sollte als der andere. Aber diese Überlegung dürfte das Problem lediglich eine Stufe zurück verschieben. Denn die „Gleichmöglichkeit“ der einzelnen Mikrozustände bedeutet ja nichts anderes, als daß keine causa per se für die Bevorzugung bestimmter Mikrozustände vor-

---

[12] Ebd. 490.

[13] Vgl. z. B. J. de Vries, Critica (Freiburg ²1954) 119: Wenn es gelegentlich zu einer Sinnestäuschung kommt, dann gilt davon: „Hoc est vere ‚per accidens‘ et aliquatenus praeter naturam talium causarum, inquantum illae causae non ex natura sua ad hoc ordinatae sunt *et hinc etiam raro tantum talem effectum producere possunt.*“ (Hervorhebung von uns.)

handen ist, die Bevorzugung von Mikrozuständen also per accidens geschähe. Infolgedessen kann man von der Gleichmöglichkeit auf das gleichhäufige Auftreten nur schließen, wenn man schon voraussetzt, daß ein effectus per accidens nur selten auftritt. Das gilt auch noch, wenn man diesen Schluß lediglich „vermutungsweise" ziehen will; denn die Gleichmöglichkeit bedeutet ja nur einen „Hinweis" darauf, daß keine Mikrozustände bevorzugt werden „sollten", aber — solange die Häufigkeitsvoraussetzung noch nicht als zutreffend aufgewiesen ist — keinen „Hinweis" darauf, daß alle Mikrozustände tatsächlich gleich oft auftreten. Oder wenn man eine andere Auffassung vorzieht: Die „Gleichmöglichkeit" bedeutet, daß kein Grund für die Bevorzugung von Mikrozuständen sichtbar ist, aber noch nicht, daß kein Grund für eine Bevorzugung existiert. (Es ist in der Tat kaum möglich, anzugeben, was mit der „Gleichmöglichkeit" der Mikrozustände eigentlich genau gemeint ist, insofern diese Gleichmöglichkeit als a priori gegeben vorausgesetzt werden kann. Sicher ist nur das eine, daß die a priori gegebene „Gleichmöglichkeit" jedenfalls begrifflich noch keine Gleichhäufigkeit besagt; sonst wäre es eben keine bloße Gleichmöglichkeit, sondern eine Gleichwirklichkeit.)

Eine Lösung könnte man wohl nur finden, wenn man das Prinzip „casu non oritur regularitas" irgendwie erkenntnistheoretisch einsichtig machen könnte. Die Schwierigkeiten, die sich dabei ergeben, haben wir früher dargelegt[14]; sie werden, wenn wir de Vries recht verstehen, von ihm anerkannt. Die Versuche, die Häufigkeitsvoraussetzung auf dem Weg über Finalitätsbetrachtungen als erfüllt nachzuweisen, hat de Vries einer treffenden Kritik unterzogen[15].

Könnte man vielleicht das Prinzip vom hinreichenden Grund heranziehen, indem man davon ausgeht, daß nur eine causa per se einen hinreichenden Grund im eigentlichen Sinn darstellt? Entsprechend der doppelten Bedeutung des Ausdrucks „causa per se" müßte man dann auch ein doppeltes Prinzip vom hinreichenden Grund unterscheiden: ein metaphysisches und ein gleichsam „physisches". Da das metaphysische Prinzip wegen dieses seines metaphysischen Charakters keine Ausnahme zuläßt, kann es sich nur auf jene Betrachtungsweise beziehen, in der wirklich alles „per se", d. h. kraft naturhafter Hinordnung, geschieht; das ist aber, wie wir im ersten Abschnitt sahen, die „mikrophysikalisch"-exakte Betrachtungsweise, die ja auch die Basis für die ontologische Interpretation jedenfalls des anorganischen Naturwirkens darstellen muß. In dieser Fassung sagt aber das Prinzip vom hinreichenden Grund nichts aus über die Häufigkeitsverhältnisse des tatsächlichen Auftretens der Mikrozustände, kann also zur Begründung der nicht-absoluten Gewißheit nicht herangezogen werden.

[14] W. Büchel, Zur Problematik des Induktionsschlusses: Schol 34 (1959) 34—53.
[15] A. a. O. (Anm. 1) 500 ff.

Zur Begründung der nicht-absoluten Gewißheit wäre das „physische" Prinzip vom hinreichenden Grund geeignet, welches besagt, daß fast alles, was geschieht, eine „makrophysikalische" causa per se zur Ursache hat. Aber dieses Prinzip kann, eben weil es eine Ausnahme nicht mit absoluter Notwendigkeit ausschließt, nicht apriorisch einsichtig sein und muß daher für die erste Begründung der nicht-absoluten Gewißheit ausschalten. Wenn manchmal dennoch bei der Begründung der Induktion usw. auf das Prinzip vom hinreichenden Grund verwiesen wird, so hat es den Anschein, als ob dem eine Verwechslung des metaphysischen und des „physischen" Prinzips zugrunde läge.

Auf eines muß schließlich noch hingewiesen werden: Das Zutreffen der Häufigkeitsvoraussetzung bzw. das gleichhäufige Auftreten der gleichmöglichen Mikrozustände ist nicht nur die Voraussetzung für die nicht-absolute Gewißheit, sondern, wie schon bemerkt, ebenso die Voraussetzung für die Anwendbarkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Wirklichkeit. Man kann sich dem Problem der Häufigkeitsvoraussetzung also nicht dadurch entziehen, daß man auf nicht-absolute Gewißheit verzichtet und sich mit Wahrscheinlichkeit begnügt. Wenn z. B. *F. Brentano* für die Begründung der Induktion auf das Theorem von *Bayes* verweist[16], so setzt die Anwendbarkeit dieses Theorems auf die Wirklichkeit schon das gleichhäufige tatsächliche Auftreten der „gleichwahrscheinlichen" (= gleichmöglichen) Fälle voraus. Es wurde dies früher auch auf mathematischer Seite oft übersehen, weil man bei der Anwendung des Theorems von Bayes (bzw. des „Gesetzes der großen Zahlen") unvermerkt den Bedeutungsgehalt des Begriffes „wahrscheinlich" verschob. *Wright* hat dies ausführlich dargelegt[17]. Man ist sich heute auch in Mathematikerkreisen darüber einig, daß die Anwendbarkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung eine Erfahrungstatsache ist, also durch Induktion aufgewiesen werden muß. Zur ersten erkenntnistheoretischen Begründung der nicht-absoluten Gewißheit kann die Wahrscheinlichkeitsrechnung daher nicht herangezogen werden[18].

4. „Vernunftgemäße" Zustimmung

Wann ist es „vernunftgemäß", eine „rückhaltlose Zustimmung" zu einer Annahme zu geben? Sicher nur unter Bedingungen, von denen geklärt ist, daß sie wenigstens im allgemeinen die Erreichung des wesenhaften Zieles des Verstandes, nämlich der Wahrheit, verbürgen. Gewiß könnte man auch dann noch fragen, ob wirklich eine rückhalt-

[16] de Vries, ebd. 484 f.
[17] G. H. v. Wright, The Logical Problem of Induction (Oxford ²1957) 144—149.
[18] Vgl. dazu auch unsere früheren Ausführungen a. a. O. (Anm. 14) 48 ff.

lose Zustimmung gerechtfertigt sei, da doch die Möglichkeit eines gelegentlichen Irrtums nie ausgeschlossen sei. Demgegenüber ist mit Recht darauf hinzuweisen, daß nur jene Sicherheit über die Erfüllung der naturhaften Hinordnung des Urteilsaktes auf die Wahrheit verlangt werden kann, die in Anbetracht der konkreten Situation möglich ist; hier haben jene Gedankengänge ihren Ort, mit denen de Vries dartut, daß es sich z. B. bei der Erinnerungsgewißheit nicht nur um eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit, sondern um eine echte Gewißheit handelt. Aber diese Rücksichtnahme auf die konkrete Situation darf nicht so weit gehen, daß sie auf *jede* Sicherung der Erfüllung des Wahrheitsstrebens verzichtet; dann wäre das Urteil keine wissende Setzung mehr, sondern eine blinde Setzung. Bei einem nicht-absolut gewissen Urteil bestände aber in der Tat keine Sicherung der Wahrheitsfindung mehr, wenn die Häufigkeitsvoraussetzung nicht als erfüllt nachgewiesen werden könnte; also kann nur unter dieser Voraussetzung die Zustimmung zu einem nicht-absolut gewissen Urteil als „vernunftgemäß" bezeichnet werden.

de Vries will zwar an Hand von Beispielen zeigen, daß die Annahme der Wahrheit im Einzelfall auch schon möglich sei ohne Gewißheit darüber, daß die konvergierenden Gründe in der Mehrzahl der (ähnlich gelagerten) Fälle die Wahrheit verbürgen[19]. de Vries legt jedoch, wie uns scheint, mit den angeführten Beispielen nur dar, *daß* wir tatsächlich die Zustimmung z. B. zur Erinnerungsgewißheit für vernünftig halten; er untersucht aber nicht, ob dabei nicht vielleicht das Zutreffen der Häufigkeitsvoraussetzung unreflex und implizit als selbstverständlich unterstellt wird. Wir wiesen ja schon oben darauf hin, daß diese Voraussetzung so trivial und selbstverständlich erscheinen kann, daß sie oft gar nicht recht zum Bewußtsein kommt. Und auf der anderen Seite führt de Vries unseres Erachtens nichts an, was unsere obige Analyse des wesentlichen Zusammenhangs zwischen der Häufigkeitsvoraussetzung, dem „Hinweis"-Charakter der als „Gründe" angeführten Tatsachen und der Vernunftgemäßheit der vorbehaltlosen Zustimmung entkräftete.

Vom Begriff der „vernunftgemäßen Zustimmung" aus müssen wir nochmals auf den „Ausschluß der Irrtumsgefahr" zurückkommen, den wir im zweiten Abschnitt als notwendige Bedingung für jede Gewißheit analysiert hatten. Wir legten dort dar, daß das bloße Nicht-sichtbar-Sein einer Gefahr nicht genüge; gegen diese Auffassung könnte man nun das Comet-Beispiel ins Feld führen und sagen: Die Passagiere der Comet setzten sich einerseits einer objektiv bestehenden schweren Gefahr aus und handelten doch anderseits gewiß nicht „unvernünftig", weil eben diese Gefahr zwar objektiv bestand, aber trotz aller Sorgfalt nicht zu erkennen war. Müßte man sich demgemäß nicht auch bei der Forderung des Ausschlusses der Irrtumsgefahr damit begnügen, daß keine Irrtumsgefahr erkennbar ist?

Die Antwort auf diesen Einwand muß wohl lauten: Die Passagiere der Comet setzten wie jeder Mensch voraus, daß die Häufigkeits-

[19] Ebd. 494.

voraussetzung erfüllt ist. Vermittels der Häufigkeitsvoraussetzung kann man aber schließen, daß da, wo keine Gefahr sichtbar ist, im allgemeinen auch keine Gefahr besteht; denn die Tatsache, daß trotz aller Sorgfalt keine Gefahr sichtbar ist, erfordert gemäß der Häufigkeitsvoraussetzung eine causa per se, die nur darin bestehen kann, daß tatsächlich keine Gefahr vorhanden ist. Der so hergestellte Zusammenhang zwischen der Nicht-Sichtbarkeit einer Gefahr und ihrem Nicht-Bestehen gilt zwar nur „im allgemeinen", gibt also keine absolute Garantie für den Einzelfall; aber das macht ja gerade das Wesen der nicht-absoluten Gewißheit aus. Aus dem gleichen Grund ist der Forderung nach dem Ausschluß der Irrtumsgefahr dann Genüge getan, wenn keine Irrtumsgefahr sichtbar ist und wenn weiter auf Grund der Häufigkeitsvoraussetzung Gewißheit darüber besteht, daß da, wo keine Irrtumsgefahr sichtbar ist, im allgemeinen auch keine Irrtumsgefahr besteht. Wenn de Vries *dieses* sagen will, so stimmen wir ihm durchaus zu. Unsere Ausführungen im zweiten Abschnitt hatten lediglich das Ziel, aufzuweisen, daß *begrifflich* die Nicht-Sichtbarkeit einer Gefahr sehr wohl von ihrem Nicht-Bestehen zu unterscheiden ist und daß darum ein zusätzliches Prinzip, eben die Häufigkeitsvoraussetzung, erfordert ist, um einen Zusammenhang zwischen der Nicht-Sichtbarkeit und dem Nicht-Bestehen herzustellen.

Einen für die Problemlage charakteristischen Versuch, die Vernunftgemäßheit der Induktion usw. unabhängig von der Häufigkeitsvoraussetzung zu begründen, hat *H. Reichenbach* unternommen. Er sagt sinngemäß: Wer in seinem praktischen Verhalten so vorangeht, als ob das Induktionsverfahren zur Wahrheit führte, kann dadurch nur gewinnen und niemals verlieren; also ist es vernunftgemäß, sich in seinem praktischen Verhalten von der Induktion leiten zu lassen. Führt nämlich die Induktion wirklich zur Wahrheit, so ist es klar, daß man auf diese Weise gewinnt. Führt aber die Induktion nicht zur Wahrheit (weil die Häufigkeitsvoraussetzung nicht erfüllt ist), so entsteht durch die Orientierung an den (vermeintlichen) Ergebnissen der Induktion kein zusätzlicher Schaden; denn in einer Welt, in der die Häufigkeitsvoraussetzung nicht erfüllt wäre, ginge ohnedies alles „drunter und drüber" (obwohl in einer solchen Welt ganz genau dieselben mikrophysikalischen Gesetzlichkeiten gelten könnten wie in unserer tatsächlichen Welt!), und der Mensch könnte die Ziele seines Handelns nur dank glücklicher Zufälle erreichen, gleichgültig, ob er sich bei seinem Handeln von den (vermeintlichen) Ergebnissen der Induktion leiten läßt oder nicht[20].

Das ist sicher eine objektive, d. h. auf objektiven Sachverhalten beruhende Begründung, und soweit nur das *Handeln* in Frage kommt,

[20] H. Reichenbach, Wahrscheinlichkeitslehre (Leiden 1935) 414—420.

könnte sie wohl genügen. Der Mensch ist ja auch in der tatsächlichen Welt sehr oft darauf angewiesen, weittragende Entscheidungen nicht auf Grund klarer Erkenntnisse, sondern auf Grund unsicherer Vermutungen zu treffen. Diese Unsicherheit wirkt sich zwar im allgemeinen hemmend und lähmend aus — aber nur darum, weil man befürchtet, durch eine andere Entscheidung vielleicht doch besser zum Ziel zu kommen. Wo es aber feststeht, daß man durch eine bestimmte Entscheidung nur gewinnen und niemals verlieren kann, da besteht auch keine Hemmung der Entschlußkraft mehr — auch wenn gar keine Klarheit darüber herrscht, ob wirklich ein positiver Gewinn erzielt oder nur kein Schaden angerichtet wird.

Anders wird die Situation jedoch, wenn man bedenkt, daß die Induktion nicht nur das Handeln leiten, sondern auch zur *Erkenntnis* führen soll und daß das primäre Ziel der menschlichen Erkenntnis trotz aller Bindung an den biologischen Bereich die Erfassung der Wahrheit ist. Von hierher gesehen entstände ein positiver Schaden, wenn man in einer Welt, in der die Häufigkeitsvoraussetzung nicht erfüllt wäre, die Ergebnisse der Induktion für wahr hielte. Denn diese Urteile wären irrig, und ein irriges Urteil bedeutet ein stärkeres Abweichen vom Wesensziel des menschlichen Erkenntnisvermögens als eine Urteilsenthaltung. Und auch in einer Welt, in der die Häufigkeitsvoraussetzung erfüllt ist, widerspräche die rückhaltlose Zustimmung zu den Induktionsergebnissen dann dem Wesensziel des Verstandes, wenn sie nur auf Grund der Reichenbachschen Überlegung gegeben würde, ohne Klarheit darüber, ob die Häufigkeitsvoraussetzung erfüllt ist oder nicht; denn der Verstand ist wesentlich auf das Urteil als eine *wissende* Setzung hingeordnet, d. h. auf einen Urteilsakt, der unlöslich mit dem Wissen um die Wahrheit des Urteils verbunden ist. Reichenbach erklärt aber selbst ausdrücklich, daß seine Methode kein Wissen um die Wahrheit der Induktionsergebnisse vermitteln kann, auch kein lediglich vermutungsweises oder wahrscheinliches Wissen, sondern eben nur Richtlinien für das praktische Handeln. —

Abschließend ist noch zu bemerken, daß unsere Überlegungen im dritten Abschnitt über den Begriff des „Hinweises", genau genommen, nicht ganz vollständig waren. Wir haben nämlich jene Sachverhalte außer acht gelassen, welche etwa als die „apriori-Wahrscheinlichkeiten" der zur Erklärung vorgefundener Tatsachen herangezogenen Hypothesen zu bezeichnen wären, d. h. wir haben noch nicht danach gefragt, ob eine Hypothese „in sich" wahrscheinlich sei oder nicht. Über einiges aus der erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Problematik, die sich hier eröffnet, wird an anderer Stelle berichtet[21].

[21] W. Büchel, Das H-Theorem und seine Umkehrung: Philosophia Naturalis VI/2 (im Erscheinen).

Die frühe Summe Deus de cuius principio et fine tacetur, eine neue Quelle der Sententiae Anselmi

Das Wachsen der scholastischen Angelologie und Anthropologie aus patristischem Denken

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Im Jahre 1933 wurde im 5. Band der Recherches de Théologie ancienne et médiévale S. 245—274 die frühscholastische Summe Deus de cuius principio et fine tacetur von mir zum erstenmal ediert. Bereits M. Grabmann hatte in seiner Geschichte der scholastischen Methode auf zwei ihrer handschriftlichen Überlieferungen hingewiesen[1]. Beide entstammen dem 12. Jahrhundert: Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 18113 fol. 74—84 und München, Staatsbibl., Clm 23440 fol. 76—87. Leider ist die Pariser Handschrift in Löwen 1914 verbrannt. Jedoch konnte ich zwei weitere Handschriften feststellen und bei der Edition schon verwenden: Clm 14569 fol. 99—132 (aus St. Emmeram) und Berlin, Staatsbibl., Phill. 1994 fol. 62—63^{v}[2]. Die St. Emmeramer Handschrift enthält, wie so viele Überlieferungen der Schule[3], eine Bearbeitung unserer Summe, die jedoch fast den ganzen Text beibehält und im wesentlichen nur einen Traktat über die Dreifaltigkeit vorsetzt, eine Engellehre einfügt und mit der Sakramentenlehre neu abschließt. Daher konnte der Hauptteil zur Edition der Summe selbst beigezogen werden. Die neu beigefügten Stücke wurden im Kursivdruck auch ediert. Das Incipit dieser Neubearbeitung lautet: Deus principium et finis totius creature. Fr. Stegmüller fand endlich noch ein weiteres Manuskript der ursprünglichen Summe Deus de cuius principio et fine tacetur in der Bibliothek von Angers Cod. 70, das auch dem 12. Jahrhundert entstammt und früher in St. Aubin war. Es enthält das Werk auf fol. 86—98. Der Findergabe Fr. Stegmüllers verdanken wir auch noch eine andere Überlieferung der Summe aus dem 12. Jahrhundert in Paris, Bibl. nat., Nouv. acq. Cod. lat. 451 fol. 19—34^{v}. Die Überlieferung endet wie in der Berliner Handschrift mit den Worten peccati pena (Edition S. 263 Zeile 15)[4].

---

[1] Freiburg, 1911, Band 2, 144 148 166.

[2] Vgl. L'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux: RechTh-AncMéd 4 (1932) 237—269 371—391 (zitiert L'École).

[3] Siehe: Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGPhThMA 33, 1—2), Münster 1936 (zitiert: Schrifttum).

[4] Fr. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi (Würzburg 1947) n. 775. Die Handschrift von Angers endet mit Edition 265, 6.

Die erste Frage, die sich zur Entstehungsgeschichte der Summe stellt, ist bereits früher von uns bei der Beschreibung der St. Emmeramer Handschrift kurz beantwortet worden[5]. Ist die erweiterte Form ursprünglicher, so daß Deus de cuius principio et fine tacetur nur ein Auszug aus der längeren Abhandlung Deus principium et finis totius creature ist, oder liegt die Quellenlage umgekehrt? Der Grund, das letztere anzunehmen, liegt vor allem in der Gesamttendenz der längeren Form Deus principium et finis totius creature. Während die kürzere Summe innerhalb ihrer Ausführungen fast keine unoriginellen Stücke kennt, sondern eine einheitliche Abhandlung bringt, sind in der längeren Form solche Beifügungen aus anderen Quellen deutlich erkennbar. So ist gleich die Aufzählung der ersten vier Konzilien ein Zusatz, der sich eng an Isidors Etymologien anschließt: Inter cetera autem concilia quatuor esse venerabiles synodos[6]. Bei der Engellehre findet sich wörtlich die Stelle aus der Homilie 34 Gregors des Großen über die Engellehre[7]. Noch viel zahlreicher werden solche Stellen am Schluß bei der Sakramentenlehre. Die gesamte Darstellung der Eucharistie ist im Grunde eine bloße Sammlung von Vätertexten. So ist zunächst die 38. Predigt, wie sie sich in den Werken Hildeberts gedruckt findet, benutzt: Dominus noster Iesus Christus in qua nocte[8]. Es folgen kurze Auszüge aus Ambrosius und Augustin, wie man sie auch bei Lanfranc, De corpore, oder bei Alger, De sacramento corporis, und in Ivos Dekret findet[9]. Die Ehelehre ist eine Bearbeitung von De coniugio aus der Anselmschule, wie sie von Fr. M. Bliemetzrieder im Anschluß an seine Edition der Sententiae Anselmi gedruckt wurde[10]. Es ist zwar richtig, daß auch in der kürzeren Form, also in Deus de cuius principio et fine tacetur, am Schluß einzelne Einzelsentenzen beigefügt zu sein scheinen. So etwa bei der Erbsündenlehre die Frage: Quid ad nos de peccato Ade[11], die man sonst als lose Einzelsentenz der Schule findet[12]. Aber sie hängen alle mit der Schule eng zusammen, gehören also irgendwie enger mit zum systematischen Aufbau des Werkes selbst.

Wichtiger ist daher die zweite Frage nach den Quellen dieser systematischen kürzeren Form. Bereits Grabmann schrieb darüber: „Die Sentenzen ... haben mit der soeben besprochenen Sentenzensammlung (d. h. den Sententiae divinae paginae) in methodischer Hinsicht viele Ähnlichkeiten ... Der Hauptakzent ruht in diesen Sentenzen noch mehr als in den vorhergehenden (d. h. den Sententiae Anselmi und divinae paginae) auf der Schöpfungs- und auf der Erbsündenlehre.“[13]

---

[5] RechThAncMéd 4 (1932) 240—248.

[6] Siehe Edition 253, 38 ff.; Isidor, Etym. VI, 6 (PL 42, 925 f.).

[7] Edition 257, 25—30; Gregorius M., Hom. in evang. l. 2, hom. 34, 2—10 (PL 76, 1249D—1252B).

[8] Edition 268, 26—33; PL 171, 534—538.

[9] Edition 268, 34—269, 30; vgl. den Apparat der Edition.

[10] Anselms von Laon systematische Sentenzen (BeitrGPhThMA 18, 2—3), Münster 1919, 129 ff.

[11] Edition 263, 16—264, 4.

[12] O. Lottin, Nouveaux fragments théologiques de l'École d'Anselme de Laon: RechThAncMéd 14 (1947) n. 531, gibt weitere Überlieferungen an. Vgl. auch Schrifttum 10 139, und O. Lottin, Les théories sur le péché originel de Saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin (Psychologie et Morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles t. 4), Louvain-Gembloux 1954, 47 f.

[13] Scholastische Methode, Band 2, 166 f.

Ich konnte in der ersten Beschreibung der Handschriften noch vor der Edition näherhin nicht nur im Aufbau, sondern auch bis in die Formulierungen hinein die Ähnlichkeit mit den sogenannten Sententiae Anselmi dartun[14]. Noch eingehender war es möglich, das bei der Edition zu belegen. Um diese innere und enge Verbindung der beiden Werke zu zeigen, sei auch hier eine Stelle aus beiden Werken gegenübergestellt, wo sie über den Hunger als Strafe der Erbsünde handeln:

Sententiae Anselmi (66)[15]

Dubitatur autem a quibusdam, an fames sit pena peccati. *Aiunt autem hominem etiam ante peccatum famem potuisse sentire,* ad quam sedandam de ligno vite sumere iussus erat. *Quibus respondetur hoc modo. Ade duo precepta data sunt, ut de ligno vite comederet et de ligno scientie boni et mali non gustaret.* Sicut ergo peccavit de isto sumens, sic peccasset, si isto neglexisset uti. *Est ergo fames pena peccati,* quoniam, si neque hoc neque illud peccatum perpetrasset, famem numquam sensisset; nam etsi comederet, non fames sed naturalis appetitus et delectatio ad cibum eum sine molestia flecteret ...

Deus de cuius principio (263)[16]

Est autem pena peccati mortalitas ... *Dicunt autem* quidam, quod fames non sit pena peccati, quia *primus homo et ante persuasionem famem sentire posset,* si de ligno vite non comedisset, cuius usu senium, famem et alia, que peccati pena sunt, repellere deberet. *Quibus tali occurritur responsione: Ade duo sunt data precepta: ut de ligno vite comederet et de ligno scientie boni et mali non gustaret.* Ergo quantum peccavit, quod de ligno vetito comedit, tantum peccasset, si contra Dei preceptum alterius ligni fructu non utendo famem sustinuisset. *Est igitur fames peccati pena.*

Man sieht also deutlich die Ähnlichkeit bis in die Wortwahl hinein. Auf der anderen Seite aber zeigt sich auch kein sklavisches Nachahmen.

Entfernter voneinander aber sind die Formulierungen in Deus de cuius principio von den anderen, ebenfalls von Bliemetzrieder herausgegebenen, Sententiae divinae paginae der Anselmschule. Vielleicht ist es gut, zum Beleg dieser Behauptung eine andere Stelle aus dem angegebenen Artikel der RechThAncMéd vorzulegen[17], die diese stärkere Entfernung zwischen den Sententiae divinae paginae und Deus de cuius principio zeigt. Zugleich kann sie aber auch die Selbständigkeit der Sententiae Anselmi und Deus de cuius principio untereinander zeigen, wenn sie auch enger verbunden sind. Daher seien die Texte aus diesen beiden Werken auch beigegeben:

---

[14] L'École 242: Il s'agit ici d'une similitude non seulement des idées, mais de tournures de phrase et de mots.

[15] Die Zahlen beziehen sich bei den Anselmsentenzen immer auf die in Anm. 10 angegebene Edition von Fr. Pl. Bliemetzrieder.

[16] Bei Deus de cuius principio sind jedesmal die Zahlen meiner Edition angegeben.

[17] Edition 247—249.

Sententiae Anselmi (77)

Queritur ergo, qua iustitia anima nova creata et corpori munda infusa, statimque ab illo separata dampnetur. Ad quod quidam dicunt deum proposuisse corpora ab hominibus propagari, se autem novas animas creare et mundis corporibus mundas infundere. Quod propositum deus noluit mutare, quamvis homini placuisset peccare. Contra quod dicimus, quod deus rem iniustam non debet proponere. Alii autem dicunt cum quodam desiderio animas corpora intrare et delectando peccare iuxta id Augustini: Certus sum nulla culpa dei sed propria voluntate animam in culpam esse prolapsam. Secundum hoc autem anima non solum dampnatur pro originali, quod tamen auctoritas dicit, cum hoc peccatum desiderii actuale sit. Dicunt autem alii animam in corporis unione habilitatem non resistendi malis et resistendi bonis quasi maculam originalem contrahere. Alii autem dicunt animam in corporis unione nullam prorsus peccati maculam suscipere sed quia statim egressa nichil in eo meruit, gloria tamen carere. Unde Augustini auctoritate innituntur, qui dicit illorum penam esse mitissimam, qui in propria persona nichil boni vel mali egerunt.

Deus de cuius principio (26 f.)

Querendum est, cum anima, que cottidie nova et munda fit nec in anima primi hominis peccavit, quare in multis dampnetur vel puniatur. Nova et munda creatur et nove carni unitur. Sed quia caro illa consentiente anima, a qua regi deberet, contaminatur, pro tali consensu iure dampnatur. Sed hec causa non videtur in omnibus valere, quia quem consensum haberet anima pueri ante annum discretionis vel quandoque ante nativitatis ortum mortui presertim cum nec anima illa se sciverit creari vel carni dampnande infundi. Quare animam illam creavit vel carni dampnande copulavit? Alia hic est dampnationis causa scilicet originale peccatum. Creari etiam eam oportuit. Deus enim, ut dictum est, primum hominem creavit carnalem et spiritualem secundum utramque naturam purum et immaculatum. Sed secundum carnem per Adam sine carnali concupiscentia propagari voluit. Animas autem ipse creare cottidie et corporibus ab homine generatis infundere proposuit. Adam autem primam creationem puram et mundam inobediendo corrupit. Deus autem, qui semper immutabilis est, propositum suum mutare nec voluit nec debuit. Hoc modo animas, quas ab eterno creare proposuit, adhuc illas creare necesse fuit.

Die Lösung in den Sententiae divinae paginae lautet[18]:

Cum autem corruptio illa sit in corpore et non in anima, queritur, quare anima que a deo creata est sancta, innocens, impolluta, rationabilis ad similitudinem dei dampnatur pro originali peccato. Ad quod dicendum, quod pro hac corruptione non dampnetur sed ideo, quando anima infunditur corpori, invenit illud corpus aptum et idoneum ad peccandum et delectatur in illa aptitudine; et illa delectatio appellatur peccatum originale, id est contractum ex adiunctione originalis carnis. Propter hanc dampnantur animae parvulorum, si dampnantur. Sola enim anima peccat et sola fruitur beatitudine ... Quidam tamen dicunt, quod ipsum (corpus) peccat, non sola anima et in eo est originale peccatum et ex uno traducto traducitur aliud.

Queritur autem, cum deus qui fecit eam sanctam, immaculatam, sciat eam contrahere illud peccatum et adiunctione illa, quare eam corpori adiungat. Ad hoc respondemus, quia talem legem subiit deus, ut singulis humanis corporibus ex traduce primi hominis procedentibus animas infunderet. Si quis autem querat, quare illam legem subiit, respondemus: sic ei placuit.

[18] Ed. Bliemetzrieder 33 f.

Der Vergleich wird die damalige Stellungnahme rechtfertigen:

De toute évidence, chacun des trois ouvrages a conservé sa manière de voir propre. Par leurs multiples essais de solutions, les Sententiae Anselmi apparaissent les plus développées. D'autre part il est particulièrement frappant que le recueil Deus de cuius principio et fine tacetur ne mentionne pas les deux dernières solutions des Sententiae Anselmi; il s'arrête avant cela, à la conclusion qu'il est psychologiquement impossible d'expliquer le péché originel par un consentiment erroné du vouloir de l'enfant. Le péché originel gît bien plutôt dans l'union de l'âme avec un corps corrompu. Or, comme Dieu, avant le péché d'Adam, avait décidé d'unir les âmes aux corps, il ne pouvait changer son plan primitif. C'est pourquoi Dieu est innocent du fait qu'actuellement tous les hommes naissent dans le péché originel. Les Sententiae Anselmi réagissent fermement contre cette opinion: „Contra quod dicimus, quod Deus rem iniustam non debet proponere." Et, sans même prendre position, elles apportent deux autres solutions: la première, que par son union au corps l'âme acquiert l'„habilitas non resistendi malis et resistendi bonis"; la seconde, que les enfants ne font aucun bien et sont punis de ce fait. Quant aux Sententiae divinae paginae, elles expliquent le péché originel par un consentiment personnel de la volonté de l'enfant. Solution que réfutent aussi bien les Sententiae Anselmi que le recueil Deus de cuius principio et fine tacetur. Il est ainsi constant tout d'abord que les auteurs des trois ouvrages furent trois maîtres différents[19].

Die weitere Frage, ob bei der engen Abhängigkeit der Anselmsentenzen und des Werkes Deus de cuius principio eines der Werke die Quelle des anderen ist oder eine gemeinsame Quelle angenommen werden muß, läßt sich heute leichter als bei der damaligen Edition beantworten. Denn wir kennen nun die Anselmsentenzen und ihr Entstehen besser. Sie haben das neugefundene Werk Deus summe als ihre Quelle benutzt[20]. So wird es leichter sein, zu sehen, ob sie daneben noch als weitere Quelle Deus de cuius principio gebraucht haben oder ob das umgekehrte Verhältnis wahrscheinlicher ist. Auch diesmal sei wiederum so vorangegangen, daß wir zugleich die Arbeitsweise der Verfasser der beiden Werke und besonders des Anonymus von Deus de cuius principio kennenlernen. Das wird am leichtesten geschehen, wenn man dem Gedankengang dieses Werkes systematisch folgt. So werden seine Ideen besser hervortreten, als wenn man eine Auswahl trifft, selbst wenn der Weg etwas mühseliger ist. Man wird so auch leichter die inhaltlichen Unterschiede oder Gleichheiten in objektiver Darstellung erkennen können. Es werden dafür die wichtigsten sachlichen Texte herangezogen werden. So wird man zugleich in den Inhalt eingeführt.

---

[19] Edition 249—250.

[20] Siehe: Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie: Schol 34 (1959) 190—232 (zitiert: Arbeitsweise). Vgl. auch: Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik: ebd. 321—369 (zitiert: Berliner Sentenzen).

I. Die Angelologie

Gleich der Beginn der Summe Deus de cuius principio über die Schaffung der Engel gibt dazu eine gute Möglichkeit, wenn man die beiden Werke zugleich mit der Quelle, den Anselmsentenzen, also dem Werk Deus summe, vergleicht:

Deus summe (fol. 86 f.)[21]	*Anselmsentenzen (47)*	*Deus de cuius principio (254 f.)*
DEUS summe atque ineffabiliter bonus carens inicio atque fine, licet IMMENSUS atque incomprehensibilis esset, 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 et corpoream scilicet *ANGELOS* ET HOMINES.	*Principium* et causa omnium *DEUS* ante omnia ... et post omnia ... sine *principio* ... Creavit autem hec omnia non ut *SUE* BEATITUDINI ... ALIQUID adderet SED *UT ALIQUOS SUE* BEATITUDINIS *PARTICIPES* faceret. Sed quia huius beatitudinis capax esse nichil potest nisi quod et eam intelligit ..., *CREATURAM* FECIT RATIONALEM *ANGELUM* ET HOMINEM quibus intellectum dedit et rationem *UT* cognoscerent creatorem suum et *COGNOSCENDO laudarent* et *LAUDANO amarent, UT COGNOSCENDO, AMANDO, LAUDANDO, SUE* immense BEATITUDINIS *PARTICIPES* FIERENT. Beatitudo enim *vera* et summa *est deum amare et videre* ...	*DEUS* de cuius *principio* et fine tacetur, *voluit AGNOSCI* et *COGNOSCENDO laudari et LAUDANDO* amari, *UT COGNOSCENDO, LAUDANDO, AMANDO ALIQUIS* efficeretur *PARTICEPS* glorie *SUE.* His tribus de causis creavit *incorpoream CREATURAM id est ANGELOS* fortis et *INDISSOLUBILIS* nature, *ut* essent *PERITISSIMI et cognitione divinitatis profundi.*
Angelos autem hoc modo condidit: TRIA *DEDIT* eis IN ipsa CREATIONE: ESSENTIAM *INDISSOLUBILEM* et indeficientem, *LIBERUM ARBITRIUM,*	*Incorpoream creaturam id est angelos* deus a principio condidit et eis IN sua CREATIONE hec TRIA *DEDIT:* ESSENTIAM simplicem et	Quibus etiam *DEDIT LIBERUM ARBITRIUM,* facultatem scilicet *obediendi et inobediendi,* ut de utroque haberent *meritum;* boni

[21] Wir folgen der Überlieferung in Clm 22307, woraus der Text unter Heranziehen der anderen Überlieferungen gebracht wird (Folioangabe nach Clm 22307). Bei den Gegenüberstellungen der drei Werke hier und im folgenden bedeutet: *Kursivdruck* = Anselmsentenzen und Deus de cuius principio sind gleich; GROSSDRUCK = Anselmsentenzen und Deus summe haben dieselbe Formulierung; *GROSSDRUCK IN KURSIV* = Text ist in allen drei Werken gleich; Sperrdruck = Deus de cuius principio und Deus summe haben dieselbe Formulierung.

scientiam magnam de deo et de creaturis. Facti sunt enim scientes atque PERITISSIMI in naturis rerum. *DEDITQUE* eis *LIBERUM ARBITRIUM,* ID EST discretionem boni et mali et facultatem volendi bonum vel faciendi ... SINE aliqua COACTIONE. Quo creator ideo donavit eos, quatenus, eius virtute possent promereri gloriam vel dampnationem.

INDISSOLUBILEM et *ut essent PERITISSIMI et cognitione divinitatis profundi, LIBERUM* quoque *ARBITRIUM* ID EST liberam *facultatem obediendi* et non obediendi SINE omni COACTIONE.

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.*

Der Vergleich der drei Texte zeigt zunächst die enge Verbundenheit aller drei Werke bis in die Wortform. Dabei fällt auf, daß es dennoch zwei deutliche Gruppen von Formeln gibt: Deus summe und die Anselmsentenzen auf der einen Seite, und Deus de cuius principio und die Anselmsentenzen auf der anderen. Beide treffen sich in den Anselmsentenzen. Einige Beispiele mögen das zeigen. Die Definition der Freiheit (libertas) ist bei den Anselmsentenzen und bei Deus de cuius principio gleich: facultas oboediendi et non oboediendi (inoboediendi schreibt Deus de cuius principio). Deus summe dagegen sagt: discretio boni et mali et facultas volendi bonum vel faciendi. Bei der Beschreibung der großen Erkenntnis der Engel, die alle hervorheben, bieten die beiden ersten Werke die Formel, daß Gott sie gegeben: ut essent peritissimi et cognitionis divinitatis profundi. In Deus summe aber liest man: scientia magna de deo et de creaturis. Facti enim sunt scientes atque peritissimi in naturis rerum. Die beiden ersten Werke bringen auch eine gemeinsame Beschreibung der Seligkeit: Beatitudo enim vera et summa est deum amare et videre (so die Anselmsentenzen) oder ganz ähnlich: Vera autem gloria est deum videre et amare (so Deus de cuius principio). Das fehlt ganz in Deus summe.

Auf der anderen Seite bringt auch Deus summe mit den Anselmsentenzen gleiche Formulierungen, die in Deus de cuius principio fehlen. Sie zeigen so, daß auch diese beiden Werke zusammengehören. So bringen beide bei der sonst in der Frühscholastik so verschiedenen Beschreibung des Willens den gleichen Zusatz: sine coactione; Deus de cuius principio läßt ihn weg. Auffallend ist auch, daß beide immer von „beatitudo" sprechen, während die Formulierung, die Deus de cuius principio wählt, „gloria" lautet. Nicht unwichtig erscheint ferner der Zusatz in den beiden Summen bei der Schöpfung der Engel: Gott gab ihnen große Gaben „in ipsa creatione". Das fehlt wieder in Deus de cuius principio. Darüber hinaus ist auch sachlich zwischen diesen beiden Werken und Deus de cuius principio ein bedeutender Unter-

schied bemerkbar. Deus summe und die Anselmsentenzen geben eine ausdrückliche Dreizahl für die *Gaben* an, die Gott den Engeln gab: Tria dedit eis in ipsa creatione, das unauflösliche Wesen, die große Erkenntnis und die Freiheit. Auch Deus de cuius principio kennt diese drei Gaben. Aber die Dreizahl wird nicht auf die Geschenke selbst bezogen, sondern auf den dreifachen *Zweck*, derentwegen sie geschaffen wurden: His tribus de causis (Erkenntnis, Lob, Liebe Gottes) creavit angelos.

Es ist also bei genauerer Analyse ein starkes Geben und Nehmen in verschiedener Art in den drei so ähnlichen Werken festzustellen, das die Lösung des Abhängigkeitsproblems erschwert. Die bereits belegte Abhängigkeit der Anselmsentenzen von Deus summe macht die Ähnlichkeit dieser beiden Werke verständlich. Aber wie liegen die Abhängigkeiten bei Deus summe und Deus de cuius principio bzw. bei den Anselmsentenzen und diesem Werk? Was ist hier Quelle, was Entlehnung?

Zunächst dürfte der vorliegende Text schon darauf hinweisen, daß *Deus de cuius principio nicht Quelle für Deus summe* ist. Denn zu viele Einzelformulierungen, die Deus de cuius principio und den Anselmsentenzen eigen sind (= kleiner Kursivdruck im obigen Text) fehlen in Deus summe. Sie können nicht alle bei der Übernahme in Deus summe ausgesondert worden sein.

Umgekehrt aber zeigen sich an drei Stellen *in Deus de cuius principio Anlehnungen an Deus summe* (= Sperrdruck). Der Parallelismus der ersten Worte gleich ist auffallend, da er in den Anselmsentenzen fehlt: Deus carens initio atque fine bzw. Deus de cuius principio et fine tacetur. In den Anselmsentenzen ist diese Idee nur umschrieben zu finden: Deus ante omnia ... et post omnia ... sine principio. Beide Werke betonen außerdem ausdrücklich das göttliche „voluit" der Schöpfung: cognosci voluit bzw. voluit agnosci. Endlich ist im Gegensatz zu den Anselmsentenzen, übrigens im Gegensatz auch zu den meisten übrigen Werken der Schule, auf den Zweck der Gabe der Freiheit eigens in fast gleichen Ausführungen hingewiesen. Gott gab den Engeln diese Freiheit: quatenus eius virtute possent promereri gloriam vel damnationem (so in Deus summe), während Deus de cuius principio das ein wenig weiter ausführt: ut de utroque haberent meritum ...; mali autem meritum iuste dampnationis, qui ... in gloria perseverassent. Es ist also eine Abhängigkeit der beiden Summen voneinander oder mindestens aus einer gleichen Urquelle schon wahrscheinlich.

Schwerer ist die Entscheidung über die Abhängigkeitsfrage von Deus de cuius principio und der Anselmsentenzen. Zunächst schien es mir, daß Deus de cuius principio ein Exzerpt aus den Anselmsentenzen — unter Benutzung von Deus summe — wäre. Ich habe sogar eine lange Ausarbeitung für diese Hypothese gemacht.

Aber je mehr die Arbeit voranschritt, desto unannehmbarer erwies sich dieser Weg, da zu viele Nebenannahmen und Hypothesen zu machen waren. So versuchte ich den umgekehrten Weg, also *Deus de cuius principio* neben Deus summe als *Quelle für die Anselmsentenzen* zu erweisen. Dieser Forschung sei hier nachgegangen.

Es ist im vorliegenden Text bereits auffällig — was sich auch später öfters wiederholt —, daß die Sentenzen Ps.-Anselms gerade jene Sätze beifügen, die sich nicht in Deus summe, sondern nur in Deus de cuius principio finden. So den Satz über die Beschreibung der Seligkeit: beatitudo vera et summa est deum amare et videre, oder die Definition der Freiheit als facultas obediendi et non obediendi. Wenn Deus de cuius principio später als die Anselmsentenzen wäre, müßte der Verfasser also alle diese Stellen ausgewählt haben, die sich nicht in der Quelle Deus summe der Anselmsentenzen finden. Das gibt mindestens zu denken und verpflichtet zu weiterem Forschen in der Richtung, ob nicht Deus de cuius principio Quelle der Anselmsentenzen ist.

Verfolgen wir also diese ersten Spuren weiter. Zunächst ist bemerkenswert, daß im weiteren Verlauf der Darlegungen die Anselmsentenzen auf die Definition der Freiheit als „discretio inter bonum et malum" aus Deus summe doch noch in der folgenden eingehenden Beschreibung der Freiheitsgabe zurückkommen. Mit dieser ganzen näheren Darlegung fehlt in Deus de cuius principio auch dieses neue Eingehen auf die Definition. Die Summe geht vielmehr gleich auf den Fall der Engel über. Dabei zeigt sich erneut ein Hinweis auf die Abhängigkeit, wie ja auch das gemeinsame Zurückkommen auf die Freiheitsdefinition von Deus summe in den Anselmsentenzen belegt, daß diese beiden Werke eng zusammenhängen. Was aber lehrt darüber die Darlegung über den Fall der Engel? Wir stellen auch hier zunächst die Texte gegenüber:

Deus summe (fol. 86v f.)[22]	*Sent. Anselmi (51f.)*	*Deus de cuius principio (255f.)*
Profunditatem sue excellentie vel scientie perpendens ... in *SUUM CREATOREM SUPERBIVIT* eique *INVIDIT* ... ISAIAS in figura Nabuchodonosor in hec verba induxit LUCIFERUM loquentem: In celum CONSCENDAM, SUPRA ASTRA, ID EST ANGELOS dei, EXALTABO solium meum. ECCE quod SUPERBIVIT. Sequitur: *ET ERO SIMILIS ALTISSIMO.* ECCE quod	Hic quoque LUCIFER, quia in tanta dignitate se sublimatum vidit, ceteros angelicos spiritus *SUPERBIENDO* contempsit et *deo CREATORI SUO* invidendo ipsi *parificari voluit,* sicut de eo legitur in ISAIA: CONSCENDAM SUPRA ASTRA celi, ID EST super ANGELOS, EXALTABOR, ECCE SUPERBIA, *sedebo* in mon-	Deum *CREATOREM* suum esse cognovit et per *INVIDIAM* et *SUPERBIAM* profunde cognitionis *inremisibiliter peccavit,* quia contra conscientiam suam *deo CREATORI SUO SUPERBIENDO* per *invidiam parificari voluit* dicens: Ponam *sedem* meam ad *aquilonem ET ERO SIMILIS ALTISSIMO.*

[22] Der Textdruck ist ausgeführt wie in Anm. 21 gesagt.

INVIDIT. Et non solum deo equalis sed etiam superior esse voluit secundum apostoli: Extollitur supra omne quod dicitur deus aut quod colitur. Cuius malicie alii quoque spiritus innumerabiles *CONSENSERUNT* superbiendo atque invidendo ut ipse.

tem testamenti, in lateribus *aquilonis ET ERO SIMILIS ALTISSIMO*, ECCE INVIDIA.

Deo enim de sua altitudine invidebat. *Verba quidem non dixit sed* hec *cogitando voluit.* Quia ergo et alios contempsit et *CREATORI SUO INVIDIA* in eum per deliberationem habita superbe *parificari voluit, inremisibiliter* peccavit et *corruens infra se* illius beatitudinis quam habiturus erat, si perseverasset, cum *omnibus sibi in hac* voluntate *CONSENTIENTIBUS* gaudia amisit.

Verba quidem non dixit sed cogitando voluit. Ista cogitando ipse et *omnes ei in hac* cogitatione *CONSENTIENTES infra se corruerunt.*

Wenn man die drei Texte vergleicht, fällt zunächst die Verbindung von Deus summe und den Anselmsentenzen auf. Isaias ist in beiden Werken ausdrücklich genannt und die gleiche Stelle von ihm mit denselben Anwendungen auf die Art der Engelsünde gedeutet: Ecce quod superbivit, ... ecce quod invidit. Deus de cuius principio aber bringt die Stelle in einem etwas anderen Wortlaut, den auch andere Werke der Schule wie etwa die Sententiae divinae paginae oder die Berliner Sentenzen zitieren: Ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis altissimo — im Gegensatz zu dem Zitat in Deus summe und den Anselmsentenzen: Conscendam super astra celi id est super angelos exaltabor (als Zeichen der superbia = Ecce quod superbivit) et ero similis altissimo (als Zeichen der invidia = Ecce quod invidit). Weil das „super astra" in der Form der Stelle: Ponam sedem meam ad aquilonem fehlt — darunter wurden die Engel verstanden (id est angelos, sagt Deus summe mit den Anselmsentenzen) —, tritt auch der strenge Parallelismus in der Deutung der Isaiasstelle zurück, wie auch in den anderen Werken, welche den Text als Ponam sedem ... bringen. Aus dem Ecce superbivit als Deutung des ersten Teiles und des Ecce invidit als Erklärung des zweiten wird nun ein untergeordnetes in Deus de cuius principio: Superbiendo per invidiam[23]. Während also

[23] Die Berliner Sentenzen gehen umgekehrt voran und deuten die Stelle allein auf den Stolz, nehmen sie also auch als Einheit, wenn auch in anderer Form. Da ihre Quelle Deus summe aber zugleich von Neid spricht, führen sie diesen unvermittelt erst in der folgenden Frage an: Restat videre igitur dicere, quid sit superbia et invidia. Vgl. den Text in: Berliner Sentenzen 328. Augustinus bringt übrigens den Text in De Genesi ad litteram l. 11 c. 24 (PL 34, 471) genau wie die noch stärker patristisch orientierte Summe Deus summe und die davon abhängigen Anselmsentenzen als In celum ascendam. Vgl. ebd. 330.

Deus summe und die Anselmsentenzen hier enger verbunden erscheinen[24], steht Deus de cuius principio etwas ferner bei dieser Darlegung.

Daher ist es doppelt auffällig, daß alle Zusätze, welche die Anselmsentenzen zu ihrem bereits als Quelle erwiesenen Werk Deus summe machen[25], wiederum sich in Deus de cuius principio finden: so das „*irremisibiliter* peccavit" oder „ipsi (deo) parificari voluit" ebenso wie der ganze Satz: Verba quidem non dixit sed cogitando voluit. Das ist am leichtesten erklärbar, wenn Deus de cuius principio zusammen mit Deus summe Quelle für die Anselmsentenzen ist.

Wichtiger ist vielleicht noch eine andere Beobachtung an dieser Textstelle. Am Schluß kommen die Anselmsentenzen ausführlich darauf zu sprechen, daß auch die anderen bösen Geister durch ihre Zustimmung mit Luzifer fielen. Hier verlassen die Anselmsentenzen ihre Quelle Deus summe wieder und bringen einen Text, der sich fast wörtlich mit dem von Deus de cuius principio deckt. Er ist nur, der bekannten Art der Anselmsentenzen entsprechend[26], etwas ausführlicher gestaltet. Wir haben also erneut dasselbe Bild: Ein Zusatz der Anselmsentenzen findet sich wieder in Deus de cuius principio. Mit diesem Werk vereint, sind die ganzen Ausführungen der Anselmsentenzen gedeckt.

Das zeigt sich auch bei der gleich folgenden Frage, ob zwischen der Schöpfung der Engel und ihrem Fall ein zeitlicher Zwischenraum liege, und wenn nicht, wie dann die Schrift sagen könne, daß sie aus der Herrlichkeit, die sie noch nicht besaßen, gefallen sind. Wir lesen:

Anselmsentenzen (52)

Sed si *queratur,* utrum *inter creationem et eorum lapsum aliquod* fuerit *intervallum,* responderi potest, ordinem quidem fuisse, sed utrum intervallum ibi fuerit necne, certum non est. Sed *dicit scriptura* in primo momento sue creationis lapsos esse. Quod hoc modo intelligendum est: In prima creatione lapsi sunt id est statim post primam creationem. Si enim prorsus eodem simplici instantie tempore creatos et lapsos fatemur, liberum in eis arbitrium destruere videmur ... *Credendum est ergo, quod in* prima *creatione* sua mundi et puri a peccato fuerunt, sed statim sine *mora* hos in malum lapsos, illos ad sui condi-

Deus de cuius principio (256)

Solet *queri,* an *inter creationem et lapsum aliquod* esset *intervallum.* Si concedimus quod *fuit inter creationem et lapsum eorum aliqua mora,* dum *omnes essent boni* creati, in gloria fuerunt quam quicunque plenarie gustaverit. Unde postea cadere absurdum est credere *dicente scriptura: Non timet lapsum qui dei intrat* habitaculum. *Credendum est ergo quod* nulla ibi fuerit *mora.* Immo in ipsa *creatione* et deum creatorem suum esse cognoverunt et invidendo et superbiendo et in malo consentiendo corruerunt.

[24] Siehe darüber auch für die übrige Engellehre: Arbeitsweise 194—202.
[25] Vgl. Arbeitsweise.
[26] Ebd.

toris amorem et conformitatem esse conversos ...

Si queratur, in quo statu ante casum fuerint, dicendum est eos non habuisse illum beatum statum ad quem boni postea provecti sunt ... sed quendam nature *medium* 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 ... Si enim in beatitudine aliquando fuissent, numquam ab eo cecidissent, cum *dicit scriptura: Non timet lapsum, qui intrat dei* tabernaculum.

Querendum est, cum in ipsa creatione ceciderint, *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.

Nach dem gleichen Einleitungssatz, der in Deus summe bezeichnenderweise wieder fehlt, ist die Frage nach dem Augenblick des Falles der Engel in den beiden Werken zunächst etwas verschieden. Im engen Anschluß an ihre Quelle Deus summe bringen die Anselmsentenzen zuerst eine etwas zaudernde Lösung: Ordinem quidem fuisse sed utrum intervallum ibi fuerit necne, certum non est. Dann aber weisen sie unter Anführung einer Autoritätsstelle aus der Hl. Schrift auf die spekulative Schwierigkeit der Freiheit hin. Denn sie habe sich bei einem mit der Schöpfung gleichzeitigen Fall nicht auswirken können. Jede Zeit für eine freie Entschließung habe ja gefehlt. Auch das nahmen die Anselmsentenzen aus ihrer Quelle Deus summe. Ebenso stammt daher der Ausdruck des „status medius" zwischen Schöpfung und Seligkeit bzw. Fall. In diesem „mittleren Zustand" wurden alle gut geschaffen und entschieden sich dann zum Guten oder Schlechten. Das alles fehlt in Deus de cuius principio. Dort wird nur nach der „mora" gefragt und die Schwierigkeit erörtert, wie denn sonst ohne eine solche die bösen Engel aus ihrer Seligkeit haben „fallen" können. Denn die Hl. Schrift sage doch ausdrücklich: Non timet lapsum qui dei intrat habitaculum. Das wird nun von den Anselmsentenzen anschließend an die aus Deus summe genommenen Lösungen beigefügt — einschließlich der Schriftstelle. So ergibt sich die spekulativ sonderbare und widersprechende Lösung: Keine „mora", aber vielleicht ein „intervallum". Das ist also ein neues Zeichen der schon früher festgestellten Sammeltätigkeit der Anselmsentenzen. Wir können nun schon mit größerer Sicherheit also vermuten, daß wir in Deus de cuius principio eine weitere Quelle der Anselmsentenzen neben Deus summe gefunden haben.

Der Art des Gebens und Nehmens und damit der Art der Arbeit führt auch die Beantwortung der Frage über den Aufenthalt der gefallenen Engel in den drei Werken näher. Denn auch dar-

über handelt Deus de cuius principio wie die beiden anderen Werke nach kurzen Darlegungen über die bleibende Freiheit der guten und der gefallenen Engel nach ihrer Entscheidung. Beantwortet ist auch noch die Frage, warum Gott die gefallenen Engel trotz des Voraussehens des Falles schuf: ad utilitatem scilicet ut bonorum esset purgatorium. Wir bringen wieder den Textvergleich der sich daran anschließenden Frage nach dem Aufenthalt:

Deus summe (fol. 88v)[27]

Nec 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 DICITUR *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 atque puriora sed ista caliginosa tenere permissi sunt qui eis pro suo genere quasi quidam carcer est dum ad diem JUDICII. Idem in Enchiridion: Angeli impia superbia deserentes deum in huius aeris imam caliginem sunt deiecti. Illinc enim descendunt in terram quos deus permittit vel mittuntur ad loca terre inferiora et hoc est usque ad *DIEM JUDICII*. Tunc enim detrudentur in baratrum secundum illud evangelii: Ite maledicti ...

Sent. Anselmi (53 f.)

Quoniam ergo nulla necessitate impulsi sed propria voluntate declinantes beatitudinem amiserunt, *CELI HABITATIONE*, ubi locus est tantum bonorum, *INDIGNI FUERUNT, TERRAM* ETIAM ... inhabitare non sunt permissi, *NE* societas eorum *fragilitatem humanam NIMIS INFESTARET*. Sed concessit eis deus aerem istum inferiorem *inhabitandum*. Unde spiritus aerii vocantur, *ut* ab *eorum infestatione* a *vicino* impugnante mali peiores et boni *probabiliores efficiantur*, ut qui in sordibus est, sordescat adhuc, et qui iustus est, iustior fiat. Hunc aerem quidam INFERNUM VOCANT, ad CUIUS differentiam locum illum qui *sub terra* est, ubi post *DIEM JUDICII* diabolus cum membris suis eternis incendiis mancipabitur, *INFERNUM INFERIOREM dictum* esse confirmant. Unde psalmus: EX INFERNO INFERIORI, et *beatus JOB* dicit: IN PROFUNDISSIMUM INFERNUM DESCENDUNT omnia MEA.

Deus de cuius principio (257)

Dedit illis deus sedem caliginosum aerem. Non permisit eis regionem *CELI*, quia *NON FUERUNT DIGNI, NEC TERRAM, NE NIMIS INFESTARENT fragilitatem humanam.* Locum autem terre *vicinum* permisit *eis habitandum, ut infestatione eorum* salvandi *efficiantur probabiliores*, dampnandi vero nequiores. Est et alius *infernus sub terra*, ubi credimus esse tartara, ubi *post DIEM JUDICII* cruciantur dampnati numquam sperantes redimi. De quo *beatus JOB* dicit: *EX INFERNO INFERIORI.* Dicendo *INFERNUM INFERIOREM* mittit nos ad intelligendum superiorem.

[27] Zur verschiedenen Druckart siehe Anm. 21.

Auch hier zeigt es sich wieder, wie eng Deus summe und ihre Bearbeitung, die Anselmsentenzen, zusammenhängen. Das belegen vor allem die beiden Schrifttexte aus den Psalmen und Job, die von den beiden Werken in gleicher Weise als Belege für den „infernus inferior" gebracht werden [28]. Deus de cuius principio läßt die Jobstelle aus und teilt diesem die Psalmstelle zu. Das belegt für die Abhängigkeitsfrage deutlich, daß hier für die Anselmsentenzen Deus de cuius principio nicht Quelle sein kann. Es kommt aber Deus summe dafür in Frage. Interessant dürfte jedoch sein, daß sowohl die Anselmsentenzen wie Deus de cuius principio *beatus* Job schreiben im Gegensatz zum bloßen Namen in Deus summe. Auch sonst hängen an dieser Stelle die Sententiae Anselmi und Deus de cuius principio in der Wortformulierung noch enger zusammen als die Anselmsentenzen mit ihrer Quelle Deus summe. Die in Kursivdruck gesetzten vielen gleichen Stellen belegen das deutlich. Von beiden wird der Ort, wo die gefallenen Engel bis zum Jüngsten Tag verweilen, als locus „vicinus" bezeichnet. Es wird auch von ihnen beiden der Grund dazu näher mit fast denselben Worten angegeben. Die Guten sollen durch ihre Versuchungen „probabiliores" werden, die Bösen „nequiores" bzw. „peiores".

Aber es läßt sich an diesem Text auch wieder wahrscheinlich machen, daß Deus summe nicht nur Quelle der Anselmsentenzen war, sondern *auch Deus de cuius principio von Deus summe abhängt.* Es ist das freilich nicht so einfach, da die Anselmsentenzen bereits viele Texte und Wörter aus Deus summe nahmen. Dennoch gibt es Anzeichen für eine unmittelbare Benutzung von Deus summe durch Deus de cuius principio. Das ist vor allem am Beginn unseres Textes der Fall. Denn der Ausdruck des „locus caliginosus" findet sich nur in Deus summe und Deus de cuius principio, nicht in den Anselmsentenzen. Auch der ganze Satz, in dem diese Worte auffallen, liegt Deus summe im Wortlaut näher als den Anselmsentenzen. Deus summe und Deus de cuius principio haben gemeinsam „non digni" statt „indigni". Wir müssen also auch diese Möglichkeit weiter verfolgen. Falls sie sich bestätigen sollte, hätte das jedenfalls an dieser Stelle größere Folgerungen für die Anselmsentenzen. Denn dann wäre hier der größte Teil der Bearbeitung von Deus summe nicht ihnen, sondern Deus de cuius principio zuzuschreiben, vor allem der Fortschritt von der stärker patristischen Textsammlung in Deus summe zu der mehr systematischen Ab-

[28] Die Bearbeitung der Anselmsentenzen in Prima rerum origo (vgl. H. Weisweiler, Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. 2. Das Sentenzenwerk Prima rerum origo: Schol 16 [1941] 351—368) interpretiert das allgemeine Wort „Psalmus" mit „David". Dies wird von der Zusammenstellung der Sententiae divinae paginae und der Anselmsentenzen in den Sententiae Atrebatenses übernommen. Siehe dazu die Edition von O. Lottin jetzt in: Psychologie et Morale . . ., t. 5, 400—440, und H. Weisweiler, Die Sententiae Atrebatenses: Schol 16 (1941) 231—254.

handlung in den beiden anderen Werken, also der Übergang von der Patristik zur mehr scholastischen, systematischen Darlegung[29]. Jedoch hätten die Anselmsentenzen ihre Quelle Deus summe auch hier ergänzend benutzt, wie die richtige Zuteilung der fälschlich dem Psalmisten statt Job zugeschriebenen Stelle zeigt, wo die Überlieferung von Deus summe wiederhergestellt wurde. Es würde sich so die früher bei der Edition gemachte Beobachtung bestätigen, daß den Anselmsentenzen und Deus de cuius principio eine gemeinsame Quelle zugrunde liegen muß, die also damit in Deus summe gefunden wäre. Dazu rät auch die vorhin schon gemachte Beobachtung bei der Lehre von der Schaffung der Engel, wo ja auch Formulierungen in Deus de cuius principio aus Deus summe sich finden, die in den Anselmsentenzen fehlen.

Wenn wir nun zum Schluß der Angelologie die bisherigen Ergebnisse zusammenfassen, läßt sich wohl sagen, daß Deus de cuius principio kürzer und knapper als die beiden anderen Werke die Hauptlehren der Schule zusammenfaßt. Es fehlt die eingehende patristische Belegung aus zitierten patristischen Texten, wie sie Deus summe noch vielfach ausführlich bringt. Es fehlt aber auch die sammelnde spekulative Begründung, wie wir sie in den Anselmsentenzen aus mannigfachen Quellen festgestellt haben. Es ist in Deus de cuius principio statt der Sammeltätigkeit eine einheitlichere systematische Linie festzustellen. Auch dadurch rückt das Werk Deus de cuius principio näher in die Reihe der ursprünglicheren Werke der Schule. Deus summe erscheint in Deus de cuius principio mehr grundsätzlich benutzt zu sein als in den mehr sammelnden Anselmsentenzen, denen es offenbar mehr darauf ankam, wie die Lehre vom Aufenthaltsort der Engel zeigt, die verschiedenen umlaufenden Ansichten zu sammeln, in diesem Fall aus den mehr ursprünglichen Werken Deus summe und ihrer Frühbearbeitung Deus de cuius principio.

Doch möchten wir diese ersten Folgerungen noch näher aus der nun folgenden Anthropologie begründen und erweitern.

II. Die Anthropologie

Gleich die erste Frage, warum die neugeschaffene Seele des Menschen Bild und Gleichnis Gottes ist, bringt dazu die Möglichkeit. Wie die beiden anderen Werke, behandelt Deus de cuius principio die Bedeutung des Bildes, der imago, getrennt von dem Sinn der Ähnlichkeit, der similitudo. Dabei hebt Deus de cuius principio ausdrücklicher noch, als es die beiden anderen Werke tun, das Unvollkommene des

[29] Die Sententiae Berolinenses folgen noch mehr den ausdrücklichen patristischen Zitaten von Deus summe. Vgl. Berliner Sentenzen 231 f.

Bildes Gottes in der menschlichen Seele hervor, indem auf das *„ad* imaginem" eigens hingewiesen wird: Fecit ergo hominem non imaginem sed ad imaginem id est aliquo modo ad imaginem suam accedentem. Das Bild selbst wird als Abbild Gottes durch die geschenkte *Ratio* und *Discretio* geschildert. Damit ist der erste Grund, den auch die Anselmsentenzen bringen, angegeben. Diese schreiben: Ad imaginem quia *sapiens et rationalis* facta est. Deus summe lehnt sich, wie immer, mehr noch an Augustinus an, der auch anschließend wörtlich zitiert wird. Denn Deus summe schreibt wie Augustin: Ad imaginem suam fecit hominem secundum animam, quia dedit *rationem et intelligentiam* [30]. Deus de cuius principio steht also hier Augustinus und Deus summe noch näher als die Anselmsentenzen, die bereits „ratio" in „sapiens et rationalis" umschreiben. Auf der anderen Seite aber bringen sie statt „intelligentia", wie noch Augustin und Deus summe sagen, bereits ein anderes Wort: discretio. Beides ist dann in den Anselmsentenzen weitergeführt in: sapiens et rationalis.

Die Summe Deus summe kennt, wie früher bereits bei der Darlegung der Abhängigkeit der Anselmsentenzen von Deus summe gezeigt wurde [31], fünf Deutungen, warum der Mensch Bild Gottes ist. Davon bringen die Anselmsentenzen wörtlich einen Teil: Wie Gott das Prinzip aller Dinge ist, so ist der Mensch Urheber der körperlichen, vernünftigen Natur. Bezeichnenderweise fügen aber die Anselmsentenzen die Deutung von Deus de cuius principio hier ein: Ad imaginem quia sapiens et rationalis facta est sicut dei filius sapientia est patris ... Man findet also auch hier durch die Zusammenarbeit beider Quellen in den Anselmsentenzen ein vollständigeres Gesamtbild. Denn die schöne, über Deus summe hinausgehende Darstellung in Deus de cuius principio hat die Deutung des Bildes auf die Trinität gut ausgeführt. Das hat den Anselmsentenzen offenbar gefallen, so daß sie wenigstens den Grundgedanken zufügen. In Deus de cuius principio bzw. den Anselmsentenzen liest man nämlich:

Sent. Anselmi (56)	*Deus de cuius principio (258)*
Ad imaginem (facta est anima), quia sapiens et rationalis facta est sicut *dei filius sapientia est patris* qui etiam *imago est patris, quia,* sicut *imago est* aliud ab imaginato, sic et alius est filius in persona a patre et sicut *imago tenet liniamenta illius rei cuius est imago,* sic	Notandum est, quod fecit eum *ad imaginem,* non imaginem. *Imago* enim *tenet liniamenta* et figuram *illius rei cuius imago est.* Itaque *sapientia dei,* id est *filius* dei *imago est patris, quia ut pater* est sine principio, ineffabilis, *eternus,* iustus, misericors, ita *filius,* ut ita

[30] Augustinus, De Genesi ad litteram l. 4 c. 20^{v}, n. 30 (Pl 34, 292): In eo intelligimus hominem factum ad imaginem dei in quo irrationabilibus animalibus antecellit. Id autem est ipsa *ratio vel intelligentia* vel si aliquo vocabulo commodius appellatur.

[31] Vgl. Arbeitsweise 202 f.

filius patris, quia sicut pater omnipotens, *eternus*, sic et *filius*.

dicam, eadem *liniamenta* patris *tenet*. Est enim sine principio, ineffabilis, iustus, misericors.

Die Ausführungen sind also im wesentlichen in beiden Werken die gleichen. Zwar sind die Beispiele der göttlichen Eigenschaften, die in Vergleich gesetzt werden, etwas verschieden. Aber das dürfte keinen Wesensunterschied begründen. Und doch ist ein Unterschied vorhanden, der die Selbständigkeit der Verfasser offenbart. Denn bei aller gleichen Wortwahl ist doch der eigentliche Gedankengang anders gefärbt. In den Anselmsentenzen ist die Verbindung mit dem Ausgangspunkt, d. h. unserer Ebenbildlichkeit mit Gott als denkende Geschöpfe, nicht so gewahrt: Der Sohn ist als Weisheit Bild des Vaters, so auch wir: Sapiens et rationalis (anima) facta est sicut dei filius sapientia est patris. Das Abbildsein des Sohnes wird dann dadurch belegt, daß, wie Bild und Urbild verschieden sind (imago est aliud ab imaginato), so auch Vater und Sohn, die als Personen des göttlichen Lebens zwei sind. Doch trägt dabei der Sohn die „Linien" des Vaters, wie in jedem Abbild. Wie der Vater, so ist auch der Sohn allmächtig, ewig. Also letztlich ist im ganzen Schlußteil nicht mehr von der menschlichen Seele gesprochen, sondern vom „Wort" als dem Bild des Vaters. Der Sohn, nicht die Seele, wird als Bild des Vaters gezeigt. Anders schreibt Deus de cuius principio. Hier geht der Verfasser von der Definition des Bildes aus, um *unser* Bildsein darzutun: Abbild, aber doch nur unvollkommenes (non imago sed ad imaginem). Daher sagt er: Imago tenet liniamenta et figuram illius rei cuius imago est . . ., ein Satz, den die Anselmsentenzen in gleicher Form bringen, aber um zu zeigen, daß das Wort *Gottes*, der Sohn, Bild des Vaters ist. Deus de cuius principio jedoch will zeigen, daß *wir* Bild Gottes sind, wenn auch das einzige wirkliche Abbild der Sohn ist, und gebraucht dafür die Definition des Bildes. Nur Er ist wirkliches Bild, denn nur er trägt wirklich die „Linien" Gottes, von denen die Definition spricht. Nur Er ist wie der Vater ohne Anfang und unsagbar groß und ewig. Somit führt die Beweisführung ganz logisch zu dem gewollten Endresultat: Fecit ergo hominem non imaginem sed ad imaginem id est aliquo modo ad imaginem suam accedentem ponendo in eo rationem et intelligentiam. Wir finden also hier in Deus de cuius principio eine wirkliche Einheit und Zielsetzung. Gewiß läßt sich auch die Darstellung in den Anselmsentenzen gut verstehen. Aber im Zusammenhang und im Vergleich zu Deus de cuius principio ist sie doch nicht so tief und nicht so einheitlich in der Zielsetzung des Gesamtaufbaues. Das theologische Problem ist besser in Deus de cuius principio gesehen. Hier dürften wir also das Ursprüngliche haben.

Ein kleines und doch bezeichnendes Zeichen dieser Zusammenarbeit

zeigt die Ausdrucksweise über die Deutung der Ähnlichkeiten (similitudines) der Seele mit Gott:

Deus summe (fol. 92)[32]	*Sent. Anselmi (57)*	*Deus de cuius principio (258)*
Potest vero dici et hoc modo *ANIMAM* esse *FACTAM AD SIMILITUDINEM* dei, *QUIA SICUT* deus multiplicatis *CREATURIS aut IMMINUTIS* non augetur vel *IMMINUITUR*, ita *ANIMA* crescentibus *MEMBRIS* vel detruncatis.	*AD SIMILITUDINEM suam FECIT* deus *ANIMAM*, QUIA *SICUT* ipse nec *crescentibus CREATURIS* crescit nec decrescentibus decrescit, cum tamen sit in omnibus, sic et *ANIMA* nec minutis *MEMBRIS MINUITUR* nec adauctis augetur et tamen est in omnibus.	*FECIT* et (hominem) *AD SIMILITUDINEM suam* scilicet ut *SICUT* deus multiplicatis et *crescentibus CREATURIS non augetur* et destructis naturis multis *NON MINUITUR, ita et ANIMA* hominis nec crescentibus *MEMBRIS augetur* nec aliquibus truncatis minuitur.

Wie die Sperrdrucke zeigen, ist in diesem Text die Ähnlichkeit zwischen Deus summe und Deus de cuius principio größer als in den bisher gedruckten Teilstücken. Wenn man auch die Worte hinzunimmt, die in allen drei Werken gleich sind (Großdruck in Kursiv), die also auch Deus de cuius principio aus Deus summe genommen haben kann, so ist fast der ganze Text in Deus de cuius principio aus Deus summe vielleicht entnommen. Nur ganz wenige Worte hat Deus de cuius principio hinzugefügt oder geändert, von denen dann einige Änderungen mit den gleichen Worten von den Anselmsentenzen aufgenommen wurden. Am auffallendsten ist, daß in Deus de cuius principio wie in den Anselmsentenzen die kurze Ausführung aus Deus summe — Deus multiplicatis creaturis ... non augetur vel imminuitur — aufgelöst wird in zwei getrennte Glieder: crescentibus creaturis non augetur et destructis naturis multis non destruitur. Das tun auch die Sententiae Anselmi, wodurch die enge Verbindung mit Deus de cuius principio noch deutlicher wird.

Noch einen anderen Anhaltspunkt für das Verhältnis der Summen bringt dieser Text. Die Anselmsentenzen fügen zweimal bei: cum tamen (anima) est in omnibus. Das ist offenbar eine Erweiterung des Gedankens von Deus summe und Deus de cuius principio, und paßt so gut in die mehrmals schon angezeigte und belegte Erweiterungstendenz der Anselmsentenzen. Alles in allem, wir sehen an diesem Text gerade in seinen kleinen Zügen wohl gut die Entwicklung: Deus summe ist Grundquelle für die beiden anderen Werke. Dabei erscheint hier aber Deus de cuius principio als Quelle auch der Anselmsentenzen. Die Anselmsentenzen haben hier die Bearbeitung von Deus summe, wie sie in Deus de cuius principio vorliegt, vor allem neben Deus summe benutzt [33].

[32] Textdruck wie in Anm. 21 angegeben.

[33] So muß die mißverständliche Formulierung in Arbeitsweise 203, 19—20 natürlich heißen.

Einen neuen und wieder sehr interessanten Einblick in die Quellenlage gibt die in Deus de cuius principio folgende Frage, ob der Mensch sterblich oder unsterblich geschaffen worden ist. Deus summe beantwortet sie in ihrer stärker patristisch eingestellten Art mit einer Augustinusstelle aus De Genesi ad litteram l. 6 c. 25: Mortalis erat, quia potest mori, et immortalis, quia non poterat mori. Das übernehmen die Anselmsentenzen wörtlich, freilich, wie so oft, ohne den Namen Augustinus: Factus et autem mortalis, quia poterat mori, si peccaret, et immortalis, quia non poterat mori, si in obedientia perseveraret (57). Es sind also zwei spekulative Fortführungen in wenigen Worten beigegeben: Wenn er sündigte *(„si peccaret")*, ist der Mensch sterblich; sonst *(si in obedientia perseveraret)* ist er unsterblich geschaffen. Genau diese Worte finden wir nun wieder in Deus de cuius principio als Deutung allein, ohne den Augustinustext: Ipsum autem mortalem et immortalem fecit: mortalem *si peccaret*, immortalem *si obediens perseveraret* (259). Es ist also dasselbe Bild, das sich hier wieder zeigt: Die Anselmsentenzen sind aus den Ausführungen von Deus summe (Augustinustext) und von Deus de cuius principio (Erklärungen) zusammengesetzt. Das macht ihre spätere Beliebtheit erklärlich. Man fand hier die Deutungen der verschiedenen Werke zu einem theologischen Gesamtbild der Zeit zusammengefügt.

Bei der Darstellung der Erschaffung Evas kommt wieder zum Ausdruck, daß auch Deus de cuius principio von Deus summe abhängt, wie wir das schon mehrmals angedeutet fanden. Denn daß Adam in der Ekstase das Geschehen um Eva sah (per extasim in cognitione divina fuit: 259), ist den Anselmsentenzen unbekannt, jedoch in Deus summe wie in Deus de cuius principio gleich zu finden. Auch in der Lösung der Schwierigkeit, daß in dem Schöpfungsbericht der Genesis *Adam* zu *Eva* sprach: Das ist Fleisch von meinem Fleisch, während nach dem Evangelium *Gott* so redete, ist die Benutzung von Deus summe durch Deus de cuius principio deutlich. Die Anselmsentenzen lösen nämlich nur: deus ea (verba) per Adam protulit (58). Die beiden anderen Werke aber verweisen gemeinsam auf das ähnliche Beispiel bei den Propheten. Auch in ihnen sprach *Gott* ja: ut per alios prophetas bzw. prophetico spiritu.

Sehr gut kommt die Zusammenarbeit der Quellen bei der Beschreibung des Paradieses zur Geltung. Zunächst zeigt sich erneut die unmittelbare Benutzung von Deus summe durch Deus de cuius principio. Durch den öfteren Genuß der Frucht vom Baum des Lebens waren die Menschen zur Vollendung geführt worden: qualem habituri sunt sancti post resurrectionem. So schreiben beide Werke im Gegensatz zu den Anselmsentenzen. Dagegen haben diese mit Deus de cuius principio gegenüber Deus summe die wörtlich gleiche Beschreibung des Paradieses. Es waren dort — nach Deus de cuius principio — arbores, fontes, animalia (259), oder, wie es in Deus de cuius principio etwas später erneut heißt: fontes, arbores, diversarum arborum fructus et hi suaves (ebd.). Die Anselmsentenzen schreiben gleich: in quo fontes et

arbores diversorum fructuum et animalia fuisse credimus (58). Die sonst gemeinsame Quelle Deus summe bringt keine solche Zusammenstellung, berichtet nur von einem Fluß, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sowie von Tieren, wie der Schlange. Deus de cuius principio hat davon nur noch übernommen, daß es auch Tiere gegeben habe, wie das Beispiel der Schlange zeige. Wer also hat diese Umgestaltung aus der Quelle Deus summe vorgenommen? Das zeigt sich gleich im folgenden. Deus de cuius principio fügt nämlich noch die Frage an: Quare deus post lapsum dicit: „Eiciamus eum de paradiso, ne ligno vite utatur et efficiatur nobis similis sciens bonum et malum." Dixit ‚ne utatur', quia *una comestio eternitatem non daret sed usus* (260). Auch die Anselmsentenzen kennen diesen notwendigen längeren Genuß: L i g n u m v i t e hoc in se naturaliter habuit, ut vescentibus assidue tolleret s e n i u m e t o m n e m vite arceret d e f e c t u m, non quod *una comestio dare posset eternitatem sed usus* (59). Der letzte Teil des Satzes ist also formuliert, wie Deus de cuius principio es tut (Kursivdruck). Der erste Teil aber hat seine Parallele in Deus summe (Sperrdruck), wo es heißt, L i g n u m v i t e appellatum est, quia per usum illius vitaret infirmitatem, s e n i u m o m n e m q u e d e f e c t u m. Wir erleben also wieder den uns nun schon bekannten Vorgang. Der Verfasser von den Anselmsentenzen hatte vor sich die beiden anderen Werke und nahm den ersten Teil aus Deus summe, den zweiten als Ergänzung aus Deus de cuius principio. Daß dabei die Anselmsentenzen auch sonst Deus summe zu ihrer Gestaltung mitbenutzt haben, zeigt wiederum ein kleines Wörtchen an. „Vescentibus *assidue*", so schreiben die Anselmsentenzen. Das ist aus dem kurz vorhergehenden Satz in Deus summe offenbar übernommen, wo von „usu *assiduo*" ausdrücklich die Rede ist. Deus de cuius principio hat das nicht. Auch in der gesamten Anlage stehen die Anselmsentenzen hier Deus summe näher. Denn mit Deus summe fragen sie nur nach der Wirkung des Lebensbaumes: Lignum vite hoc in se naturaliter habuit, so beginnen ja die Anselmsentenzen die Darlegung, und Deus summe schreibt ähnlich: Lignum vite appellatum est, quia ... Die Frage von Deus de cuius principio ist selbständiger: Warum vertrieb Gott die Menschen aus dem Paradies und sprach: Eiciamus, ne utatur ...? Darauf wird dann die in Deus de cuius principio selbständige Antwort gegeben: Quia una comestio non daret (effectum) sed usus. Das haben also die Anselmsentenzen im zweiten Teil ihres Satzes zur Frage nach dem Sinn des Lebensbaumes beigefügt. So erst kommt es zur Ergänzung von Deus summe, wo diese Wirkung des längeren Essens nicht hier im Satz ausdrücklich betont worden war. Man sieht also, wie die Benutzung der beiden Quellen neue Formulierungen schafft und so die theologischen Erkenntnisse klärt. Aus dem Sinn der Vertreibung aus dem Paradies, damit die Menschen nicht durch den weiteren Genuß unsterblich wür-

den, wird nun die Erweiterung der Erkenntnis der Frucht aus dem Essen des Lebensbaumes: Nur die längere Benutzung kann diese Wirkung hervorbringen.

Diese Ergebnisse werden bestätigt durch die Untersuchung der in Deus de cuius principio nun folgenden Darlegungen über die Sünde Adams. Diese genauere Beschreibung der Umstände der Sünde der Stammeltern ist in Deus de cuius principio verhältnismäßig kurz gehalten. Es ist aber auch hier bezeichnend, daß eine Reihe von Zusätzen, welche die Anselmsentenzen zu ihrer Quelle Deus summe bringen, sich in Deus de cuius principio finden, also wohl von dort stammen. Manchmal sind es nur einzelne Sätze, hie und da auch ganze Darlegungen:

Der Teufel beneidete Gott und Mensch. Das sagen alle drei Werke mit der allgemeinen Tradition. Die Anselmsentenzen aber kommen zweimal hier darauf zu sprechen: im Anfang und am Schluß. Zunächst sind Worte gebraucht, die sehr an Deus summe erinnern. Am Schluß dagegen gibt es Formulierungen, die aus Deus de cuius principio genommen zu sein scheinen. Die Anselmsentenzen schreiben an der zweiten Stelle: *Nitebatur* (diabolus), *ut homo* beatitudinem *sibi preparatam* perderet et non deo sed *sibi serviret* (59). In Deus de cuius principio heißt es ganz ähnlich: *Nitebatur* quidem ad hoc, *ut* et *homo preparata sibi* gloria privaretur et reverentia deo debita sibi exhiberetur (260). Davon steht bezeichnenderweise nichts in Deus summe. Dagegen liest man dort die erste Stelle der Anselmsentenzen: *In paradiso* diabolus *invidit homini* pro tranquillitate et *gloria,* in qua erat et quam habiturus erat. *Deo* quoque *invidit* de subiectione *hominis et obedientia.* Denn die in Kursiv gesetzten Stellen finden sich auch in den Anselmsentenzen. Diese haben also ihre erste Ausführung aus Deus summe und die zweite aus Deus de cuius principio genommen.

Aus den beiden Werken als Quellen entstand auch die Formulierung der Anselmsentenzen über die Versuchung durch die Schlange. Deus summe sagt dazu: Per serpentem enim creaturam visibilem fecit (diabolus tentationem) utendo instrumentis eius. Die Anselmsentenzen umschreiben diesen Satz mit den Worten: Sed quia spiritus ad loquendum humanis instrumentis carebat, intravit serpentem, ut per eius linguam verba humanis auribus consona afferret et sic hominem commodius temptaret (59). Woher der Verfasser der sammelnden Anselmsentenzen diese neuen Worte zusetzte, zeigt die Stelle in Deus de cuius principio: Sed quia incorporea creatura fuit nec verbis loqui potuit, deceptionem quam intendit, per aliquam subpositam creaturam compleri oportuit. Intravit igitur serpentem, ut per linguam et alia instrumenta sue vocis hominem alloqui posset et fraudem, quam intendit, illi per serpentis ministerium suggereret (261).

Sowohl Deus de cuius principio wie die Anselmsentenzen haben also die kurze Andeutung von Deus summe, daß der Teufel die Versuchung durch die sichtbare Schlange „utendo instrumentis eius" geschehen ließ, genauer und konkreter durchgeführt, indem sie auf die Sprache hinweisen. Das geschieht mit den gleichen Worten, wobei aber wiederum Deus de cuius principio noch näher an den Gedankengang von Deus summe sich anschließt, wenn auch sie wie ihre Quelle Deus

summe auf die nun mögliche Täuschung Evas hinweisen: Et fraudem, quam intendit, illi per serpentis ministerium sugereret. So schreibt Deus de cuius principio. Die Anselmsentenzen haben an dieser Stelle nur mehr allgemein: et sic hominem commodius temptaret. Die Entwicklung dürfte also von Deus summe zu den ihr näherstehenden Ausführungen von deus de cuius principio und von dort zu den Anselmsentenzen geführt haben.

Eine andere Streitfrage wird im folgenden von Deus de cuius principio angerührt, die sich an einer Stelle Augustins in De Genesi ad litteram entzündete. Deus summe gibt mehrere Lösungen des Textes: Non est arbitrandum quod esset hominem deiecturus temptator, nisi precessisset in anima hominis quedam elatio comprimenda (l. 11 c. 5 n. 7). Die Schwierigkeit der Stelle lag darin, daß diese „elatio" bereits vor der ersten Sünde eine solche gewesen wäre. Damit wäre der Mensch, wie der Engel, „non seductus" gefallen und es wäre die Begründung falsch gewesen, daß der Mensch deshalb erlöst worden ist und nicht auch der gefallene Engel, eben weil er „seductus" gefallen ist. Deus summe nimmt daher diese „elatio" als angeborene Ehrsucht oder — und das übernehmen die Anselmsentenzen wörtlich — die „elatio" liegt nach der Versuchung, die sie anreizte, oder vor der Bestrafung oder endlich: sie ist der Wille, der der Gebotsübertretung als Tat vorausging, also mit ihr unmittelbar verbunden war. Deus de cuius principio bringt eine etwas andere Darstellung: Opportunitatem presensit, quia illum habilem ad obediendum et inobediendum cognovit (261). Das ähnelt der ersten Lösung von Deus summe. Im Wort „habilem" liegt ja das Angeborene ausgedrückt. Aber der Ausdruck ist in Deus de cuius principio weiter gefaßt und nicht auf die Ehrsucht (vana gloria) eingeschränkt, wenn er diese auch einschließt. Die Anselmsentenzen bringen nun diese Lösung von Deus de cuius principio als zweite, die sie der zweiten Lösung von Deus summe anfügen. Nur ist die „opportunitas" und das „habilis" durch den Fachausdruck der „propassio" ersetzt: Vel potest dici, quod antequam temptaretur, elationem habuit que peccatum non fuit, sed propassio ex qua tamen diabolus occasionem temptandi sumpsit (61). Es ist immer das gleiche Bild, das sich uns zeigt. Was in der einen Quelle, Deus summe, fehlt, ist in den Anselmsentenzen vielfach der anderen, Deus de cuius principio, entnommen[34].

Das belegt auch das weiter behandelte Problem, warum der Teufel Adam und nicht Eva versuchte. In allen drei Werken wird als Grund die mindere Vernunft der Frau angegeben und dafür in den Anselmsentenzen wie in Deus de cuius principio auf die Schrift hin-

[34] Hier ist also in Deus de cuius principio die Quelle für die Zufügung zu Deus summe in den Anselmsentenzen zu suchen. Vgl. Arbeitsweise 208 f. — Zur Frage der propassio in der Schule vgl. jetzt die ausgezeichneten Ausführungen von R. Blomme, La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle, Gembloux 1958.

gewiesen. Das tut Deus summe noch nicht ausdrücklich, sondern verweist nur allgemein darauf, daß der Mann Bild des Verstandes, die Frau des Sinnenlebens (sensualitatis) ist. Die in den beiden anderen Werken angegebene Schriftstelle ist aus dem Johannesevangelium genommen (4, 16): Vade, voca virum tuum. Hängen dabei äußerlich die Anselmsentenzen und Deus de cuius principio enger zusammen, so ist inhaltlich mehr Deus summe mit den ersteren verbunden. Denn diese beiden schränken die negative Stellung zur Frau mit einem „naturaliter" ein. Deus de cuius principio bringt dafür eine andere, etwas genauere Formulierung: Si qua tamen magne discretionis videtur, naturam excedit mulieris (261). Man sieht also, wie die Anselmsentenzen bald aus der einen, bald aus der anderen ihrer beiden Quellen schöpfen.

Als eine weitere Frage aus der Versuchungsgeschichte wird in den drei Werken untersucht, warum Eva sich vor der sprechenden Schlange nicht fürchtete:

Deus summe (fol. 103)[35]	*Sent. Anselmi (60)*	*Deus de cuius principio (262)*
Queritur, quare mulier non abhorruerit serpentem. Ideo quia mansuetus erat et nondum venenosus, ut fuit post peccatum et propter peccatum. Opponitur, quod cognoverit illum qui loquebatur, esse diabolum, non serpentem, cum serpens sit irrationalis et careat loquela. Respondetur: Serpens erat *NOVITER CREATUS* et sciebat mulier deum hoc *OFFICIUM* posse dedisse ei.	Eva autem, cum *adhuc* esset *simplex, nec serpentem nec eius* verba timuit, quia adhuc innoxius et *tractabilis fuit.* Omnia enim animalia non ex natura, sed ex hominis peccato nociva facta sunt, et ipsi quidem, si obedientes permansissent, omnia obtemperarent. Verba etiam eius idcirco non abhorruit, *quia quem NOVITER CREATUM* scivit, *per divinam potentiam OFFICIUM loquendi habere credidit.*	Sed queri solet, quare mulier *adhuc simplex nec serpentem nec eius* locutionem abhorruerit. Nondum abhorrendus erat, quia necdum venenosus erat, sed ita ut creatus est, mansuetus fuit et *tractabilis.* Nec locutionem pertimuit, *quia quem NOVITER CREATUM* esse cognovit, *per divinam potentiam OFFICIUM loquendi habere credidit.*

Wenn man die drei Texte vergleicht, fällt vor allem diesmal die größere Ähnlichkeit zwischen Deus summe und Deus de cuius principio auf, die bis in die Wortwahl etwa des queritur, abhorruit, necdum venenosus, mansuetus geht. So sind die beiden ersten Sätze von Deus summe ganz von Deus de cuius principio übernommen worden. Die Anselmsentenzen bringen dagegen an dieser Stelle keine Formulierung, die sich allein in ihnen und Deus summe findet (bloßer Großdruck), dagegen viele Ausführungen, die sich allein in ihnen und Deus de cuius principio finden, so besonders den Schlußsatz (bloßer Kursivsatz). Man

[35] Textdruck wie in Anm. 21 ausgeführt.

geht also nicht fehl, wenn man an dieser Stelle annimmt, daß allein Deus de cuius principio hier für die Formulierung der Anselmsentenzen wieder benutzt wurde. Auch das ist für die Art der Arbeitsweise wichtig.

Bei der Edition habe ich bereits darauf hingewiesen, wie in dem in der Schule auch sonst verschieden gelösten Problem, ob Adam oder Eva mehr gesündigt haben, Deus de cuius principio und die Anselmsentenzen verschiedener Meinung untereinander sind. Im ersteren Werk ist deutlich Adam der mehr schuldige Teil, während nach den Anselmsentenzen Eva stärker gesündigt hat. Deus summe ist hier unentschiedener. So läßt sich in diesem Fall die Quellenfrage und die Art der Arbeitsmethode der Werke noch näher klären. Ähnlich wie in den Berliner Sentenzen[36] ist auch für Deus de cuius principio Adam deshalb schuldiger, weil Eva „simplex" war. Daher glaubte Eva leicht, daß das wahr sei, was der Teufel zu ihr sprach. Aus ihrer Einfalt folgte auch, daß sie Gott gleich zu werden hoffte. Bei Adam aber war alles überlegter und wog darum auch schwerer. Er erkannte deutlich die Falschheit des Versprechens des Teufels. Er sah auch ein, daß er Gott nicht ähnlich werden konnte, und dennoch stimmte er den Worten Evas zu, weil er hoffte, später Vergebung zu finden. Die Anselmsentenzen gehen einen anderen Weg der Deutung. Mit Deus summe und ähnlich wie die Sententiae divinae paginae[37] — diese in ganz anderer Durchführung — fragt der anonyme Verfasser der Sententiae Anselmi nach den Eigenschaften der Sünde Adams und der Verfehlung Evas. Wie Deus summe findet er, daß Eva dreifach gesündigt hat: Sie wußte, daß das Essen verboten war — sie wollte Gott gleich sein und glaubte vielleicht auch, daß Gott das Essen nur deshalb aus Neid verboten habe, damit sie ihm nicht gleich werde —, sie verführte Adam. Auch Adam sündigte dreifach: Er aß wissend um das Verbot — statt Eva, deren Führer er hätte sein sollen, zu leiten, folgte er ihr auf dem falschen Weg —, er setzte die Liebe zu Gott der Anhänglichkeit an Eva nach. Der Verfasser fügt dann seiner Quelle Deus summe bei, daß Adam nicht Gott gleich sein wollte und daß er den Worten des Teufels nicht glaubte. Darin unterschied er sich von Eva, was seine Schuld nach den Sententiae Anselmi verminderte. Er wollte nur Eva nicht betrüben und hoffte auch auf Vergebung. So wird Gott nicht hintangesetzt. Wir haben eben schon bei der Darlegung der Ansicht von Deus de cuius principio gesehen, daß dieser letzte Satz ein Teil der Beweisführung dieses Werkes ist, der fast wörtlich in diesem Stück von den Anselmsentenzen wieder den Ausführungen aus Deus summe beigegeben wurde. Interessant aber ist, daß dieser Grund für den Verfasser von Deus

[36] Siehe ed. Stegmüller 50.

[37] Ed. Bliemetzrieder 27. — Siehe die gute Zusammenstellung der Meinungen bei R. Blomme, a. a. O.

de cuius principio Veranlassung ist, die Sünde Adams noch höher und größer einzuschätzen als die Evas, während für den Anonymus der Anselmsentenzen das Umgekehrte der Fall ist. Für Deus de cuius principio steht das „scienter" im Vordergrund der Betrachtung der Schwere des Falles. Weil aber in den Anselmsentenzen dieser Grund nicht so im Vordergrund zu stehen scheint, wenigstens nicht bei der psychologischen Betrachtung des Unterschiedes — beide wußten ja um das Verbot —, ist auch die Beurteilung eine andere. So tritt uns die Selbständigkeit der Anselmsentenzen einmal wieder deutlich entgegen trotz aller Übernahme, wie wir sie öfter in „Arbeitsweise" sehen konnten. Das eigene Urteil wurde durch die Zusammenarbeit nicht zerstört. Sie bleiben trotz der Übernahme des letzten Grundes aus Deus de cuius principio der Ansicht ihrer anderen Quelle Deus summe treu und verkehren lieber den ursprünglichen Sinn des Zusatzes ins Gegenteil. Für Deus de cuius principio ist Selbständigkeit ihrer Quelle Deus summe gegenüber jedoch noch stärker. Das zeigt auch diese Frage nach der Schwere der Sünde Adams und Evas, in der Deus de cuius principio sich ganz persönlich der anderen Ansicht anschließt und die größere Einsicht maßgebend sein läßt.

Doch damit gelangen wir bereits zu der in der Schule wohl am meisten diskutierten Frage der Erbsünde.

III. Die Erbsünde

Vor ihrer Behandlung sei die Aufmerksamkeit noch erst auf eine Übergangsfrage gelenkt, die auch bereits sich mit den Folgen der Sünde der Stammeltern beschäftigt, aber mehr mit den leiblichen Folgen, dem Tod oder Hunger, Durst und Kälte. Vielleicht ist es auch hier gut, eine Gegenüberstellung zu bringen:

Deus summe (fol. 112)[38]

Sed sicut esu vetiti cibi subiacuerunt huic pene, ita non comedendo de ligno vite et aliis lignis paradisi videtur, quod eandem penam subirent. Utrumque preceptum erat: non comedere de ligno vite scientie boni et mali et comedere de aliis. Moyses in Genesi: Precepitque ei dicens: Ex omni ligno ...

Sent. Anselmi (66)

Dubitatur *autem a quibusdam,* an *fames sit pena peccati.* Aiunt autem *hominem etiam ante peccatum famem potuisse sentire,* ad quam sedandam *de ligno vite* sumere iussus erat. *Quibus respondetur* hoc modo: *Ade duo precepta data sunt: ut de ligno vite comederet et de ligno scientie boni et ma-*

Deus de cuius principio (263)

Dicunt *auten quidam* quod *fames* non *sit pena* peccati, quia primus *homo et ante* persuasionem *famem sentire posset,* si *de ligno vite* non comedisset, cuius usu senium, famem et alia que peccati pena sunt, repellere deberet. *Quibus* tali occurritur *responsione: Ade duo sunt data precepta: ut de ligno vite*

[38] Textdruck wie in Anm. 21 gesagt.

li non gustaret. Sicut ergo peccavit de isto sumens, sic peccasset, si illo neglexisset *uti. Est ergo fames pena peccati,* quoniam si neque hoc neque illud peccatum perpetrasset, famem nunquam sensisset ... Sed quia peccavit, *famem* et alias peccati penas *sustinuit.*

comederet et de ligno scientie boni et mali non gustaret. Ergo quantum peccavit, quod de ligno vetito comedit, tantum *peccasset,* si contra dei preceptum alterius ligni fructu non *utendo famem sustinuisset. Est igitur fames peccati pena.*

Es zeigt sich vor allem wieder die enge Verbindung von Deus de cuius principio und den Anselmsentenzen. Die in Kursivdruck gesetzten Worte und Sätze sind Zeugnis dafür. So ist etwa die Antwort auf den Einwurf, daß die Stammeltern doch den Hunger auch ohne Sünde gespürt hätten, bei beiden Werken ganz gleich formuliert: Es gab ein Doppelgebot über den Baum des Lebens wie über den Baum der Erkenntnis. Von dem einen sollten sie essen, von dem anderen nicht. Hunger konnten sie also nur empfinden, wenn sie das eine Gebot übertraten, dessen Übertretung gleichfalls Sünde war. Also ist jedenfalls der Hunger Strafe der Sünde gewesen. Sie hätten beim Essen vom guten Baum des Lebens, wie die Anselmsentenzen noch ergänzen, keinen Hunger, sondern nur eine leibliche „delectatio" gehabt: cibum non ad famem sedandam sed ad delectationem. Im Doppelgebot liegt die beiderseitige Bindung an die gemeinsame Quelle Deus summe: utrumque preceptum erat: non comedere de ligno scientie boni et mali et comedendi de aliis. Das Letztere wird hier aus einer Genesisstelle belegt, die in den anderen mehr systematischen Werken, wie so oft, fortfiel. Die eine der beiden anderen Summen hat also Deus summe umgearbeitet, und die andere hat das dann aus dieser übernommen. Wo also liegt die Umarbeit, bei den Anselmsentenzen oder in Deus de cuius principio? Im Rahmen der bisherigen Feststellungen in dieser Untersuchung ist es bezeichnend, daß die Anselmsentenzen nichts aus Deus summe bringen, was nicht auch Deus de cuius principio liest. Dagegen bringt dieses Werk noch einen Ausdruck wirklich aus Deus summe, den die Anselmsentenzen bereits umarbeiten: „de ligno vite comedere" (so Deus summe und Deus de cuius principio) ist umgeändert in „sumere" (Anselmsentenzen). In den letzteren liegt also hier eine weitere Umarbeit vor, sie sind das letzte Werk. Auch die Ergänzungstendenz der Anselmsentenzen kommt gut zum Durchbruch. Sie haben die Ausführungen der beiden anderen Werke systematisch durch die Erklärung erweitert, daß es sich beim Bedürfnis zum Essen um einen bloßen appetitus naturalis handelte, der wie alle anderen Habitus vor der Sünde keine Last gewesen ist und eine Ergötzung bei seiner rechten Anwendung war. Non fames, sed naturalis appetitus et delectatio ad cibum.

Diese Deutung der Abhängigkeit wird durch die Lehre von der Erbsünde verstärkt. Zunächst sei beiläufig bemerkt, daß die frühere Annahme bei Gelegenheit der Edition, daß sich einige fremde Einzelsentenzen aus der Schule eingeschoben finden, sich durch den nun möglichen Textvergleich mit der Quelle Deus summe und dem abhängigen Werk der Anselmsentenzen bestätigt. Denn gleich der Beginn der Erbsündenlehre in Deus de cuius principio ist eine solche spätere Zutat. Die Sentenz Quid ad nos de peccato Ade findet sich, wie oben schon gezeigt, in mehreren losen Sentenzensammlungen[39]. Ihr Inhalt und noch weniger ihre Form findet sich jedoch in Deus summe oder in den Anselmsentenzen. Sie ist also erst später beigefügt und war auch im Exemplar, das den Anselmsentenzen als Vorlage diente, nicht vorhanden. Dort wurde noch die Urform offensichtlich benutzt. Untersuchen wir also zunächst die Lehren, die auch in Deus summe und in den Anselmsentenzen behandelt sind, da wir so Arbeitsmethode und Abhängigkeit weiter prüfen können.

Die wichtigste Frage, die Deus de cuius principio mit diesen beiden Werken hier stellt, ist die in der Schule so umstrittene[40], warum die rein von Gott geschaffene Seele der Nachkommen Adams bestraft werde, obschon sie nicht in Adam war und sündigte: Querendum est, cum anima, que cottidie nova et munda fit nec in anima primi hominis peccavit, quare in multis dampnetur vel puniatur (264). Die erste Antwort des Werkes ist die Konsenstheorie: Quia caro illa consentiente anima a qua regi deberet, contaminatur, pro tali consensu iure dampnatur. Der Verfasser aber macht sich sofort den Einwurf, daß es manche Seele gebe, die durch einen frühen Tod nicht zu solchem Vernunftgebrauch kommen würde. Warum verbindet Gott eine solche Seele mit dem zu verdammenden Fleisch? Darauf gibt er die Antwort der Vertreter dieser Konsenstheorie referierend wieder, daß Gottes Wille den Menschen schaffen wollte, und zwar als körperlich-geistiges Wesen. Dabei sollte Adam ohne Begierlichkeit den Geschlechtsakt vollziehen, während Gott selbst die Seele geben wollte. Gott hat nach dem Fall des ersten Menschenpaares seinen Entschluß nicht geändert: Deus autem qui semper immutabilis est, propositum suum mutare nec voluit nec debuit (265). So werde also auch jetzt, so sagen die Anhänger der Theorie, die Seele noch von Gott geschaffen, wenn sie auch dem nun zu verdammenden Leib eingegossen werden müsse. Die Konsenstheorie findet sich z. B. in den Sententiae divinae paginae[41]. Von den Lösungen, welche die Anselmsentenzen zusammenstellen, ist sie die zweite: Alii autem dicunt, cum quodam desiderio

[39] Vgl. oben Anm. 12.

[40] Siehe dazu O. Lottin, Les théories sur le péché originel ... (Psychologie et Morale ... t. 4) 15—60.

[41] Ed. Bliemetzrieder 33.

animas corpora intrare et delectando peccare (77). Die Anselmsentenzen aber weisen sie zurück, da sie das peccatum originale zu einem peccatum personale mache. Auch Deus de cuius principio lehnt diese Theorie ab, und zwar aus ähnlichem Grund. Zwar wird hier zunächst, wie gesagt, darauf hingewiesen, daß diese Lösung wohl schwierig sei, weil sie nicht die Kinder vor dem Gebrauch der Vernunft einschließe. Aber auch die Begründung der Anselmsentenzen ist hier bereits wenigstens angedeutet: Alia hec est dampnationis causa, scilicet *originale* peccatum (265).

Damit ist dann die zweite, von der Schule so gestellte Frage doppelt dringend geworden: die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Deus de cuius principio bringt die Antwort am Schluß teilweise wörtlich gleich wie Wilhelm von Champeaux: Deus ... propositum suum mutare nec debuit nec voluit[42], so schreibt auch dieser in der ihm im Liber Pancrisis zugeschriebenen Einzelsentenz. Damit ist auch die Quelle gefunden, aus der Deus de cuius principio seine Ausführungen zum obigen Einwurf direkt oder indirekt nahm. Die Anselmsentenzen bringen diese Lösung als ihre erste in der von ihnen vorgenommenen Aufzählung der verschiedenen Antworten über das Wesen der Erbschuld: Quidam dicunt deum *proposuisse* corpora ab hominibus propagari, se autem *novas animas creare et* mundis *corporibus* mundos *infundere* quod *propositum deus noluit mutare,* quamvis homini placuisset peccare. Das Werk fügt aber ablehnend hinzu: Contra quod dicimus quod deus rem iniustam non debuisset proponere (77). Mit Recht schließt O. Lottin, daß also die Anselmsentenzen der Schule Anselms selber schon ferner stehen und relativ spät sind, wenn sie nicht nur die frühe, noch anselmianische Konsenstheorie[43], sondern auch die Ansicht des Mitgründers der Schule Wilhelm von Champeaux so scharf ablehnen. Wir können hinzufügen, daß Deus de cuius principio auch hier der frühen Schule näher steht und also auch aus diesem Grund früher anzusetzen ist, da es diese Kritik noch nicht kennt, sondern bloß die Ansicht referierend darlegt. Ja wir können noch einen Schritt weiter gehen. Die Formulierung dieser Lösung in den Anselmsentenzen stimmt ganz, wenn wir von der Ablehnung absehen, mit den Ausführungen von Deus de cuius principio überein, wie der obige Kursivdruck, in dem die gleichen Stellen kursiv gesetzt sind. So haben wir also auch die Quelle gefunden, aus der der Verfasser der sammelnden Anselmsentenzen diese erste Meinung formulierte, eben Deus de cuius principio. Wir haben wohl keinen Grund, eine andere Quelle unmittelbar oder mittelbar anzunehmen, nachdem diese Quelle für die Anselmsentenzen nun schon so oft erwiesen ist.

---

[42] Lottin, a. a. O. 23.
[43] Vgl. Lottin, a. a. O. 26 f.

Noch eine andere umstrittene Frage wird in Deus de cuius principio gestellt, die vielfach die Schule gerade bei der Erbsünde beschäftigte. Das Problem der Übertragung der Sünde hätte ja am leichtesten gelöst werden können, falls nicht nur der Leib, sondern auch die Seele fortgepflanzt würde. So kommen diese Summen zur Frage, ob das nicht möglich wäre. Auch Deus de cuius principio fragt so, und das tun auch die beiden anderen Werke. Zunächst das Wesentliche der Texte:

Deus summe (fol. 119—120)[44]	*Sent. Anselmi (76)*	*Deus de cuius principio (264)*
De ANIMA quoque solet *QUERI*, an filii Ade *TRADUCANT ANIMAM* ex anima ipsius, *ITA* ut proximi per se et alii per medios patres sicut et *CARNEM*. Quod minime est, quia neque *PARS* illius PROPAGATUR neque *TOTA*. Pars enim non habet partes essentiales sed potentiales. Unde *PARS* anime Ade non est anima filii sui. Neque tota quasi omnes haberent eandem animam. Una anima eodem tempore esset in cruciatu et GLORIA.	QUERITUR, si quemadmodum a patribus *CARNEM TRADUCIMUS, ITA etiam ab* his *ANIMAM TRADUCAMUS*. Quod *quidam* negant hac ratione: *Si anima*, inquiunt, PROPAGATUR *ab anima*, vel secundum *TOTAM* vel secundum PARTEM. *Si* secundum *TOTAM*, tunc *eadem anima* per *unum* in pena, per *alium* in *GLORIA* est.	*QUERITUR de ANIMA*, an sicut de primo homine per successiones mediorum patrum *CARNEM* contrahimus, *ITA etiam* ab anima illius *ANIMAM TRADUCAMUS*. Sententia *quorumdam est*, quod sicut ab eius carne *CARNEM* contrahimus, ita etiam *ab anima* illius *animam* contrahamus. Alii autem veritatem subtilius intuentes sententiam illorum destruunt, immo cottidie novas creare animas argumentis quibusdam astruunt dicentes: *Si anima*, ut dicitur, ex anima primi hominis traducitur, aut *TOTA* aut per *PARTES*. *Si tota* traducitur, *tota* in singulis esse conceditur et ita in omnibus anima primi hominis que in singulis est, punitur vel in *uno* dampnatur in inferno, in *alio* beatificatur in *GLORIA*.
Ad quod sic dicitur: Verum est, quod nec totam traducant nec per partes et tamen ideo non dicendum est, quod homines non traducant animas suas ex anima Ade, cum diversi cerei suscipiant lumina sua ex	*PER PARTES* autem propagari quomodo potest res carens partibus? Auctoritate etiam asserit AUGUSTINUS, quia anime non propagantur, qui exponens locum illum: Qui finxit singil-	Quod nefas est cogitare nedum dicere, ut *eadem anima* simul dampnetur et glorificetur. *PER PARTES* etiam non traducitur, quia anima in sui natura indivisibilis est nec partes habet in

[44] Textgestaltung wie in Anm. 21 gesagt.

uno lumine et tamen nec per partes illius suscipiunt nec illud totum. Sed si anima cuiuslibet traducitur de anima Ade ut LUMEN DE LUMINE ...

Unde dicendum est, quod deus creat animas per se absque ministerio hominis et quaque die facit novas. Quod confirmatur auctoritate APOSTOLI dicentis: PATRES quidem CARNIS nostre habuimus eruditores et reverebamur eos, num multo magis obtemperabimus PATRI SPIRITUUM? Ex hoc parentes DICUNTUR PATRES CARNIS et DEUS PATER SPIRITUUM. ... Itaque dicendum est, quod *NOVE CREANTUR a DEO* et tunc quando corporibus infunduntur. *JERONIMUS* in disputatione contra Rufinum dicit animas novas creari a deo et aliter credentes *ANATHEMATIZAT*. AUGUSTINUS ... latim corda eorum, dicit deum *NOVAS ANIMAS COTTIDIE CREARE*. Et APOSTOLUS DICIT homines PATRES CARNIS, DEUM vero PATREM SPIRITUUM. Et JERONIMUS omnes *sub ANATHEMATE* ponit qui animas propagari credunt. Alii tamen predicte argumentationi obviant dicentes animam posse propagari ab anima neque tamen secundum *totam* neque *per partes*, cum LUMEN DE LUMINE propagatur neutro tamen horum modorum. Ab istis autem queri potest ... quantitate. Igitur *NOVE CREANTUR ANIME* et *COTTIDIE* novis infunduntur corporibus. Huic sententie consentit *JERONIMUS* et quemlibet *sub ANATHEMATIS* vinculo *ponit* qui de anima aliter sentit.

Zunächst wird hier wieder erkennbar, daß die beiden späteren Werke, die Anselmsentenzen und Deus de cuius principio, Deus summe benutzt haben müssen. Das zeigt für Deus de cuius principio der Hinweis auf die „successiones mediorum patrum", der in den Anselmsentenzen fehlt, wohl aber in Deus summe steht. Auch der gleiche Ausdruck, daß die unteilbare Seele keine Teile haben könne (partes non habet), findet sich nur in Deus summe und Deus de cuius principio, kann also nicht von letzterem aus den Anselmsentenzen entnommen sein. Ähnliches gilt für die Zusammenfassung der allen drei Werken gemeinsamen Hieronymusstelle aus dem Werk gegen Rufinus: Hieronymus stellt die, welche anders denken, unter das Anathem: *aliter* credentes bzw. qui *aliter* sentit. Das fehlt in den Anselmsentenzen, die in positivem Ausdruck schreiben: qui animas propagari credunt. Für die Ähnlichkeit und Abhängigkeit der Anselmsentenzen von Deus summe ist bereits in „Arbeitsweise" S. 226 f. auch auf diesen Text hingewiesen worden. Die vielen Großdrucke oben im Text belegen das erneut. Es ist aber wichtig, nun zu sehen, wie die Anselmsentenzen eine Reihe von Stellen mehr aus Deus summe benutzt haben als Deus de cuius principio. So

ist vor allem auffällig, daß nur die Anselmsentenzen die Paulusstelle aus Deus summe mit der Deutung der Eltern als „patres spirituales" übernehmen. Es ist der erste Einwurf gegen die bloß körperliche Zeugung. Vor allem aber fehlt in Deus de cuius principio der versuchte andere Gegenbeweis aus dem Heranziehen der Lichttheorie: Die Seele könnte von den Eltern stammen, wie das Licht von einem anderen Licht, das auch weder Teil noch das Ganze ist. Auf die Disjunktion — weder Teil noch das Ganze kann übertragen werden — stützte sich ja das Hauptargument gegen den Traduzianismus. Eingehend hat sich Deus summe mit dieser Schwierigkeit einer dritten Möglichkeit aus dem augustinischen Beispiel des Lichts befaßt: Licht verbreitet sich weder als Ganzes noch als Teil. Darauf weisen auch die Anselmsentenzen hin. In Deus de cuius principio fehlt der Hinweis auf das Licht. Vielleicht ist hier das Abrücken von patristischem Gut bemerkbar, um der Spekulation mehr freien Raum zu geben. Dies Bestreben merkt man in dem ganzen Werk. Es sind nur überaus wenige patristische Andeutungen aus Deus summe in ihm übernommen worden. Doppelt fällt das auf, wenn man damit die Übernahme patristischen Gutes in den Anselmsentenzen vergleicht. In der „Arbeitsweise" ist zwar belegt worden, daß die Anselmsentenzen auch hier viel sparsamer sind als Deus summe und die meisten Zitate, die Deus summe noch bringt, bereits streichen oder nur kurz ihren Sinn ohne Quellenangabe geben. Aber in Deus de cuius principio ist dieses Prinzip fast restlos durchgeführt. Wir stehen also, wie gerade dieser Vergleich der drei Werke zeigt, in Deus de cuius principio vor einem Werk einer schon deutlichen Abkehr vom Väterzitat, wenn auch nicht von der Väteridee. Das hatte für die scholastische Angelologie wie für die Anthropologie in dieser Zeit ihres Werdens eine große Bedeutung. In die nun selbständigere Formulierung bzw. Formulierung ohne ausdrückliches Zitat konnten die neuen Ideen leichter eingeführt und ausgebaut werden.

Es fällt dabei auf, daß gegenüber den noch einfacheren spekulativen Formulierungen in Deus summe (neque pars illius [anime] propagatur neque tota) die beiden von ihr abhängigen Werke in ihren spekulativen Ausführungen umfangreicher werden und vor allem untereinander noch wörtlicher übereinstimmen. So formulieren beide fast gleich die Unmöglichkeit einer Ganzübertragung der Seele. Dann würde sie ja in dem einen Menschen verdammt und in dem anderen verherrlicht: In uno dampnatur in inferno, in alio beatificatur in gloria. So schreibt Deus de cuius principio. Und die Anselmsentenzen formulieren: Eadem anima per unum in pena, per alium in gloria, während Deus summe nur liest: Una anima eodem tempore esset in cruciatu et gloria. Dies Werk bringt also konzentriert nur den Grundgedanken, der in den beiden anderen Summen ausgesponnen ist.

Sagt dieser Text vielleicht auch etwas Neues zur Frage, welches der beiden Werke, Deus de cuius principio oder die Anselmsentenzen, das gebende und welches, außer der beiderseitigen Grundquelle des Deus summe, das nehmende Werk ist? Bereits in „Arbeitsweise" ist an der angegebenen Stelle darauf hingewiesen worden, wie die Anselmsentenzen in fortschreitender Systematisierung die Frage des Traduzianismus behandeln. Deus summe steht noch stärker in der Genesiserklärung und bringt daher Frage und Lösung im Hinblick auf die Abstammung aus der Seele *Adams:* Solet queri, an filii Ade traducant animam ex anima *ipsius*. Die Anselmsentenzen dagegen stellen die gleiche Grundfrage viel allgemeiner: a patribus. Deus de cuius principio hält sich an die alte Form: ab anima illius (Adam). So ist es auch verständlich, daß in den sogenannten Anselmsentenzen die Zwischenglieder, die in Deus summe „patres medii" genannt werden, naturgemäß wegfallen. Das ist dann konsequent in der ganzen Durchführung beibehalten. Während Deus de cuius principio wie Deus summe mehrmals Adam im folgenden nennen, ist das in den Anselmsentenzen fortgefallen. Deus de cuius principio steht also hier im Grundsätzlichen der Ausführung Deus summe näher, während es in den Formulierungen teilweise anders ist. Wesentlich aber ist bei der Abhängigkeitsfrage doch wohl das Grundsätzliche. Wir werden also erneut zur Schlußfolgerung geführt, daß Deus summe Quelle für die beiden anderen Werke ist. Das zeigen die in den beiden Werken unter sich verschiedenen, aber in Deus summe sich noch gemeinsam findenden Formulierungen. Die anderen gleichen Wort- und Satzformen in den beiden anderen Werken können nur durch Abhängigkeit wieder untereinander erklärt werden, da ein Grund einer anderen gemeinsamen Quelle neben Deus summe nicht ersichtlich ist. Dort aber steht inhaltlich, wie wir eben sahen, Deus de cuius principio noch näher bei Deus summe. Erst aus Deus de cuius principio sind also die Formulierungen in die Anselmsentenzen übernommen worden, die sich in Deus summe noch nicht finden. Das sind vor allem die spekulativen Ausführungen. Am Schluß aber gehen die Anselmsentenzen dann wieder allein im stärker patristisch orientierten Teil auf Deus summe zurück und bringen eine Stelle aus Deus summe zu Paulus wie das augustinische Lichtbeispiel, wenn auch nur in Widerlegung.

Noch eine andere Beobachtung drängt sich hier auf. Deus de cuius principio hat in der Erbsündenlehre weiter nicht mehr Deus summe benutzt. Nur in einer Frage ist diese Quelle noch angezogen: ob die „caruncula", die noch nicht Person ist, wenn sie durch abortus oder sonstwie nicht belebt ist, bestraft wird. Die Anselmsentenzen dagegen haben einen Großteil ihrer Lehre von der Erbschuld aus Deus summe genommen. Davon findet sich also fast nichts in Deus de cuius principio.

IV. Die Erlösung

In Deus de cuius principio schließt sich noch eine kurze Erlösungslehre an. Man kann aber vielleicht doch auch hier noch die Benutzung durch die Anselmsentenzen feststellen, obschon bei diesen eine eigentliche Christologie nicht vorhanden ist, sondern christologische Fragen nur hie und da behandelt werden. Vor allem in einer Frage ist die Ähnlichkeit deutlich, wenn auch die Lösung selbst eine verschiedene ist. Bei Gelegenheit ihrer Darlegungen über das Naturgesetz stellen sich die Anselmsentenzen die Frage: Queri potest, quam fidem de futuro Christi habuerunt (79). Es werden zunächst zwei Stellen aus Augustin und eine aus Florus von Lyon angeführt, aus denen zu schließen sei, daß allen der Glaube an Christus geoffenbart worden sei. Die Anselmsentenzen selbst sagen dazu: Sed dici potest non esse dictum nisi de sanctis qui sub scripta lege erant (80). Denn vor Abraham sei dieser Glaube an die Menschwerdung niemand geoffenbart worden. Dann aber wird der Verfasser unsicher, wenn er gleich im folgenden Satz das scharfe und deutliche „non cuiquam ante Abraham" abschwächt: Potuit tamen esse quod et ante eum et post eum quibusdam revelata fuisset, sed non omnibus (ebd.). Alle aber hatten, so fährt er fort, einen gewissen Glauben an Christus, wenn auch nur im Geheimnis, in mysterio. Die *Art* der Erlösung jedoch sei nur wenigen geoffenbart worden: Modum autem remunerationis et salvationis nulli nisi paucis quibus deus revelare voluit, cognoverunt (ebd.). Dieses Zaudern wird erklärlich, wenn man die Ausführungen von Deus de cuius principio daneben stellt. Hier ist mit fast den gleichen Grundworten diese letztere Ansicht, die ein gewisses Abschwächen der ersten wiedergibt, zu finden: Hanc fidem ipse et Job et alii multi sub naturali lege positi habuerunt, sed certum remunerationis modum ignoraverunt ... Nullus enim eorum revelatam fidem habuit, dum Abrahe his verbis revelata fuit: In semine tuo benedicentur omnes tribus terre (265). Hier ist deutlich der mehr allgemeine Glaube an Gott als Gerechter und Vergelter (sive per carnem assumptam sive per deitatis potentiam) von dem geoffenbarten (revelatam) an den fleischgewordenen Gott (In tuo semine ...) unterschieden und nur letzterer Abraham zugeschrieben. Das ist also die zweite Ansicht der Anselmsentenzen, die auch die Schriftstelle „In tuo semine ..." anführen. Dadurch aufmerksam gemacht, kommen sie zu ihrer nun weitergehenden Ansicht, die sie vorsichtig einführen: Potuit tamen esse ... Im Gesamtbild unserer Analyse und auf ihr aufbauend dürfen wir also in der zweiten Ansicht der Anselmsentenzen wohl als Quelle Deus de cuius principio vermuten.

So stehen wir am Ende der Untersuchung über das Entstehen und den Einfluß des frühen Sentenzenwerkes Deus de cuius principio. Wir haben eine weitere Quelle neben Deus summe für die einflußreichen

Anselmsentenzen gefunden. An vielen Stellen ist Deus de cuius principio neben oder an Stelle von Deus summe von den Anselmsentenzen benutzt worden. Da Deus summe auch als unmittelbare Quelle für Deus de cuius principio nachgewiesen werden konnte, haben die Anselmsentenzen auf doppeltem Weg Deus summe ihre Ausführungen zu danken: teilweise unmittelbar und teilweise über den Weg der Umarbeit in Deus de cuius principio. Immer wieder ist der Blick des anonymen Verfassers der sogenannten Anselmsentenzen von dem einen Werk zum anderen hinübergeglitten und hat bald aus dem einen einzelne Formulierungen oder auch einzelne Sätze übernommen bzw. neugestaltet, bald aus dem anderen. Somit erscheinen die Anselmsentenzen nach dieser Untersuchung immer deutlicher als Zusammenstellung verschiedener Quellen. Doch gerade darin liegt ihre Bedeutung, daß sie das langsam immer besser erarbeitete und in Systematik aus patristischen Zitaten und Gedanken umgegossene theologische Denken der Schule in ein großes Gesamtbild zusammenbringen. Wir wundern uns daher nicht über ihre weite Verbreitung[45] und vor allem nicht über die Aufnahme ihrer Ausführung in andere Werke, wie vor allem in die Summa sententiarum und von dort in die Libri sententiarum des Lombarden[46], des Schulbuchs des Mittelalters bis zur Reformationszeit. Auf diese Weise sind auch die Formulierungen und Gedankengänge von Deus de cuius principio Lehrgut und Ausdrucksform mittelalterlichen Denkens durch vier Jahrhunderte geworden, ja wirken bis heute gerade in der Angelologie und Anthropologie der Scholastik fort.

Wenn man genauer auf die Art des Werkes Deus de cuius principio an Hand der Ergebnisse der obigen Darlegungen eingeht, so hat es seine Quelle Deus summe bedeutend gekürzt. Fast alle Vätertexte sind gestrichen, die sich in Deus summe noch in überaus großer Zahl finden und dem Werk das Aussehen eines stärker noch patristischen Werkes geben. Es ist in Deus de cuius principio die Richtung der Zeit auf stärkere systematische Darstellung vorherrschend geworden. Man hat durchaus den Eindruck, vor einer wirklich systematischen Summe zu stehen, und darin dürfte auch das bewußte Ziel des Verfassers bei der Ausarbeitung gelegen haben. Vielleicht ist das auch der Grund, warum der Verfasser der Anselmsentenzen bei seiner Tendenz, ein systematisches Werk zu schreiben, neben Deus summe gerade zum systematischen Deus de cuius principio griff und so die Entwicklung aus der Patristik zur Scholastik tief beeinflußte: systematisch gesehene Väterideen, nicht so Vätertexte zu verwenden. Mancherlei Fragen sind bei dieser Umarbeit in die Systematik aus Deus summe zu Deus de

[45] Vgl. die neueste Zusammenstellung der Handschriften in Arbeitsweise 191, Anm. 13.

[46] Siehe H. Weisweiler, La „Summa sententiarum" source de Pierre Lombard: RechThAncMéd 6 (1934) 143—183.

cuius principio leider weggefallen, wie das besonders in der Erbsündenlehre feststellbar war. Hier offenbart sich eine andere Eigenart von Deus de cuius principio: Man wollte einen kürzeren Überblick schaffen. Noch eine dritte Eigenart läßt der Vergleich besonders mit den Anselmsentenzen erkennen. Diese Kürzung kommt vielfach auf Kosten der in den Anselmsentenzen umfassenderen, aber manchmal abschweifenden Spekulation, wie ich bereits bei der Ausgabe betont habe. So fehlt etwa die lange Untersuchung über den göttlichen Willen, die in Deus summe wie auch in den Anselmsentenzen steht. Vielleicht ist auch die eingehende Untersuchung über die Natur der Erbschuld dieser Eigenart von Deus de cuius principio zum Opfer gefallen. Deus de cuius principio ist also ein Werk, das sich bewußt auf die wesentlichen Grundfragen der Engellehre und der vom Menschen beschränkt, ohne lange Abschweifungen zu machen, wobei bei der Auswahl durchaus auf die wesentlichen tieferen theologischen Probleme geachtet wird. Deshalb ist das Werk relativ häufig bis heute noch überliefert.

Am wichtigsten erscheint eine Beobachtung, die bei der Darlegung über die Erbsünde gemacht werden konnte. Sie bestätigt das frühere Urteil bei der Edition: Disons donc que nous avons sous les yeux une source primitive de l'école ... et, de ce fait, d'une importance capitale pour la connaissance des principes fondamentaux et non encore retravaillés de l'école[47]. Gerade nach Aufdeckung ihrer Hauptquelle in Deus summe und ihrer Bearbeitung in den Sententiae Anselmi steht man klar vor dieser Tatsache. Dies Werk steht nicht nur parallel zu den Anselmsentenzen, sondern ist ihre Quelle. Ihre stärkere systematische Art, wie sie der früheren Schule eigen war, löst die Angelologie und Anthropologie mit aus den Väterzitaten heraus und macht sie so der weitergehenden modernen Spekulation offener, ohne das in der Patristik erworbene Gut aufzugeben.

Neben dem Weg über die Anselmsentenzen und die Summa sententiarum sind die Formulierungen und Ideen von Deus de cuius principio noch auf einem anderen Weg zum Lombarden und seinen Libri sententiarum gekommen. Denn ihre Quelle, der Dialog De sacramentis legis naturalis et scriptae Hugos von St. Viktor, überliefert über die von ihm stark benutzten Anselmsentenzen auch das Gut von Deus de cuius principio. Da er Quelle von Hugos Hauptwerk De sacramentis und der Summa sententiarum[48] wie des Lombarden ist, liegt auch hier eine wichtige Überlieferungsquelle der Formulierungen und des Gedankengutes von Deus de cuius principio für die spätere Scholastik.

[47] Vgl. Edition 251.

[48] Vgl. H. Weisweiler, Hugos von St. Viktor Dialogus De sacramentis legis naturalis et scriptae als frühscholastisches Quellenwerk: Miscellanea G. Mercati, vol. 2, Città del Vaticano 1946, 179—219.

Gemäßigter Realismus und Stufenbeweis

Von Josef de Vries S. J.

Das „Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie“ [1] hat sich durch seine ersten beiden Bände ohne Zweifel sehr gut eingeführt. Auch die beiden Aufsätze von *Joh. Bauer*, im 1. Band „Glossen über den gemäßigten Realismus“, im 2. Band „Zur ‚quarta via‘ des Aquinaten“ [2], die hinter allgemein angenommene scholastische Thesen „deutliche Fragezeichen setzen“, haben ihren Wert, insofern sie zu genauerer Abgrenzung dieser Thesen gegen mögliche Mißverständnisse nötigen.

In dem ersten der genannten Beiträge greift Bauer die übliche Auffassung der Art- und Gattungsbegriffe als eindeutiger (univoker) Begriffe an. Ja der Satz ‚Sokrates ist ein Mensch‘ besagt nach ihm nur: „Sokrates ist eines von jenen adäquat verschiedenen konkreten Seienden, die wir Menschen nennen“ (I 68). Diese Formulierung erinnert an ähnliche Formulierungen Ockhams, nach denen ‚Petrus ist ein Mensch‘ bedeutet: „Petrus ist eines der Individuen, für die der Begriff ‚Mensch‘ eintritt.“ [3] Der zweite Beitrag führt diese Auffassung der Allgemeinbegriffe weiter und erklärt in ähnlicher Weise auch die Geltung der Formbegriffe, die durch formale Abstraktion gewonnen werden. Daraus ergibt sich dann die Ungültigkeit des Stufenbeweises, wie er im Anschluß an den hl. Thomas von J. Kleutgen, J. Hontheim, A. D. Sertillanges, C. Nink und anderen dargelegt wird.

Es ist nicht unsere Absicht, auf alle Einzelheiten der beiden Aufsätze einzugehen. Nur die Punkte, die Bauer zur Ablehnung des Stufenbeweises führen, sollen besprochen werden. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Ablehnung des übertriebenen Begriffsrealismus, und darin hat er ohne Zweifel recht. Selbstverständlich ist die menschliche Natur in Sokrates nicht schlechthin und völlig identisch mit der in Platon (I 50) [4]. Allgemeines Wesen und Individuation verhalten sich tatsächlich nicht wie förmliche Teile zueinander (I 56). Die bestimmte menschliche Natur, die sich in Sokrates findet, kann wirklich nicht mit der Platons identisch sein, und „auswechselbare“ metaphysische Seinsstufen sind in der Tat widerspruchsvoll (II 91).

Aber Bauer geht nun unvermerkt einen wesentlichen Schritt weiter. „Sokrates“, schreibt er, ist „durch dasselbe, wodurch er Mensch ist, eo ipso auch Sokrates“ (I 70). Auch das kann man noch gelten lassen, wenn man es von der *konkreten* menschlichen Natur versteht, die eben als konkrete diese bestimmte, individuelle ist [5]. Aber Bauer scheint mehr sagen zu wollen, oder er unterscheidet wenigstens nicht zwischen der „absolut betrachteten“ menschlichen Natur (der *ratio* des Menschseins) und der konkreten menschlichen Natur. Er gibt „zu bedenken, daß die natura humana in So-

[1] Vgl. Schol 33 (1958) 443.

[2] Salzburger Jahrbuch 1 (1957) 49—71, und 2 (1958) 83—94. Wir zitieren die beiden Aufsätze mit I und II und den Seitenzahlen.

[3] Petrus est unum ex individuis, pro quibus supponit conceptus hominis. Vgl. J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique I^2 183. Vgl. auch Ockham, Summa Logicae, Pars II cap. 2: Per tales propositiones ‚Sortes est homo‘, ‚Sortes est animal‘ ... denotatur, quod (Sortes) est aliqua res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum ‚homo‘ et hoc praedicatum ‚animal‘ (ed. Boehner, St. Bonaventure N. Y. 1954, p. 225 lin. 25—34).

[4] Das Gegenteil meint auch Thomas nicht, wenn er schreibt: Sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum *rationem* omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari ... (In 4 Met. lect. 1 n. 535). Daß die „ratio“ z. B. des Menschen in mehreren Einzelmenschen „ganz dieselbe“ ist, bedeutet nicht, daß die konkrete menschliche Natur in mehreren dieselbe ist.

[5] Von der Problematik bezüglich Natur und Person sehen wir hier ab.

krates mit der socrateitas real identisch ist, so daß, wo diese ist, immer auch jene sein muß" (I 57). Mit diesem Satz lehnt Bauer die Behauptung von C. Nink ab, ein Sinngehalt könne nur dann in vielen Einzeldingen verwirklicht werden, wenn er „gegen sein Insein in mehreren ... aus sich, seiner Natur nach, indifferent ist", und daß darum in einem solchen Fall „eine nur tatsächliche, nicht innerlich notwendige Identität des Sinngehaltes mit der Singularität" bestehe[6]. Bauer scheint also nicht nur sagen zu wollen, die konkrete menschliche Natur des Sokrates sei notwendig diese bestimmte, sondern darüber hinaus, der Sinngehalt ‚Mensch', der in Sokrates verwirklicht ist, sei *notwendig* dieses bestimmte konkrete Seiende[7]. Formulierungen freilich wie: „Zu Ende gedacht ist die humanitas *notwendig* entweder diese oder jene" (I 57 Anm. 25; vgl. II 91), könnten noch so verstanden werden, daß die menschliche Natur ohne eine bestimmte Individuation nicht konkret verwirklicht werden kann, was selbstverständlich richtig ist[8].

Es scheint aber, daß Bauer mehr sagen will. Das geht besonders daraus hervor, daß er einen Unterschied zwischen dem konkreten Einssein der Seinsprinzipien und einer notwendigen, wesensmäßigen Identität nicht anerkennt: „Was soll dazu, daß etwas — sagen wir A — wesensmäßig B sei, noch mehr erfordert sein, als daß A mit B identisch ist?" (II 87). Oder noch schärfer: „Es gibt nicht eine bloß tatsächliche Identität. Wirkliche Identität drückt immer ein inneres Notwendigkeitsverhältnis aus" (II 91). Ein Unterschied zwischen nur materialer und formaler Identität wird also anscheinend nicht anerkannt[9]. Wir werden sehen, daß dies die eigentliche Wurzel der Thesen Bauers ist.

Zunächst ergibt sich daraus folgerichtig, daß es keine Allgemeinbegriffe geben kann, die eindeutig von mehreren ausgesagt werden. Für den Stufenbeweis ist dies jedoch nicht das Entscheidende. Die Unmöglichkeit des Stufenbeweises ergibt sich aber zwingend, sobald die genannte Grundvoraussetzung, daß jedes konkrete Einssein zugleich eine notwendige Identität bedeutet, auf die durch „formale Abstraktion" gewonnenen Begriffe angewandt wird. Im Gegensatz zur sogenannten „totalen Abstraktion" des Allgemeinen vom Besonderen abstrahiert die formale Abstraktion die „Form" vom konkreten Subjekt, z. B. das Menschsein vom Menschen, das Leben vom Lebendigen, das Sein vom Seienden[10]. Bauer unterscheidet diese formale Abstraktion nicht ausdrücklich von der Abstraktion des Allgemeinen. Aber wenn er z. B. sagt: „Der Mensch (ist) mit der in ihm verkörperten Seinsheit (entitas, bonitas, nobilitas etc.) sachlich eins" (II 87), und wenn dieses sachliche Einssein ein inneres Notwendigkeitsverhältnis ausdrückt, dann ergibt sich allerdings, daß die Seinsheit

---

[6] C. Nink, Philosophische Gotteslehre (München 1948) 102.

[7] In der Formulierung Bauers kommt dieser Gedanke allerdings nicht eindeutig zum Ausdruck; eher wird gesagt, die Socrateitas („diese") sei notwendig mit der menschlichen Natur („jener") identisch. Aber im Zusammenhang scheint auch die notwendige Identität der menschlichen Natur mit dem Sokratessein gemeint zu sein.

[8] Das ist auch der Sinn des von Bauer zitierten Thomastextes aus S. th. 1 q. 84 a. 7.

[9] Ähnlich leugnet *Ockham* jede formale Unterscheidung, die nicht zugleich Unterscheidung zweier „res", zweier konkreter Seiender, wäre: „In creaturis numquam potest esse aliqua distinctio qualiscumque extra animam, nisi ubi res distinctae sunt; si ergo inter istam naturam et istam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distinctae" (Summa Logicae, pars I, c. 16; ed. Boehner p. 49 lin. 11—14). — Noch größer ist die Ähnlichkeit mit den Formulierungen Bauers in folgendem Text: „Non est imaginandum, quod in Sorte sit humanitas vel natura humana distincta a Sorte quocumque modo, cui addatur una differentia individualis contrahens illam naturam" (Ibid. p. 51 lin. 82—84). Solche Texte treffen nicht nur, wie es Ockham beabsichtigt, den Formalismus des Scotus, sondern durch das „quocumque modo" jeden Realismus in der Universalienfrage, auch den gemäßigten Realismus.

[10] Vgl. J. de Vries, Denken und Sein; 278 f., Critica (2. Aufl.) 168—170.

und alle Seinsvollkommenheiten, die im Menschen verwirklicht sind, notwendig auf die menschliche Seinsstufe eingeschränkt sind. Folgerichtig gilt dann auch von den Seinsvollkommenheiten, die durch formale Abstraktion erfaßt werden: „Der Schein würde uns trügen, wenn wir annähmen, daß Inhalte, die so und so sich näher bestimmen lassen, zu diesen Bestimmtheiten sich indifferent verhielten. Aus der mehrfachen Ergänzungsmöglichkeit abstrakter Erfassungen folgt keine Kontingenz des Erfaßten" (II 91 f.). Das heißt: Die Abstraktion ist ohne metaphysische Bedeutung, ein bloß gedankliches Spiel. Dann ist es natürlich unmöglich, aus der Endlichkeit des Seins der Dinge auf deren Kontingenz und Geschaffensein zu schließen.

Unabhängig von der Frage, ob wir mit der gegebenen Zusammenfassung die Gedanken Bauers in allem genau getroffen haben, wollen wir im folgenden zeigen, daß aus dem Ansatz Bauers, d. h. aus der Leugnung eines Unterschiedes zwischen nur tatsächlichem Einssein und wesensnotwendiger Identität, die Ungültigkeit des Stufenbeweises notwendig folgt. Daraus wird dann klar, auf welchen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieser Beweis beruht.

Bauer meint, die menschliche Natur in Petrus sei mit dessen Individuation *notwendig* identisch. Wenn damit nur gesagt sein soll, die konkrete, individuelle Natur sei notwendig diese bestimmte, so ist das selbstverständlich; die menschliche Natur, *insofern* sie in Petrus ist, ist selbstverständlich diese bestimmte. Wenn aber auch der absolut betrachtete Sinngehalt ‚menschliche Natur', der in Petrus verwirklicht ist, notwendig diese bestimmte Individuation mit sich bringt, dann ist das, was mit dem Begriff ‚menschliche Natur' in Petrus bezeichnet wird, nicht mehr dasselbe wie das, was mit dem gleichen Begriff in Paulus bezeichnet wird; denn das erstere bringt ja notwendig die Individuation des Petrus, das letztere die davon verschiedene Individuation des Paulus mit sich, ja ist mit ihr notwendig identisch. Was aber notwendig mit Verschiedenem identisch ist, muß auch selbst verschieden sein[11]. So ergibt sich aber, daß nur noch der *Begriff* ‚menschliche Natur' der gleiche ist, während das, was dem Begriff in den verschiedenen realen Menschen entspricht, etwas jeweils Verschiedenes ist, und zwar nicht nur etwas numerisch Verschiedenes, sondern eine je andersartige Natur, da nach der Voraussetzung ja die ‚menschliche Natur' in Petrus als Natur von der Art ist, daß sie die Individuation des Petrus fordert, während die ‚menschliche Natur' in Paulus ebenso notwendig die Individuation des Paulus fordert. Das wäre unmöglich, wenn die beiden Naturen nicht als Naturen, d. h. qualitativ, verschieden wären. Wenn aber so dem gleichen Begriff nichts Gleichartiges mehr in den realen Seienden entspricht, ist dann der gleiche Begriff überhaupt noch in den verschiedenen Seienden verwirklicht? Wird er nicht zu einer bloßen Denkform?

Man wird antworten, der Begriff sei analog in den verschiedenen Seienden verwirklicht. Aber hat das noch einen Sinn, wenn nicht nur dem (im logischen Sinn) konkreten Begriff ‚Mensch', sondern auch dem abstrakten Formbegriff ‚menschliche Natur' in den wirklichen Seienden eine jeweils verschiedene ‚Form' entspricht? Eine nicht bloß äußerliche, sondern innerliche Analogie liegt nur dann vor, wenn in mehreren Seienden die gleiche „Form" oder Vollkommenheit auf verschiedene Weise verwirklicht ist. So ist der Begriff des ‚Seienden' bezüglich Gottes und des Geschöpfes deshalb ein analoger Begriff, weil die gleiche „Form" des Seins Gott und dem Geschöpf auf wesentlich verschiedene Weise zukommt, Gott in der Weise der Subsistenz, dem Geschöpf in der Weise der Teilnahme. Wenn es aber überhaupt keine gemeinsame „Form" des Seins mehr gäbe, die Gott und dem Geschöpf auf verschiedene Weise zukommt, dann bliebe nur noch Verschiedenheit ohne jede Übereinstim-

[11] Im Hinblick auf die drei Personen in Gott wäre hinzuzufügen: es sei denn, daß es ein Eines ist, das einem von den Verschiedenen aus sich und den anderen durch Mitteilung von diesem ersten her zukommt. Es ist aber klar, daß dieser Fall hier nicht in Frage kommt.

mung übrig, d. h. die Analogie würde zerstört, wenigstens die innerliche Analogie; es bliebe höchstens eine äußerliche Analogie, die allein nicht genügt, um den Agnostizismus zu überwinden.

Entscheidend ist also, ob die formale Abstraktion zu Begriffen führen kann, die nicht „aus sich", d. h. auf Grund ihres Sinngehaltes als solcher Formen (auf Grund ihrer „ratio") notwendig die konkrete Verwirklichungsweise besagen, in der sie zunächst vorgefunden werden und mit der sie „in sich", d. h. in ihrer konkreten Wirklichkeit hier und jetzt, ein einziges Seiendes ausmachen. Das heißt aber: Entscheidend ist, ob im konkreten Seienden, das „physisch" eines ist, eine Mehrheit von „metaphysisch" unterschiedenen Seinsprinzipien, von denen das eine nicht notwendig das andere ist, für uns erkennbar ist. Wenn es für unsere Erkenntnis nichts gibt als nur dieses und jenes konkrete Seiende, dessen konkrete Ganzheit wie ein starrer Block jedem Versuch einer metaphysischen Analyse und Ergründung sich widersetzt, dann ist es für uns um die Analogie des Seienden und damit nicht nur um den Stufenbeweis, sondern um jede rationale Gotteserkenntnis geschehen.

Für den Stufenbeweis im besonderen besagt das: Es muß eine Möglichkeit geben, Seinsvollkommenheiten zu erkennen, denen nicht „aus sich" die konkrete, endliche Seinsweise zukommt, die ihnen in den Dingen der Erfahrungswelt eignet. Wenn diese Möglichkeit nicht besteht, wenn z. B. das Sein, das dem Menschen zukommt, durch sich selbst, einfach als Sein, notwendig menschliches Sein ist, dann ist die Endlichkeit des Seins selbstverständlich, und die Frage nach einer Ursache des endlichen Seienden als solchen kann gar nicht aufkommen. Dann wäre allerdings auch das Sein, das dem Menschen zukommt, und das Sein, das einem Stein oder einer Pflanze zukommt, nicht nur als dieses und jenes konkrete Sein, sondern einfachhin als Sein etwas je Verschiedenes, und der gemeinsame Begriff ‚Sein' wäre nicht mehr etwas, was in den verschiedenen Seienden verwirklicht ist, sondern nur eine Art gemeinsamer Etikette, eine Art bloßen Zeichens, das in unserem Denken für an sich ganz verschiedene Dinge steht[12].

Aber folgt daraus, daß wir das ‚Sein' abstrakt denken und sein reales Einssein mit der besonderen Seinsweise des Menschen nicht beachten (vgl. I 56), irgend etwas für das reale Seiende selbst? Nein, daraus *allein*, daß wir das ‚Sein' von dem konkreten Seienden abstrahieren, folgt allerdings noch nicht, daß es nicht „aus sich" diese konkrete Seinsweise hat. Oft genug trennt unsere Abstraktion Denkinhalte voneinander, die im realen Seienden voneinander unzertrennlich sind, also *notwendig* identisch sind. So denken wir etwa im abstrakten Begriff des ‚Seienden' noch nicht das Wahr- und Gutsein, und doch ist das *reale* Seiende nicht indifferent zu Wahr- und Gutsein. Die Tatsache allein also, daß wir eine Seinsvollkommenheit

[12] In diesem Sinn leugnet Ockham folgerichtig, daß man mit Recht sagen kann, die menschliche Natur sei in dem Einzelmenschen: Accipio (hanc propositionem): ‚Humanitas est in Sorte', et quaero: Pro quo stat li ‚humanitas'? Aut pro re, aut pro intentione ... Si supponat pro re, quaero: Pro qua re? Aut pro Sorte, aut pro parte Sortis, aut pro re, quae nec est Sortes nec pars Sortis. Si pro Sorte, tunc est falsa: quia nulla res, quae est Sortes, est in Sorte ... Si autem ‚humanitas' stet pro re, quae est pars Sortis, hoc est falsum, quia quaelibet res, quae est pars Sortis, vel est materia vel forma ... vel est pars integralis Sortis. Sed nulla talium partium est humanitas ... Si supponat pro re, quae nec est Sortes nec pars Sortis, cum talis res non sit nisi accidens vel aliqua alia res, quae non est in Sorte, ‚humanitas' supponeret pro accidente Sortis vel pro aliqua alia re, quae nec est Sortes nec pars Sortis, quod manifestum est esse falsum. Si autem ‚humanitas' supponat pro intentione animae, tunc est manifeste falsa, quia intentio animae non est in Sorte. Et ita patet, quod ista est omnino falsa: ‚Humanitas est in Sorte'. (Summa Logicae, pars 2, cap. 2; ed. Boehner 225 s.) — Die Begründung ist durchaus folgerichtig, wenn vorausgesetzt wird, daß nichts anderes real ist als konkrete Seiende und ihre konkreten Teile.

ohne das Merkmal der Endlichkeit denken können, beweist noch nicht, daß der betreffenden realen Seinsvollkommenheit die Endlichkeit nicht notwendig zukommt, und erst recht nicht, daß diese Seinsvollkommenheit „aus sich unendlich" ist.

Wenn wir also nichts anderes hätten als nur den abstrakten Begriff ‚Sein', der weder Endlichkeit noch Unendlichkeit besagt, dann könnten wir daraus, daß das Sein hier und jetzt in endlicher Weise verwirklicht ist, keinerlei metaphysische Folgerung ziehen. Freilich folgt aus dieser Abstraktheit des Begriffes auch nicht, daß er *nur* Begriff (nur „intentio animae", wie Ockham sagt) ist. *Das, was* der Begriff ‚Sein' besagt, ist in jedem (existierenden) Seienden verwirklicht — sonst würde es ja nicht existieren —, aber jeweils *auf andere Weise.* Das gilt von jedem Begriff. Aber daraus allein folgt noch nicht, daß der Inhalt des Begriffs ‚Sein' (das, was in ihm gedacht ist) nicht in jedem Seienden notwendig die jeweilige endliche Seinsweise mit sich bringt. Wäre es so, dann wäre die Abstraktion des Seins von seinen wechselnden Seinsweisen ohne metaphysische Bedeutung.

Es muß also zur Abstraktion noch ein weiterer wesentlicher Schritt hinzukommen, wenn sich die Abstraktion als metaphysisch bedeutsam erweisen soll. Das ist die Einsicht, daß das Sein nicht „aus sich", d. h., einfach weil es Sein ist, endlich sein kann. Dieser Satz besagt noch nicht, daß das Sein „aus sich unendlich ist"[13], ja nicht einmal die positive Einsicht, daß das Sein als unendliches möglich ist[14]. Wohl aber ist mit diesem Satz gegeben, daß das Sein, wenn es tatsächlich als endliches verwirklicht ist, nicht das reine Sein ist, sondern durch ein von ihm metaphysisch verschiedenes inneres Prinzip begrenzt ist. „Metaphysisch unterschieden" heißt dabei, daß das begrenzende Prinzip nicht mit dem Sein als solchem *notwendig* gegeben ist, nicht dem Sein, einfach weil es Sein ist, zukommt, sondern ihm nur in kontingenter Tatsächlichkeit zukommt.

Aber „mutet man (damit) nicht unserer unmittelbaren Einsicht bei weitem zuviel

---

[13] ‚Nicht aus sich endlich' und ‚aus sich unendlich' besagt nicht dasselbe. Das erstere schließt nur aus, daß das Sein auf Grund seines eigenen Wesens endlich sein kann, besagt also, daß in einem endlichen Seienden außer dem Sein notwendig ein anderes metaphysisches Prinzip besteht, das Grund der Endlichkeit ist. Das letztere dagegen würde, wörtlich genommen, überhaupt jede Endlichkeit des Seienden ausschließen; denn was wesentlich unendlich ist, kann in keiner Weise endlich sein. Daß endliches Sein überhaupt unmöglich ist, wollen aber die Autoren, die diese Formel gebrauchen, ganz gewiß nicht sagen. Dann wäre es aber zur Vermeidung von Mißverständnissen besser, anstatt der zweiten die erste Formel zu gebrauchen. — Daß ‚nicht aus sich endlich' und ‚aus sich unendlich' nicht dasselbe ist, kann auch ein Vergleich zeigen. Die menschliche Natur ist gewiß nicht „aus sich selbst" individuell; trotzdem hat es offenbar keinen Sinn, zu sagen, sie sei „aus sich nicht-individuell", d. h. überindividuell, oder auch nur, ihre Verwirklichung ohne eine innerweltliche Individuation sei möglich. — Ähnlich wird auch die Möglichkeit des Unendlichen durch die Formel ‚Das Sein ist nicht aus sich endlich' noch nicht positiv behauptet. Diese Möglichkeit ergibt sich erst, wenn vorausgesetzt wird, daß das Sein in seiner Reinheit, ohne ein anderes (begrenzendes) Prinzip, d. h. als subsistierendes Sein, verwirklicht sein kann. Diese Einsicht dürfte aber a priori nicht möglich sein. Erst wenn a posteriori bewiesen ist, daß es ein subsistierendes Sein als erste Ursache alles endlichen Seienden geben muß, erkennen wir zugleich mit der Wirklichkeit die Möglichkeit des unendlichen Seins.

[14] Wenn Bauer also fragt: „Sind wir uns der positiven Möglichkeit Gottes so ohne weiteres sicher?" (II 86), so antworten auch wir mit Nein. Daraus folgt aber nicht, daß wir, bevor das Dasein Gottes bewiesen ist, noch nicht sagen können, der Begriff der perfectio pura sei ohne Widerspruch (ebd.). Denn ‚perfectio pura' besagt nicht eine Seinsvollkommenheit, deren Unendlichkeit wir a priori als möglich einsehen können, sondern eine Seinsvollkommenheit, die nicht aus sich selbst endlich sein kann, und das ist, wie wir in der vorigen Anmerkung gezeigt haben, nicht dasselbe wie das erstere.

zu"? (II 86.) Uns scheint, wenn man den Satz mit den angegebenen Einschränkungen versteht, keineswegs. Lassen wir einmal die übrigen reinen Seinsvollkommenheiten auf sich beruhen und beschränken wir uns auf das Wesentlichste: das Sein selbst. Sollte es unmöglich sein, einzusehen, daß das Sein selbst nicht Grund der Endlichkeit, d. h. Grund eines Nichtseins, sein kann? Denn ‚endlich sein' heißt ‚unter einer Rücksicht nicht sein'; das ‚Endliche' ist bis zu einer gewissen Grenze und darüber hinaus ‚nicht mehr'. Gewiß besagt der Satz ‚Das Sein kann nicht Grund *irgendeines* Nichtseins sein' mehr als der Satz vom Widerspruch, der nur besagt: ‚Das Sein kann nicht Grund des Nichtseins *schlechthin* sein' (ja, es schließt das ‚Nichtsein schlechthin' aus). Aber unsere unmittelbare Einsicht ist nicht auf das Widerspruchsprinzip eingeschränkt.

Wenn die Abstraktion des Seins im umschriebenen Sinn als metaphysisch bedeutsam anerkannt wird, bietet der Stufenbeweis keine wesentliche Schwierigkeit mehr. Seine erkenntnistheoretischen Grundlagen kann man aber indirekt auch dadurch zu entkräften versuchen, daß man aus ihnen Folgerungen ableitet, die offenbar unmöglich sind. Auch diesen Weg geht Bauer. Die Prüfung dieser Einwände soll uns Gelegenheit geben, weitere Mißverständnisse zu beheben.

Eine erste Widerlegung „ex absurdis sequelis" lautet: „Wenn mehr und weniger vollkommene Seiende den Schluß auf ein höchstes Seiendes gestatten, so ist nicht einzusehen, weshalb wir nicht auch von mehr und weniger vollkommenen Menschen zu einem (oder mehreren) innerlich möglichen Idealmenschen aufsteigen dürften" (II 84). Hierzu ist zweierlei zu bemerken: 1. Das ‚Menschsein' ist keine *reine* Seinsvollkommenheit, es schließt nicht nur nicht aus, daß es durch sich selbst endlich ist, sondern es besagt sogar wesentlich Endlichkeit. Der eigentliche Ansatzpunkt für die Überlegungen des Stufenbeweises fehlt also. 2. Insofern das „Mehr oder Weniger" der Seinsvollkommenheiten der Menschen deren Kontingenz beweist, kann nur insoweit auf eine subsistierende Vollkommenheit geschlossen werden, als es sich um *reine* Seinsvollkommenheiten (wie etwa Wirken, Erkennen) handelt; soweit die betreffenden Eigenschaften dagegen „gemischte Vollkommenheiten" sind, folgt nicht, daß die betreffende Vollkommenheit (z. B. Sinneswahrnehmung, diskursives Denken) als erste Ursache eine *gleichartige* subsistierende Vollkommenheit voraussetzt, da die erste Ursache die gemischten Vollkommenheiten „in höherer Weise" (eminenter) enthalten kann, was bei den reinen Vollkommenheiten unmöglich ist, da sie schlechthin besser sind als ihr Fehlen.

Ein zweiter Einwand der gleichen Art lautet: „Kein Einsichtiger wird in Abrede stellen, daß die Unendlichkeit der Gottheit, sofern diese ein Seiendes ist, *nicht* kontingenterweise zukommt" (I 57). Also, kann man wohl im Sinne Bauers schließen, ist das Sein doch nicht indifferent zu seinen Verwirklichungsweisen, und auch aus seiner Endlichkeit folgt keineswegs seine Kontingenz. Hier ist übersehen, daß die für den Fortgang der Überlegungen entscheidende Einsicht der Vernunft nur ausschließt, daß das Sein aus sich selbst *endlich* ist, nicht dagegen, daß es, falls es als subsistierendes existiert, aus sich selbst *unendlich* ist. Das Sein verhält sich also nicht in gleicher Weise indifferent zu Endlichkeit und Unendlichkeit.

Das entscheidende Mißverständnis Bauers dürfte in der Annahme zu suchen sein, aus den Voraussetzungen des Stufenbeweises ergebe sich folgerichtig ein zu weit gehender Begriffsrealismus. Und diesen Begriffsrealismus lehnt er mit Recht ab. Dieses Mißverständnis ist begreiflich, und man kann zugeben, daß manche Formulierungen der Verteidiger des Stufenbeweises ungewollt zu ihm Anlaß geben. Unser menschliches Denken ist nun einmal an erster Stelle auf das Konkrete hingeordnet, und so besteht immer wieder die Gefahr, daß wir auch die vorkonkreten Seinsprinzipien, wenn wir sie einmal entdecken, unvermerkt als mehr oder weniger konkrete Seiende denken. Man kann wohl sagen, daß dies die große Versuchung der

Metaphysiker ist[15]. Im Grunde beruht die Schwierigkeit auf dem falschen Entweder-Oder, das Ockham in dem in Anmerkung 12 zitierten Text sehr klar formuliert hat: Entweder entspricht dem Begriff ein irgendwie konkretes Seiendes (res) oder er ist nichts als Begriff (intentio in anima). Ockham entscheidet sich für die zweite Möglichkeit — und das ist die konzeptualistische Lösung; die meisten Metaphysiker, die sich unbewußt das gleiche Entweder-Oder zueigen machen, entscheiden sich für die erste Möglichkeit — und dadurch kommen sie zu einer Art Begriffsrealismus, nicht zwar zu dem radikalsten Begriffsrealismus, der dem *einen* Begriff eine einzige, nicht vervielfältigte Realität entsprechen läßt und dadurch folgerichtig zum Pantheismus gelangt, wohl aber zu einer milderen Form des Begriffsrealismus, der sich das konkrete Seiende etwa zusammengesetzt denkt aus einem realen Wesen und einem (bereits in der Unterscheidung vom Wesen) endlichen, z. B. menschlichen Sein. Das konkrete Seiende wird also als zusammengesetzt gedacht aus Seinsprinzipien, die auch ihrerseits wieder in ihrer Unterscheidung voneinander mehr oder weniger konkretisiert sind. Nur so erscheinen die Seinsprinzipien als real; sonst wären sie, scheint man zu fürchten, bloße Begriffe, und die konzeptualistische Auffassung wäre unvermeidlich.

Aber gibt es wirklich keine dritte Möglichkeit, keinen echten „gemäßigten Realismus"? Uns scheint: Es gibt diese dritte Möglichkeit, und sie ist die einzige, die ein ganz folgerichtiges Durchdenken der Gottesbeweise, insbesondere des Stufenbeweises, erlaubt. Alle wesentlichen Elemente dieser dritten Lösung haben wir in den vorangehenden Ausführungen bereits dargelegt. Wie die Allgemeinbegriffe in den Einzeldingen ihrem „Inhalt" (id quod) nach verwirklicht sind, aber „auf andere Weise" (alio modo), so gilt dasselbe auch von den durch Formalabstraktion gewonnenen Begriffen der Seinsvollkommenheiten: Sie sind in den Dingen verwirklicht; aber wie das konkrete Seiende, das dem Begriff ‚Mensch' entspricht, nicht ein ‚Mensch überhaupt', sondern dieser oder jener individuelle Mensch ist, so ist auch das konkrete Seiende, das etwa dem Begriff ‚Sein' entspricht, nicht ein ‚Sein überhaupt', ein ‚esse commune', sondern jeweils ein bestimmtes, z. B. menschliches oder steinliches Sein, d. h. das Seiende Mensch bzw. das Seiende Stein. Aber auch die andere Seite muß gewahrt bleiben: Wie Petrus nicht auf Grund dessen, daß er Mensch ist, dieser bestimmte Mensch Petrus ist, so ist auch das konkrete Seiende nicht einfach auf Grund des Seins, an dem es teilhat, ein solches endliches Seiendes, z. B. Mensch oder Stein. Daraus folgt aber nicht, daß das Sein, insofern es sich vom Wesen abhebt, wiederum ein bestimmtes, konkretes Sein bzw. Seiendes ist, das entweder zu diesem bestimmten Seinsgrad begrenzt oder bestimmt unendlich ist; das letztere wäre offenbar widerspruchsvoll; das erstere aber würde die Frage wiederkehren lassen: Das endliche Sein als Seinsprinzip müßte wiederum aus Sein und einem begrenzenden Prinzip zusammengesetzt sein, da das Sein ja nicht aus sich selbst endlich sein kann. Folgerichtig bleibt also nichts anderes übrig als die Seinsprinzipien, insofern sie voneinander unterschieden sind, als nur insoweit bestimmt zu fassen, als sie „aus sich" bereits eine Bestimmung (z. B. Sein) besagen, nicht dagegen als allseits bestimmte Seiende. Ein „in sich" bestimmtes Seiendes ist erstmals das aus den Seinsprinzipien „zusammengewachsene" (kon-krete) Seiende. Daß dieses „Zusammenwachsen" nicht als ein realer Vorgang aufgefaßt werden darf, braucht wohl nicht eigens bemerkt zu werden.

Entscheidend für den gemäßigten Realismus ist also die Unterscheidung zwischen dem, was dem Seienden „in sich" zukommt, und dem, was seinen Prinzipien „aus sich" zukommt, d. h. die Unterscheidung zwischen der konkreten Einheit des Seienden und der Nichtnotwendigkeit der Identität seiner Prinzipien.

---

[15] Vgl. dazu unsere Ausführungen in ZKathTh 76 (1954) 343—348 und in Schol 34 (1959) 240—249.

Zum Schluß sollen noch einige Fragen beantwortet werden, die sich vielleicht aufdrängen. Erstens: Wir sagten, die *gleiche* Form des Seins sei in Gott und im Geschöpf verwirklicht. Wird damit nicht die Analogie des Seins zugunsten der Eindeutigkeit des Seinsbegriffes aufgehoben? Wir antworten: Genaugenommen ist nicht der Begriff ‚Sein' eindeutig oder analog, sondern der Begriff ‚Seiendes'. Beim Begriff ‚Sein' ist die Frage gegenstandslos, weil er nicht von mehreren aussagbar ist: Wir können nicht sagen: Der Stein oder der Mensch *ist* Sein, sondern nur: er *hat* Sein. Der Begriff ‚Seiendes' dagegen, der von allen Dingen ausgesagt wird, besagt nicht nur die „Form" des Seins, sondern zugleich die jeweils verschiedene Verwirklichungsweise; *er* ist deshalb nicht eindeutig, sondern analog. — Nebenbei sei noch bemerkt: Die Aussage einer abstrahierten „Form" von einem Subjekt bedeutet formale, notwendige Identität. Darum ist es in der Auffassung Bauers folgerichtig, wenn er sagt: Das Sokratessein ist das Menschsein (I 66, II 91). Wir dagegen müssen diese Sprechweise ablehnen. Nicht das *Sokratessein* ist menschliche Natur, sondern *Sokrates hat* die menschliche Natur, und er *ist* darum Mensch. Das heißt nicht, daß die menschliche Natur ein konkreter Teil des Menschen ist, wohl aber gilt: Die menschliche Natur wird nach Art eines Teiles bezeichnet[16].

Eine zweite Frage lautet: Besteht in unserer Auffassung zwischen Sein und Wesen des endlichen Seienden eine reale Unterscheidung oder nicht? Wir antworten: Wenn man unter „realer Unterscheidung" eine Unterscheidung von zwei konkreten Seienden versteht, so besteht keine reale Unterscheidung; in diesem Sinne leugnet Suárez mit Recht die reale Unterscheidung von Sein und Wesen. Wenn aber „reale Unterscheidung" nur heißen soll, daß keine formale Identität besteht, d. h. kein *notwendiges* Einssein, dann besteht durchaus eine „reale Unterscheidung", und in diesem Sinn verteidigen die Thomisten mit Recht die „reale Unterscheidung". Man kann das auch so ausdrücken: Es besteht keine „physische", wohl aber eine „metaphysische" Unterscheidung.

Drittens: Hat der Satz ‚Das Sein ist aus sich unendlich' nicht doch auch einen berechtigten Sinn? Gewiß, wenn er besagen soll: Das Sein ist in seiner ersten, allein unbedingt notwendigen Wirklichkeit wesensnotwendig unendlich. Nicht aber ist das Sein in dem Sinn aus sich unendlich, daß es in jeder seiner Gestalten notwendig unendlich ist, so daß eine endliche Teilnahme am Sein ausgeschlossen wäre. Es ist aber klar, daß der berechtigte Sinn des Satzes nicht auf unmittelbarer Einsicht beruht und darum nicht Voraussetzung, sondern erst Ergebnis des Gottesbeweises ist.

Der „gemäßigte Realismus" im umschriebenen Sinn mag manchem als ein schmaler Grat erscheinen. Er ist aber immerhin breit genug, daß man ohne Gefahr des Absturzes nach links oder rechts auf ihm daherschreiten kann, es sei denn, ein Schwindelgefühl störe das Gleichgewicht oder Nebel behindere die Sicht.

---

[16] significatur ut pars: S. Thomas, De ente et essentia, c. 5.

Besprechungen

Stallmach, J., *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit* (Monographien z. philos. Forschung, 21). gr. 8° (246 S.) Meisenheim 1959, Hain. 21.— DM; geb. 24.— DM.

Sowohl bei älteren wie bei neueren Thomisten finden wir oft die Neigung, die besondere thomistische Fassung der aristotelischen Gedanken allzu problemlos mit der Lehre des Aristoteles selbst gleichzusetzen und jede Abweichung von der thomistischen Deutung als Mißverständnis der aristotelischen Lehre zu betrachten. Darum sind Untersuchungen wie die vorliegende, die unvoreingenommen aus den Werken des Aristoteles selbst dessen Gedanken neu zu erheben suchen, sehr zu begrüßen. St. stößt durch die Wahl seines Themas in den Mittelpunkt des aristotelischen Denkens vor. Man könnte vermuten, das Thema sei schon oft behandelt worden. Tatsächlich liegt aber aus den letzten Jahrzehnten nur eine in niederländischer Sprache geschriebene, hauptsächlich philologische Untersuchung von *A. Smeets* (vgl. Schol 29 [1954] 441 f.) vor, die sich dazu noch auf Met. Θ und Δ 12 beschränkt. So ist die gründliche problemgeschichtliche Darstellung St.s um so dankenswerter.

Der vorbereitende *1. Teil* entwickelt den aristotelischen Begriff der Dynamis. Der logische Möglichkeitsbegriff, die Möglichkeit als Urteilsmodalität, besagt nach Aristoteles das, dessen Gegenteil nicht notwendig falsch ist, also das Kontingente im weiteren Sinn; dieser Begriff ist aber nicht der eigentlich aristotelische Möglichkeitsbegriff. Der eigentliche Bereich der Dynamis ist vielmehr die „Bewegung". Dynamis ist zunächst das Vermögen, die Kraft, zu bewegen. Erst an zweiter Stelle wird das zu Verändernde, das, woraus etwas wird, das ὑποκείμενον δεκτικον, Dynamis genannt. In diesem Sinn ist vor allem die Materie δυνάμει ὄν. Die aristotelische Hyle ist aber kein „Vermögen". „Als reines δεκτικόν hat sie keinerlei Kraft der Selbstverwirklichung" (44). Am klarsten tritt dies im Bereich der Technik zutage, wo der passive Werkstoff dem Werkschaffenden vorliegt. Im Naturgeschehen, bei dem Stoff und Wirkvermögen im gleichen Seienden sich finden, sind die Strukturprinzipien schwerer aufzuweisen. So leitet sich auch der Name Energeia von dem ἔργον des technischen Wirkens ab. Energeia war ursprünglich das Wirken, durch das ein Werk geschaffen wird. Wenn dann die Energeia in das Werk selbst verlegt wird, ist der Übergang von „Wirksamkeit" über „Verwirklichung" zu „Wirklichkeit" greifbar (53). In der Selbstverwirklichung wird der Vollzug selber, z. B. das Sehen, zum Ziel der Handlung und zur Energeia.

Der *2. Teil* entfaltet die Struktur der ontologischen Möglichkeit. Dynamis ist zunächst „Noch-nicht-Sein" (τὸ μήπω ὄν). Als solches ist sie der Zukunft zugeordnet. Wer, wie die Megariker, Dynamis und Energeia gleichsetzt, hebt nach Aristoteles folgerichtig die Bewegung und das Werden auf. In diesem Zusammenhang kommt St. auf die aristotelische Definition der Bewegung zu sprechen. Die Wirklichkeit, die dem Potentiellen als solchem zukommt, das ist eben die prozeßhafte Verwirklichung (66). Wenn N. Hartmann die megarische These wieder aufnimmt, so will er damit, meint St., das teleologische Denken des Aristoteles treffen. Gerade weil die aristotelische Dynamis nicht „das luftige Gefüge eines bloß widerspruchslos Denkbaren", sondern auf ein Ziel hingeordnete Anlage ist, wird sie von N. Hartmann abgelehnt. Aber so kann er den Prozeßcharakter des Seienden in der Werdewelt nicht mehr begreiflich machen (78). Denn in einem echten Prozeß durchläuft ein Etwas „nach einer festen Ordnung von einer ἀρχή zu einem τέλος hin eine ... Mannigfaltigkeit ungleichförmiger und ... ungleichrangiger Phasen ..., von denen jede für sich schon wirklich und doch ‚noch nicht' das ... zu Verwirklichende ist" (79).

An zweiter Stelle besagt Dynamis „Indifferenz gegen Sein und Nichtsein". Es gibt das gleichzeitige Möglichsein von Entgegengesetztem. Im teleologisch auf ein Ziel Hingeordneten ist die Indifferenz allerdings eingeschränkt: wenn A Anlage für B ist, ist es nicht im gleichen Sinn Anlage für nicht-B; aber nicht-B bleibt doch möglich, wenigstens durch das Wirken der Tyche (89). Wenn die Bestimmung, auf die eine Anlage hingeordnet ist, fehlt, so ist das „Fehl an Sein" (στέρησις). Er ist nicht Fehlen eines Beliebigen, sondern Fehlen eines Bestimmten, eben der natürlichen Er-

füllung. Die mit dem Fehl behaftete Hyle ist auf ein bestimmtes Eidos hingeordnet, darum nicht mehr „erste Hyle", sondern vorgeformte „letzte Hyle" (97).

In dreifacher Weise ist die Möglichkeit auf Wirklichkeit bezogen. Zunächst ist die Möglichkeit innerlich Seinkönnen einer Wirklichkeit. Sodann ist das Mögliche auf das Wirkliche bezogen, von dem es getragen ist; das Mögliche ist „immer schon ein *bestimmtes* Seiendes, nur unter der Rücksicht *weiterer Bestimmbarkeit*" (107). Drittens ist das Mögliche auf das Wirkliche bezogen, von dem seine Verwirklichung kausal abhängt: „Denn immer wird aus dem Möglichen das Wirkliche durch etwas Wirkliches", sagt Aristoteles (110). Die Verwirklichung hebt die Indifferenz insofern auf, als das Gleichzeitig*sein* von Entgegengesetztem unmöglich ist. Es bleibt aber in dem aus Möglichkeit Verwirklichten die *Möglichkeit* des Nichtseins. Diese „Möglichkeit" ist nicht Gegensatz zum Wirklichen, sondern zum Notwendigen, sie besagt Kontingenz (123). Einen Möglichkeitsbegriff, der das Notwendige mitumschließt, gibt es bei Aristoteles nicht (124 f., Anm. 20). Mit der Notwendigkeit des „Möglichen" ist für Aristoteles zugleich auch dessen Ewigkeit ausgeschlossen. Die „Möglichkeit" ist in der Hyle begründet. Und das, was möglicherweise nicht ist, wird auch tatsächlich einmal nicht sein, d. h., es kann nicht ewig sein (127). Das Vergängliche vergeht also auch tatsächlich einmal. Mit Recht weist St. hier auf die „tertia via" des hl. Thomas hin, in der Thomas über Aristoteles hinaus das nur relativ Notwendige in einem absolut Notwendigen begründet sein läßt (130 f.). Aristoteles selbst deutet nicht an, daß z. B. die Bewegung der Himmelskörper in irgendeinem Sinn nicht-notwendig ist; sie ist nicht Übergang aus der Potenz in den Akt, sondern Wirksamkeit reiner Energeia; darum ist sie ohne Anstrengung und ewig (132).

Den Höhepunkt des Buches bildet der *3. Teil*, der die Lehre vom Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit darlegt. In einem ersten Kap. erklärt St. die verschiedenen Bedeutungen von „Früher" und „Später". Die Wesenspriorität der Energeia ist zunächst begründet in der Eidos-Habe; das Eidos ist das Wesentlichere, es hat größeres Seinsgewicht (157). Sodann ergibt sich diese Priorität aus dem Zielcharakter der Energeia: „*Genesis* ist um des *Telos* willen, das Telos aber ist die *Energeia*, und um dieses Telos willen erhält man die *Dynamis*" (165). Es besteht also eine Gegenläufigkeit zwischen Werdensfolge und Vollkommenheitsordnung. Eine Anwendung dieses Prinzips: Das Mathematische ist zwar dem Begriff nach früher als das Physische, dem Wesen nach aber später und unvollkommener (168); denn dem Sein nach ist es abhängig vom Physischen. Drittens ergibt sich die Wesenspriorität der Energeia daraus, daß sie wirkende Ursache ist. Nicht durch die Idee der Gesundheit, sagt Aristoteles, wird aus dem Kranken ein Gesunder, sondern durch das Wirken des Arztes, allerdings eines Arztes, der die Idee der Gesundheit in der Seele trägt. Die Betonung der Wirkursächlichkeit bedeutet also keine Ausschaltung der Formursächlichkeit (176). „Indem Aristoteles den Chorismos (der Idee) ablehnt, rettet er gerade mit der Priorität der ‚Wirklichkeit' auch die Priorität der ‚Idee' (als Eidos)" (178).

Ein interessanter Exkurs ist dem Wort ‚Entelecheia' gewidmet. St. meint: „Danach wäre ‚Entelecheia' nichts als die knappste Formel für das Ineins der drei Gründe im Eidos, das als Ursprung (Arche), Sinngehalt (Morphe) und Zielvollendung (Telos) zugleich die eigentliche Wirklichkeit und Wirksamkeit (Energeia) des Seienden ausmacht" (183). Die Begriffe Entelecheia und Energeia werden also austauschbar; wo Aristoteles sie zu unterscheiden scheint, gibt er in Wirklichkeit einen Hinweis auf ihre Tendenz zur Synonymität (187 f.). Jedenfalls ist „Entelechie" nicht *nur* die Seele.

Das folgende Kap. behandelt die absolute Daseinspriorität der Energeia. Das Ewige kann nicht Dynamis sein, weil jede Dynamis mit ihrer Indifferenz zu Sein und Nichtsein ein Moment der Nichthaftigkeit hat (195). Wenn das erste Seiende Dynamis wäre, könnte es keine Bewegung geben; denn die Dynamis kann, sich selbst überlassen, nicht in Bewegung übergehen; das Bewegbare wäre also nicht mehr bewegbar (197). Nur eine Uraktualität kann letzter Seinsgrund des Alls sein (200).

Die Energeia hat aber auch die Wertpriorität. Das Schlechte ist als „Fehl" einer Vollkommenheit, die wegen der Anlage der Dinge da sein sollte, sogar noch „später" als die Dynamis, also erst recht „später" als die Energeia. Die Uraktualität ist also auch das Urgute. „Das Gute ist am meisten Arche", sagt Aristoteles (210). Die Wirkursächlichkeit wird also überformt durch die Zielursächlichkeit. Das Bewegte

wird sozusagen von vorn gezogen, sein Weg ist Weg zurück zum Ursprung: „die innere Kyklophorie der Welt" (212). Weil nun aber unter allem Wirklichen der Nous „das Göttlichste" und seine Wirksamkeit, die Noesis, die vollkommenste Wirksamkeit ist, muß das Urgute Geist, geistige Schau sein, Schau ohne Übergang von der Potenz zum Akt und darum ohne Anstrengung. Daraus ergibt sich für Aristoteles eine Schwierigkeit, weil der Geist δεκτικος und damit Potenz seinem Gegenstand gegenüber zu sein scheint. Aristoteles löst die Schwierigkeit durch den Begriff der νοησις νοησεως. „Das *Sich-selbst-Vernehmen des Vernehmens* ist vollkommenes Einssein der Vernunft mit ihrem Gegenstand und zugleich vollkommenes Beisich-selber-Sein. Damit ist jede bloße Aufnahmeoffenheit und jedes Fortschreiten zur tatsächlichen Aufnahme eines Gegenstandes ausgeschlossen" (225). *„Der Gott ist Energeia* — darin gipfelt die ganze Lehre von der Priorität der Energeia" (226). Darin ist auch das, was Aristoteles am Platonismus berechtigt erschien, aufgehoben (227).

In der Tat zeigt sich Aristoteles hier als den wahrhaft großen Metaphysiker und wissenschaftlich-philosophischen Überwinder jedes Materialismus. Darum hat die sorgfältige Untersuchung St.s heute, wo viele materialistische Philosophen sich eifrig dem Studium des Aristoteles widmen und ihn mehr oder weniger für ihren dialektischen Materialismus in Anspruch nehmen wollen, eine besondere Gegenwartsbedeutung.

Einen Punkt wünschte man noch klarer herausgearbeitet zu sehen: Wenn Aristoteles die Notwendigkeit der Himmelsbewegung lehrt und den Übergang von der Potenz zum Akt von ihr ausschließt, warum fordert er dann trotzdem auch für diese Bewegung noch einen unbewegten Beweger? Jos. de Vries S. J.

P. Courcelle — O. Gigon — W. K. C. Guthrie — H. J. Marrou — W. Theiler — R. Walzer — J. H. Waszink, *Recherches sur la Tradition platonicienne* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 3). 8° (242 S.) Vandoevres-Genève 1958. Fondation Hardt. 25.— Fr.

Bei der überragenden Bedeutung, die der Platonismus im Denken der Spätantike erlangt hat, ist die Frage: Wie lebt der Platonismus weiter? Was lebt vom Platonismus weiter? — ihr ist der vorliegende Band der Entretiens de la Fondation Hardt gewidmet — zugleich die Erörterung der Frage: Was lebt an Philosophie vom Altertum ins Mittelalter hinein fort? Was ist das philosophische Fundament, auf dem die erste christliche Philosophie erbaut wurde, was ist das hellenisch-philosophische Denkgebäude, mit dem sich das Christentum als Gegner auseinanderzusetzen hatte? Wenn man noch bedenkt, daß es führende Fachleute dieses Forschungsgebietes sind, deren Referate und Diskussionsäußerungen dieser Band vereinigt, so kann man ermessen, einen wie wichtigen Beitrag dieser Band zur allgemeinen Geistesgeschichte und insbesondere zur Geschichte der Anfänge des christlichen philosophischen Denkens und seiner Auseinandersetzung mit seiner geistigen Umwelt bietet.

Alle Beiträge sind sich darin einig, daß für den spätantiken Platonismus im Vordergrund des Interesses die religiösen Probleme stehen, und insbesondere dasjenige, das man „die Geschichte der Seele" nennen könnte, ihr Hervorgehen aus dem göttlichen Urgrund, ihr Abfall aus ihrer himmlischen Heimat, ihr Eingang in die Sichtbarkeit und Leiblichkeit, ihr „Überkleidetwerden" mit den vergänglichen Empfindungen und Leidenschaften, ihre Rückwendung zum Geistigen und Göttlichen, und ihre Rückkehr zu ihrem ewigen Ursprung. Hier ist auch das Feld der wichtigsten und entscheidendsten denkerischen Auseinandersetzungen zwischen Christentum und spätantikem Geist. Es ist daher völlig berechtigt, daß der 1. Beitrag von *Guthrie* eine Frage behandelt, die zwar, rein chronologisch betrachtet, nicht in den Bereich des *Nachlebens* des Platonismus gehört, weil sie sich mit dem Werk und den Gedanken Platons *selbst* beschäftigt, die aber eben bei Platon selbst den Ausgangs- und Ansatzpunkt dieser „Seelenproblematik" zu erfassen und zu klären bestrebt ist, die dann für die Spätantike solche Bedeutung erlangt hat. Man hat Platon Inkonsequenz vorgeworfen, oder ein Zeichen einer geänderten Lehrmeinung darin erkennen wollen, daß er im Phaidon die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Einfachheit erweist, in der Politeia aber die Lehre von den drei Seelenteilen vorträgt. G. zeigt, daß der Neuplatonismus ganz in Platons Sinn vorgegangen ist, wenn er den scheinbaren Wider-

spruch mit dem Gedanken löst, daß die niederen Seelenteile erst in der Verbindung mit dem von der Seele belebten Körper entstehen, d. h. mit dem (auch für die Lehre der Kirchenväter so wichtigen) Motiv des ἐπιγεννηματικόν.

Gigon behandelt die (uns zuerst durch Cicero deutlich werdende) Rückwendung zu den großen klassischen Systemen der Philosophie, durch die im 1. Jahrhundert vor Christi Geburt der Traditionsbegriff erst entsteht, wie er dann die ganze Haltung des Neuplatonismus zu Platon bestimmt: vorher (und das ist der Sinn der doxographischen Rückblicke) deutet man die Geschichte der Philosophie als eine auf das eigene System als Höhepunkt zulaufende Entwicklung. Seit Poseidonios und Antiochos von Askalon sieht man in der hellenistischen Epoche, z. B. der „Neuen Akademie", einen Abfall von einer klassischen Höhe, und versteht sich selbst als „Erneuerer". *Theiler* verfolgt die Geschichte eines der Hauptthemen des Denkens dieser Epoche, die Idee des Ursprungs und des Falls der Seele, ihres göttlichen Wesenskerns und ihres Verbanntseins in die ihr wesensfremde, sichtbare Welt, unter dem Titel: „Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken". Entscheidend scheint ihm der gegenüber der antiken „kosmischen Frömmigkeit" sich durchsetzende Pessimismus, der seinen klarsten Ausdruck in der Gnosis findet. Die vielerörterte Frage der Priorität zwischen Philosophie und Gnosis in diesem Zeitraum erhält eine interessante Beleuchtung durch den Nachweis, daß Beispiele der den Kosmos als „schlecht" beurteilenden („unkosmischen", sagt Th. 68) Denkweise, im Gegensatz zu Platons „geistgegründeter Physik" (65), die in der hellenistischen Zeit lebendig ist, sich, auch schon von der Gnosis unabhängig, in rein philosophischem Zusammenhange nachweisen lassen. Es besteht aber die Gefahr, die einzelnen philosophischen Motive allzusehr zu isolieren und aus ihrem gedanklichen Zusammenhang herauszureißen, wenn man sie so nach ihrem Stimmungs- und Bildgehalt bewertet und klassifiziert. Ist z. B. über das Motiv der Unerkennbarkeit Gottes, infolge seiner Unendlichkeit, irgend etwas ausgesagt, wenn man es aus dem „Proletarierplatonismus" ableitet, weil es auch im corpus Hermeticum (78) und bei Philon (69 71) vorkommt, und dabei übersieht, welche wesentliche Rolle es im plotinischen System spielt? Wie sehr das ganze Denken Plotins (im Gegensatz zu dem alten Platonismus und der platonischen Tradition bis zu ihm hinauf) durch Gleichsetzung des Ἕν mit dem ἄπειρον charakterisiert ist (vgl. Enn. VI, 9, 3), sollte man nach Rodiers Études de philosophie grecque nicht erst von neuem darlegen müssen. Wollte man hier von der Provenienz dieses Motivs sprechen, so würde man damit eine atomisierende Doxographie an die Stelle eines Verständnisses aus dem Zusammenhange des Systems setzen — so vielseitig und aufschlußreich auch das doxographische Material ist, das uns hier geboten wird.

Courcelles Beitrag ist (127) ein Auszug aus einer längeren Studie „Les Pères de l'Eglise devant les Enfers Virgiliens" und behandelt mit C.s gewohnter, staunenswerter Erudition (die Bibliographie zum Aufsatz ist allein schon eine Fundgrube unschätzbarer Anregungen) die doppelte Brechung, durch die das berühmte VI. Buch der Aeneis hindurchgegangen ist, wenn es zunächst in allen seinen Teilen als Allegorie neuplatonischer ethischer und philosophischer Lehren interpretiert wurde (in diesem Sinn ist es ja schon für Macrobius in den Saturnalien eine Art „Heilige Schrift") und dann diese Interpretationen von den Vätern in christlichem Sinne berichtigt, umgedeutet, ja manchmal etwas gewaltsam umgebogen wurden. Die Traditionslinien, die sich uns hier enthüllen, werden bis ins 12. Jahrhundert (Petrus Venerabilis von Cluny, Johann von Salisbury, Abaelard, Alcher von Clairvaux, Isaac de Stella) verfolgt. Zunächst ist der Appell an die vergilianischen Vorstellungen ein apologetischer Kunstgriff: allmählich aber dringt durch die Hereinziehung der neuplatonischen Kommentare immer mehr neuplatonisches Gedankengut in die christliche philosophische Tradition ein. C. hält es (eine umstrittene Frage) für wahrscheinlich, daß Marius Victorinus, nach dem Vorbild der Ὁμηρικὰ ζητήματα des Porphyrios, quaestiones Vergilianae verfaßt hat, die beim Weitergeben dieser neuplatonischen exegetischen Tradition eine wesentliche Rolle gespielt haben dürften.

Waszinks Beitrag ist wohl der für die Leser der Schol wichtigste. Er stellt sehr klar die Frage nach der eigentlichen Funktion der platonischen Elemente im christlichen Denken (139—140) und zeigt, gegenüber der üblichen, fast monotonen Beschreibung der allmählichen Hellenisierung des Christentums (139), mit feinem Sinn für die Nuancierung und die verschiedene Akzentuierung der Gedanken, wie sehr

die hergebrachten Termini technici bei der christlichen Übernahme umgedeutet, wie bewußt das zu übernehmende platonische Gedankengut selektiert wurde, nachdem schon vorher insofern eine Selektion stattgefunden hatte als in die mittelplatonische Schultradition, von der diese Christen ihren Platonismus beziehen, an platonischen Motiven vor allem das eingegangen war, was dem religiösen Bedürfnis der Zeit entsprach (148). Eine sehr bemerkenswerte Gegenüberstellung von Clemens Alexandrinus und Origenes (154—157) und eine vorzügliche Unterscheidung der beiden Typen der Integrierung neuplatonischer Gedanken, des östlichen und des westlichen (161) — ganz abgesehen von der sehr beherzigenswerten Mahnung, daß der Sachverhalt im Grunde genommen von Schriftsteller zu Schriftsteller verschieden ist (159) und von Fall zu Fall gesondert untersucht zu werden hat —, wird die künftige Forschung immer vor Augen haben müssen, wenn sie dem eigentlichen Problem gerecht werden will, das in der Assimilierung des griechischen Gedankenguts durch das Christentum liegt, und sich nicht in der Konfrontierung einzelner Texte und in der Verfolgung der Geschichte künstlich isolierter Motive (unter Vernachlässigung der wesenhaften Unterschiede des jeweiligen Zusammenhangs, in dem sie stehen) verzetteln will. (Harte, aber berechtigte Worte hat darüber F. Chatillon in der „Revue du Moyen-Age Latin" 10 [1954] 234 Anm. 19 gesagt.)

Marrous Beitrag über den „Humanismus des Clemens von Alexandria", der Ertrag einer Durchforschung des Paidagogos des Clemens (gelegentlich der Vorbereitung einer Neuausgabe des Werks im Rahmen der „Sources Chrétiennes") im Hinblick auf seine Idee vom Menschlichen und dessen Krönung im Christlichen, ist mehr eine Analyse von Gedanken des christlichen Platonikers Clemens als der platonischen Tradition im christlichen Bereich. Aber sie ist — dank des Einfühlungsvermögens und der Interpretationsgabe M.s — ein vorzügliches Beispiel für die Art und Weise, wie sich Platonisches und Christliches bei einem Denker amalgamieren, der wohl am weitesten von allen dem Platonismus entgegengekommen ist. So platonisch er denkt, den platonischen Dualismus lehnt er ab (197) und weiß, in einer eindrucksvollen Weise, dagegen den Gesichtspunkt der Heiligung des Kreatürlichen, ja sogar des unbelebten Materiellen geltend zu machen (199). Ein Überblick über die platonische Tradition in der arabischen Philosophie von *R. Walzer* beschließt dieses überaus wertvolle Buch. E. Iványka

Siegmund, G., *Der Kampf um Gott.* 8° (262 S.) Berlin 1957, Morus-Verlag. 13.80 DM.

Ziel des Buches ist es, den Kampf zwischen Glauben und Unglauben im Anschluß an das bekannte Goethe-Wort im einzelnen in der Menschheitsgeschichte aufzuzeigen und durch eine Psycho-Analyse auf seine (nicht immer rationalen) Motive zurückzuführen. Um den Analysen die Glaubwürdigkeit zu sichern, kommen die Zeugen des Glaubenskampfes ausreichend selber zu Wort. Insofern stellt das Buch zum Teil eine thematische Anthologie dar. Nach einer Einleitung über den gegenwärtigen Glaubenskampf mit der kommunistischen Ideologie durchläuft das Werk folgende Stationen: Glaube und Unglaube in der vorchristlichen Zeit; der Gott der Offenbarung; Aufklärung und Französische Revolution; Kants tragische Wirkung; die weltanschauliche Revolution des Deutschen Idealismus; die dialektische Philosophie von Hegel und Marx; Nietzsches Kunde vom „Tode Gottes"; die Verschiedenheit des Glaubensniedergangs in Ost und West; es folgt ein abschließendes Kapitel „Krisis".

Eine Nachzeichnung der einzelnen Phasen des Unglaubens ist im Rahmen einer Besprechung nicht möglich. Im folgenden seien nur einige Bemerkungen zu dem gemacht, was dem Rez. besonders bemerkenswert erscheint oder worin er dem Verf. nicht ganz beipflichten kann. — Gut zeigt der Verf., daß die Wurzeln des Unglaubens schon auf die der religiösen Haltung entgegengesetzte Magie mit ihrem Bestreben der eigenmächtigen Weltbeherrschung zurückgehen (20—27). Treffend werden die Gottesbeweise und ihre Bedeutung für die Scholastik von deren Verfälschung in der Aufklärungszeit abgehoben, wobei man sich vor Augen halten muß, daß der Kritik Kants nur diese verfälschte Gestalt der Gottesbeweise bekannt war (102—108). So gut im ganzen die Kritik des Verf. an Kants Kritik der Gottesbeweise ist, so ist doch der Hinweis auf die Entdeckungsgeschichte des Planeten Neptun wohl nicht am Platze, da der Schluß zwar auf das Nichterfahrene, nicht je-

doch auf das Nichterfahrbare ging. Auch dürfte die Formulierung des Kausalitätsprinzips, wie sie der Verf. gibt (alles Entstehende muß eine Ursache haben), im Hinblick auf einen Gottesbeweis nicht genügen (115). Kant gibt zwar keine Begründung für den kategorischen Imperativ; aber daraus folgt nicht, daß er die Moral auf das alogische Gefühl stellt (117). Der kategorische Imperativ ist für ihn vielmehr eine unmittelbar einsichtige Forderung der praktischen Vernunft. Zu dem Vorwurf der nur formalen Ethik Kants vgl. nunmehr J. Schmucker, Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants, in: Lotz, Kant und die Scholastik heute, 1955, S. 155—205. — In dem Abschnitt „Späte Rückkehr zu Gott" könnte auch auf den späten Schelling verwiesen werden.

Bemerkenswert ist der Versuch, den der Verf. verschiedentlich schildert, Gott im Namen der Gerechtigkeit oder Sittlichkeit vom Throne zu stoßen. Solches Bemühen steht immer unter der verhängnisvollen und irrigen Voraussetzung, daß Gott entweder ein absolutes Prinzip (etwa der Gerechtigkeit) und dann nicht frei wirkende Person, oder frei handelnde Person und dann nicht absolutes Prinzip der Sittlichkeit sein könne, eine Voraussetzung, die ihrerseits wieder bedingt ist durch den rationalistischen Gedanken einer Seinsordnung, die über Gott und der Welt steht. Denn nur so ist es dem Menschen möglich, Gott sozusagen „zur Ordnung zu rufen".

Die Ausführungen des Verf. münden in die Feststellung, daß der Anspruch des heutigen Atheismus, Ergebnis der Wissenschaft zu sein, in scharfem Kontrast steht zu der Tatsache, daß dieser Atheismus aus einem affektgeladenen Protest erwächst, für den sachliche Gründe zweitrangig sind, sofern überhaupt ein Ansatz zur Begründung gemacht wird (226 f.). Was die gegenwärtige Lage des Glaubenskampfes angeht, so sieht der Verf. im kämpferischen Unglauben seinerseits einen „neuen" Glauben, nämlich des Menschen an sich selbst, wobei die Fronten durchaus nicht parallel zu den beiden politischen Machtblöcken verlaufen. Vielmehr hat die kommunistische Ideologie ihre geistigen Wurzeln im Westen (9—13). Verhängnisvoll für diesen Kampf wäre es, wollte man an dem leider weit verbreiteten Vorurteil festhalten, der dialektische Materialismus sei keine Philosophie, weshalb eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihm unnötig sei (14—17). Die Auffassung von der „antimetaphysischen" Grundtendenz des Marxismus (14) folgt wohl allzusehr der marxistischen Sprachregelung.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß das Buch eine ausgezeichnete Geschichte der Genealogie des Atheismus ist, wichtiger vielleicht als eine rein theoretische Widerlegung, wenn deren Notwendigkeit auch nicht bestritten werden kann. Zwar beruht die Darstellung nur zum Teil auf unmittelbarer Kenntnis der Quellen, immer jedoch auf einer reichen Kenntnis der einschlägigen Literatur; mehr zu fordern dürfte bei einem so umfangreichen Stoff nicht angebracht sein. Bei einigen Philosophen wird man auch Gedankenmotive herausstellen und belegen können, die in eine andere Richtung weisen, als der Verf. sie aufweist (und eine allseitig referierende Geschichte der Philosophie müßte dem auch Rechnung tragen), aber man wird nicht leugnen können, daß die tatsächliche Stoßkraft der Gedanken und die geschichtliche Auswirkung der behandelten Philosophen in der Richtung erfolgt ist, wie sie der Verf. schildert. Die Charakterisierung kann hier — nicht weniger als in der Kunst — nur durch Weglassung des Nicht-Charakteristischen erfolgen

W. Brugger S. J.

Klemmt, A., *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus.* gr. 8° (XVI und 596 S.) Hamburg 1958, Meiner. 66.— DM.

K. sieht die Bedeutung Reinholds nicht wie die bisherige Philosophiegeschichtsschreibung ausschließlich darin, daß er erstmals nach Kant eine über dessen Dualismus zurückweisende Einheitsphilosophie begründete und so zum Wegbereiter Fichtes wurde. Fichte habe vielmehr — wie Reinhold selber in seinem späteren Übergang zur „Wissenschaftslehre" — nur an die offensichtlichsten Mängel der Reinholdschen Elementarphilosophie (EP) angeknüpft. Ihrer eigentlichen Intention nach hätte die EP geradezu in entgegengesetzter Richtung dazu beitragen können, den heraufziehenden Absolutheitsapriorismus des Deutschen Idealismus zu vermeiden, wäre nicht schon von Reinhold selbst der echte Ansatz durch mancherlei Inkonsequenz

verdorben worden. Grund hierfür sei zunächst Reinholds Zielsetzung gewesen, nur die Prämisse zu Kants kritischem System zu liefern, im übrigen aber Kants Positionen und Resultate durch seine eigene Grundlagenforschung bestätigt zu finden; zum andern der Mangel an philosophischer Kraft bei dem persönlich nachgiebigen „Selbstdenker" Reinhold.

Das *1. Kap.* des umfangreichen Werkes verfolgt Reinholds philosophische Entwicklung bis zur Veröffentlichung seiner EP (1—33) und stellt diese dann ausführlich dar anhand des Hauptwerkes von 1789 „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" sowie der Nebenschriften (34—129; die Kapitelüberschrift „... Entwicklung ... *bis* zur Theorie des Vorstellungsvermögens" ist deshalb nicht zutreffend). Die Grundlage aller (theoretischen) Philosophie ist der „Satz des Bewußtseins": „Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen." Im ständigen Rückgriff auf diesen Ausgangspunkt unterstreicht K. den Rang der EP als Phänomenologie des Bewußtseins und Gegenstandstheorie oder — genauer — „Explikation der ursprünglichen gegenständlichen Konstituentien des Begriffs der Vorstellung" (262).

Im *2. Kap.* „EP und Vernunftkritik" referiert K. zunächst das Urteil Reinholds und Kants über das Verhältnis der beiden Lehren, handelt danach sehr eingehend (167—243) über Kants Begriff der Erkenntnis und tritt schließlich in breiter Front, unter durchgehender Berücksichtigung damaliger und gegenwärtiger Philosophen und Philosophiehistoriker (Aenesidemus-Schulze, Herbart, J. E. Erdmann, Husserl, E. Cassirer, N. Hartmann u. a.), in die Auseinandersetzung mit der EP ein, die in Fußnoten schon deren Darstellung im 1. Kap. begleitete. In diesem kritischen Hauptstück des Buches (244—449) stellt K. die „Gebrechen" der EP heraus: vor allem die weitgehende Immanentsetzung des Vorstellungsobjektes, das, mit dem Subjekt zusammen, zum aus der „bloßen Vorstellung" entspringenden, mittelbaren Bewußtseinsinhalt wird, und die Psychologisierung der wesenhaften inneren Bezüglichkeit Subjekt-Vorstellung-Objekt zu akthaftem, kausal-genetischem Beziehen, sodann die kantische Stoff-Form-Aufteilung des einen und ganzen Bewußtseinsgegenstandes, die Verselbständigung der konstitutiven Momente des Bewußtseins überhaupt zu verschiedenen „Bewußtseinsarten" und die widersprüchlichen Aussagen über das Ding-an-sich. Eine Zwischenerörterung hebt die EP in ihrer Originalität ab von verwandten Auffassungen Plotins, Descartes', N. Hartmanns, Heideggers.

Das *3. Kap.* bringt „abschließende Bemerkungen über das Verhältnis Reinholds zu Kant", verfolgt dann aufs genaueste den Einfluß der EP auf die entstehende Wissenschaftslehre Fichtes — dieses Stück (479—527) entspricht am meisten dem Untertitel des K.schen Werkes — sowie anderseits die Entwicklung Reinholds zur Wissenschaftslehre hinüber (528—572). Zum Schluß wird sehr kurz berichtet über die Stellungnahmen Schellings, Hegels und Schopenhauers zu Reinhold.

Dem Rez. ist nicht klar geworden, worin nun eigentlich K. die Bedeutung der EP, weit über ihre wegbereitende Funktion gegenüber dem Deutschen Idealismus hinaus, erblickt. Vermutlich trägt hieran Schuld, daß K. nicht in die Auseinandersetzung mit dem spekulativen Idealismus eintritt, sondern vor ihr haltmacht und sie gelegentlich (bes. 489 f.) durch eine Schimpfkanonade auf Fichte, fast à la Schopenhauer, ersetzt. Fichtes erkenntnis-theoretisch maßgebliche Rückführung der Wesensidentität A = A auf ihren Seinsgrund Ich = Ich (z. B.) findet bei K. (513 f.) wenig Verständnis; und die S. 519 (Anm.) genannten Aufstellungen Fichtes scheinen jedenfalls richtiger als die Gegen-Sätze K.s (etwa mit der einen Ausnahme, daß im Denken des Ich Denkendes und Gedachtes nur relativ, nicht „absolut" eins sind). — Am ehesten erhellt die Bedeutung des elementarphilosophischen Ansatzes Reinholds aus den Seiten 244—263 des vorliegenden Werkes, welche die „Vorstellung" der EP, die in der ursprünglichen Reflexion auf die konkrete Gegenständlichkeit erfaßt wird, abheben von dem durch Absonderung gemeinsamer Merkmale gewonnenen Gattungsbegriff von „leerer Abstraktheit". Aber abgesehen davon, daß die Abstraktion der alten philosophischen Tradition ziemlich genau der Reinholdschen Reflexion entspricht: es fragt sich, welches inhaltliche Datum des Vorstellungsbegriffes für K. wegweisend ist. K.s Kritik scheint nicht viel übrigzulassen; ja er dürfte wohl selber die grundlegende, allumfassende Weite der „Vorstellung" der EP angreifen, wenn er in seiner Kritik des „1. Hauptgebrechens" der EP ein Bezogensein (K. sagt allerdings „Inbeziehungsetzen"!) nur dann für möglich hält, wenn die zu beziehenden

Größen allesamt — in unserem Falle Subjekt und Objekt, die auf die Vorstellung bezogen sind „als von der Vorstellung prinzipiell verschieden" — „*vorausgesetzt* werden" (273 277 390). Nicht umsonst wußte sich der Deutsche Idealismus als Philosophie des absoluten Geistes (und Seins), und nicht umsonst sieht sich die christlich-scholastische Philosophie des absoluten Seins und Geistes, des in sich lebendigen und schöpferisch-entwerfenden einen Grundes aller Bezüglichkeit, einigermaßen an den Deutschen Idealismus gewiesen!

Vermag man auch aus dem Buche K.s nicht recht eine besondere Dringlichkeit, sich mit Reinholds EP zu beschäftigen, zu vernehmen: das wird man doch sagen müssen, daß sein Werk für den unentbehrlich ist, der sich mit Reinhold beschäftigt — und mit der Entstehung des Deutschen Idealismus. Es wird in Deutschland eine gerechtere Würdigung der EP ermöglichen, wie sie z. T. in französischen Werken über die Fichtesche Philosophie (X. Léon und M. Guéroult) schon seit längerer Zeit vorliegt. Eine derart einläßliche Bemühung um eine Erscheinung der philosophischen Vergangenheit von gewissem Rang ist an sich verdienstlich. Ihre positive sachliche Auswertung dürfen wir, wenn sie hier etwas zu kurz kam, von einem angekündigten Werke K.s erwarten — wie es scheint (280 f.), im Sinne einer Bewußtseins- *und Seins*philosophie. Ein Beispiel schließlich für die mannigfachen beiläufigen Hinweise und Anregungen des Reinhold-Buches: Schelling hat die dialektische Systemidee der „Phänomenologie" Hegels schon 1797 in der „Allgemeinen Übersicht ..." vorweggenommen (581, Anm. 2; die bei K. fehlende Quellenangabe hierzu: I 306 f. bzw. 405). Dankbar wäre man gewesen für eine Straffung der oft sehr breiten Darstellung und für eine Zusammenfassung des Inhalts, über die gelegentlichen Teilrésumées (z. B. 280 299 320 377 f.) hinaus. (Kleine Druckfehler: S. 280, Z. 17 v. o.; 341, 15; 358, 16; 413, 14 v. u.; 439, 22; 486, 18 [hinter „Rhd." kein Schlußzeichen!]; 523, 5 v. u.; 534, 5 und 9 v. u.; 539, 19 v. u.; 540, 8; 545, 18; 555, 12 v. u. [?]; 557, 3 v. u. und 558, 7 v. u.; 573, 7.) W. Kern S. J.

Selvaggi, Ph., S. J., *Cosmologia.* 8° (389 S.) Rom 1959, Univers. Gregoriana. 2000.— L.

In diesem Buch S.s, des Nachfolgers von P. Hoenen auf dem naturphilosophischen Lehrstuhl der Gregoriana, kann man in einem gewissen Sinn die seit langem erwünschte Anpassung der vielbenutzten „Cosmologia" von Hoenen an den modernen Stand der Physik erblicken. Wie Hoenen wendet sich S. mit Recht gegen jene Richtungen der neuthomistischen *Wissenschaftstheorie,* welche den Erkenntniswert der Naturwissenschaften auf nicht viel mehr als eine Phänomenbeschreibung reduzieren wollen; S. bemerkt sehr gut, man dürfe sich nicht so sehr an dem orientieren, was manche (positivistischen) Physiker über ihre Wissenschaft sagen, sondern daran, was sie bei ihrem naturwissenschaftlichen Erkenntnisbemühen in Wirklichkeit tun (8).

Bei der Frage nach der Realität der stetigen räumlichen *Ausdehnung* hätte man wohl ein genaueres Eingehen auf die Problematik erwartet, die sich aus der Wellen-Teilchen-Doppelnatur der mikrophysikalischen Gebilde ergibt. Ein Scholion von 4 Seiten (246—249) dürfte für eine sachgerechte Behandlung dieser Thematik zu knapp sein, zumal wenn mehr als die Hälfte dieses Raumes für die Darstellung der Problemgeschichte seit Newton und Huygens verwendet wird. Dafür bringt S. aber einen neuen Gedanken in die Diskussion über die Quantität hinein, indem er im Anschluß an J. Maréchal und J. B. Lotz aufzuweisen versucht, wie die objektive Realität der Quantität die Voraussetzung für *jede* urteilende Tätigkeit des menschlichen Verstandes (activitatis iudicialis qua talis) darstellt (31 f.) — womit sich in der Tat Perspektiven eröffnen, die in der Naturphilosophie bisher (zu Unrecht?) wenig beachtet wurden.

Bei der Behandlung der *Relativitätstheorie* (117—136) schließt sich S., wie schon aus seinen früheren Veröffentlichungen bekannt, der negativen Einstellung Hoenens nicht an. Er legt vielmehr sehr richtig dar, daß gerade nach der aristotelischen Auffassung von Zeit und Bewegung dem Begriff einer universalen Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse nur dann objektive Geltung zuerkannt werden könne, wenn es für die Geschwindigkeit, mit der bei realen materiellen Prozeßabläufen räumliche Entfernungen überbrückt werden, keine grundsätzliche obere Grenze gebe. Da diese Voraussetzung nach Ausweis der Erfahrung nicht erfüllt ist, muß die Ob-

jektivität der Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse zwar nicht auf Grund der positivistischen Argumentation „nicht-meßbar = nicht-existent", wohl aber auf Grund der Prinzipien der aristotelischen Zeitphilosophie aufgegeben werden (134 f.). Dies führt weiter zu der Frage nach der Objektivität der Gestalt eines bewegten Körpers. Denn die räumliche Gestalt eines bewegten Körpers ist konstituiert durch die gleichzeitige Lage der (räumlich voneinander entfernten) Begrenzungsflächen; wenn es also keine objektive Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse gibt, kann auch dem Begriff der räumlichen Gestalt eines bewegten Körpers keine voll-objektive Geltung zugesprochen werden. Hoenen hatte diesen Zusammenhang (in etwas anderer Formulierung) benutzt, um aus der vorausgesetzten Objektivität der räumlichen Gestalt auf die Objektivität der absoluten Gleichzeitigkeit zu schließen (Cosmologia ^{3}1945 508 ff.); der Ansatz S.s müßte also, konsequent durchgeführt, zu einer Einschränkung der Objektivität des Begriffs der räumlichen Gestalt führen. Dazu kann sich aber S. offenbar nicht entschließen und erklärt vielmehr, die objektive Gestalt eines bewegten Körpers sei die Gestalt im „Ruhesystem" (129), d. h. die Gestalt, wie sie etwa auf der Aufnahme mit einem Photoapparat dargestellt wird, welcher relativ zu dem photographierten Körper ruht. Wie sich S. bei seinem Festhalten an der vollen Objektivität der („Ruhe"-)Gestalt der Argumentation Hoenens entziehen will, wird nicht recht ersichtlich (denn es handelt sich ja nicht um eine „consideratio pure statica extensionis", wie 135 anscheinend angedeutet werden soll, sondern um *bewegte* Gestalt). — S. bejaht auch die allgemeine Relativitätstheorie und zieht sie für den Erweis der räumlichen Endlichkeit der Welt heran. Er erklärt dabei, die allgemeine Relativitätstheorie führe notwendig zu einer sphärischen, d. h. in sich selbst „zurücklaufenden" Struktur des Weltraums mit endlichem Rauminhalt (363 f.). Diese Darstellung muß zumindest als mißverständlich bezeichnet werden; denn es ist seit gut drei Jahrzehnten bekannt, daß der Formalismus der allgemeinen Relativitätstheorie auch die Annahme eines unendlichen, offenen, überall mit Materie erfüllten und sich ausdehnenden Weltalls zuläßt, und man ist sich heute allgemein darüber einig, daß die empirischen Gegebenheiten wenigstens zur Zeit keine Entscheidung zwischen der Annahme eines unendlich-offenen und der eines endlich-geschlossenen Weltraums gestatten.

Die Behandlung des *Hylemorphismus* setzt ein mit der Betrachtung der *Elementarteilchen* der modernen Physik. Stellen deren Verwandlungen ineinander substantielle Veränderungen dar? Sicher nicht, wenn all die scheinbar „verschiedenen" Elementarteilchen in Wirklichkeit nur verschiedene Zustände eines einzigen „Grundteilchens" darstellen würden. (Man könnte dann höchstens die Teilchen*vermehrung* als mutatio substantialis „sensu lato" bezeichnen.) Eine derartige Hypothese bezeichnet S. jedoch als „omnino improbabilis" (255) und glaubt daher schließen zu dürfen, daß jedenfalls manche Elementarteilchen-Verwandlungen substantielle Veränderungen darstellen (264). Nun setzt sich aber bekanntlich die neue Elementarteilchen-Formel von Heisenberg gerade dieses Ziel, die Gesamtheit der scheinbar „verschiedenen" Elementarteilchen auf verschiedene Zustände eines einzigen „Grundteilchens" zurückzuführen, und Heisenberg beurteilt die Erfolgsaussichten seines Unternehmens nicht ganz so pessimistisch wie S. Doch auch unabhängig hiervon hat die jüngste Entwicklung der Quantentheorie der Felder bestätigt, daß sich die Frage nach der philosophischen Interpretation der Elementarteilchen-Verwandlungen sachgemäß nur behandeln läßt, wenn man die entsprechenden „virtuellen" Prozesse in die Betrachtung mit einbezieht, wobei sich dann die Annahme substantieller Veränderungen als undurchführbar erweisen dürfte. (Die physikalisch genau definierte „Virtualität" dieser Prozesse hat mit der thomistischen „remanentia virtualis" der elementaren substantiellen Formen in den „mixta" nichts zu tun!) S. geht auf dieses Problem, das für die ganze Auffassung der physikalischen „Wechselwirkung" grundlegend wäre, nur kurz ein bei der Frage nach der numerischen Einheit oder Vielheit anorganischer Substanzen (240 f., 244 f.). Zum entscheidenden Orientierungspunkt nimmt er dabei nicht die physikalischen Gegebenheiten, sondern die philosophische Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der substantiellen Einheit des Menschen (241 ff.); Ref. kann hier darauf nicht näher eingehen.

Stellen *Atome* und *Moleküle* substantielle Einheiten oder Aggregate dar? S. gibt zu, daß sich diese Frage im allgemeinen schwer entscheiden lasse, glaubt aber, daß das H-Atom einen „casus vere privilegiatus" (282) darstelle. Hier beim H-Atom

ließen sich nämlich mit aller Deutlichkeit die Zustände mit positiver Energie, welche lediglich Aggregate aus Protonen und Elektronen darstellten, von den Zuständen mit negativer Energie, welche „saltem probabilius" substantielle Einheiten bildeten, unterscheiden: Die Zustände mit negativer Energie sind stationär und haben diskrete Energiewerte, die Zustände mit positiver Energie sind nicht-stationär und haben kontinuierliche Energiewerte. Nun könnte man wohl mit Recht fragen, ob diese Gegensatzpaare als Beweise für eine substantielle Verschiedenheit angesehen werden können, da sie sich doch, wie S. selber anmerkt, automatisch aus der *gleichen quantitativen* Grundstruktur, nämlich der Schrödinger-Gleichung für das System Proton + Elektron, ergeben, wenn man in dieser Gleichung der Gesamtenergie das positive bzw. negative Vorzeichen gibt. Ganz unabhängig davon muß aber bemerkt werden, daß die Gegensatzpaare so, wie sie S. hier herausstellt, in Wirklichkeit gar nicht existieren. Die Zustände mit postiver Energie sind in ganz demselben Sinn stationär bzw. nicht-stationär wie die (angeregten) Zustände mit negativer Energie; die Übergangswahrscheinlichkeiten, Auswahlregeln usw. berechnen sich in genau der gleichen Weise, so daß hier offenbar ein Mißverständnis vorliegen dürfte. Ähnlich bei dem Gegensatz zwischen den diskreten und den kontinuierlichen Energiewerten. Solange dem System Proton + Elektron nur ein endlicher, im übrigen beliebig großer Raum zur Verfügung steht, haben auch die Zustände mit positiver Energie diskrete Energiewerte, und diese Diskretheit ist nicht etwas „Zufälliges", sondern sie ist die wesentliche Voraussetzung für alle statistischen Berechnungen, wie jeder Blick etwa in ein Lehrbuch der Quantenelektrodynamik zeigt. In dem Maße, in dem man sich den von der Wellenfunktion des Systems Proton + Elektron erfüllten Raum vergrößert denkt, rücken die verschiedenen Energiewerte immer näher zusammen, und wenn man sich den verfügbaren und von der Wellenfunktion erfüllten Raum schließlich „unendlich groß" denkt, bildet die Skala der unendlich vielen zusammenrückenden Energiewerte in der gleichen Weise ein „Kontinuum", wie unendlich viele zusammenrückende geometrische Punkte ein geometrisches „Kontinuum" bilden würden. Diese letztere Idealisierung ist gemeint, wenn man sagt, daß die Zustände mit positiver Energie ein „kontinuierliches" Energiespektrum besäßen. Philosophisch ist diese „Kontinuität" ganz ebenso zu bewerten wie die „Konstitution" eines geometrischen Kontinuums aus unendlich vielen diskreten Punkten — ganz abgesehen davon, daß S. ausdrücklich die Endlichkeit des Weltalls lehrt (362 ff.) und schon aus diesem Grund die Idealisation eines „unendlich großen" verfügbaren und ausgefüllten Raumes ablehnen muß. — Zugunsten der substantiellen Einheit des Atoms führt S. weiter den sog. quantenphysikalischen „Individualitätsverlust" der Hüllelektronen (Fermi-Statistik usw.) an (278 f.). Dieser tritt aber, wie Rechnung und Experiment zeigen, in genau der gleichen Weise auch in Fällen auf, bei denen es sich nach S. um „Aggregate" handelt, z. B. bei der Streuung (d. h. bei der einfachen elektrischen Abstoßung) freier Elektronen, Protonen oder Alpha-Teilchen aneinander (Mottsches Interferenzglied), also in Fällen, bei denen die beteiligten Teilchen höchstens so locker miteinander verbunden sind wie bei den „aggregathaften" Zuständen des H-Atoms mit positiver Energie.

Bezüglich der Auffassung der *Naturgesetze* ist interessant, daß S. den Satz von der Erhaltung der Energie als ein „principium analyticum et per se notum" bezeichnet, „in quantum asserit in systemate clauso, quod nihil ab extra recipit, summam totalem energiae non posse augmentari per transformationes internas" (172 190). Diese Auffassung wäre wohl nur vertretbar, wenn apriorisch einsichtig wäre, daß ein Mehr oder Weniger an Energie ein Mehr oder Weniger an substantiellem Sein bedeutet (denn eine Steigerung der akzidentellen Seinsvollkommenheit durch Übergang von der Potenz zum Akt anläßlich von Lebensvorgängen usw. geschieht ja auch innerhalb von Systemen, die im physikalischen Sinn „abgeschlossen" sind). Ein derartiger Zusammenhang zwischen der physikalischen Energie und dem philosophischen Substanzbegriff ist aber gewiß nicht apriorisch einsichtig und wohl auch kaum aposteriorisch aufweisbar; man bedenke z. B., wie kompliziert und „undurchsichtig" die allgemeine Relativitätstheorie die Gravitationsenergie „definieren" muß, weil diese Energieform sich nicht wie die anderen Energieformen durch Tensorkomponenten darstellen läßt.

Die *Elementarteilchentabelle* am Schluß des Buches könnte das Mißverständnis aufkommen lassen, als ob das Positron „an sich" (d. h. im Vakuum) instabil wäre

wie z. B. ein Neutron oder Meson. „An sich" ist das Positron ebenso stabil wie das Elektron; die in der Tabelle angegebene Lebensdauer von 10^{-10} sec gilt für das Innere etwa eines Bleiklotzes (in gewissen Fällen).

Soweit einige Bemerkungen mehr vom Physikalischen her. Das Grundanliegen des Buches aber ist ein metaphysisches: Es ist die Frage nach den metaphysischen Möglichkeitsbedingungen von materiellem Seienden, und sie findet ihre letzte Antwort in der abgründigen Leere der materia prima, in die hinein sich die Vollkommenheitsfülle des Seins verströmt. W. Büchel S. J.

Bücher zur Abstammung des Menschen: Dobzhansky, Th., *Die Entwicklung zum Menschen.* gr. 8° (411 S., 215 Abb.) Hamburg 1958, Parey. 32.— DM. Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung, *hrsg. von H. W. Haseloff und H. Stachowiak. Bd. V: Stammesgeschichte, Umwelt und Menschenbild. Bd. VI: Der Mensch als Problem moderner Medizin.* 8° (193 und 147 S.) Berlin 1959, Lüttke. 12.— DM. Schwidetzki, Ilse, *Das Menschenbild der Biologie. Ergebnisse und Probleme der naturwissenschaftlichen Anthropologie.* gr. 8° (VIII und 218 S., 81 Abb.) Stuttgart 1959, Fischer. 24.— DM. Die Evolution der Organismen. *Ergebnisse und Probleme der Abstammungslehre. 2. Aufl. Hrsg. von G. Heberer. 6. Lieferung.* gr. 8° (XVI und 218 S., 30 Abb.) Stuttgart 1959, Fischer. 19.80 DM. Le Gros Clark, W. E., *The Antecedents of Man.* 8° (374 S., 152 Abb.) Edinburgh 1959, University Press. 21.— Sh.

1. Einer unserer führenden Evolutionsforscher und Genetiker, *Th. Dobzhansky*, gibt in dem Werk *„Die Entwicklung zum Menschen"* eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Forschungsergebnisse der Vererbungslehre in ihrer besonderen Anwendung auf den Menschen. Die allgemeinen Gesetzlichkeiten der Genetik werden dabei breit dargelegt und stehen im Vordergrund der Abhandlung. Das Werk ist 1957 in englischer Sprache unter dem Titel *„Evolution, Genetics and Man"* erschienen und wurde jetzt von dem deutschen Genetiker *Fr. Schwanitz* in deutscher Übersetzung herausgebracht. Im Vorwort hebt der Verf. die Bedeutung des Evolutionsgedankens hervor: „Heutzutage muß der Begriff der Evolution als wesentlicher Bestandteil des Gedankengutes der westlichen Zivilisation angesehen werden. In der Biologie hat dieser Begriff eine Schlüsselstellung erlangt." Das Werk beginnt mit der Darlegung der genetischen Grundlagen (Wesen und Ursprung des Lebens, das Gen als Grundlage der Evolution, die Chromosomen als Träger der Gene).

Es sei hier gleich eine kritische Bemerkung erlaubt: S. 24 ff. werden die Viren behandelt und als einfache Lebewesen bezeichnet, und zwar auch noch die kleinsten Viren, wie z. B. der Tabakmosaikvirus. Ferner wird gesagt, daß die meisten heutigen Biologen dieser Ansicht seien. Das dürfte wenigstens für den deutschen Sprachraum nicht ganz zutreffen. Ferner ist ein Unterschied zu machen zwischen den großen (Pseudo-) und den kleinen (Eu-)Viren. Letztere werden bei uns von vielen Forschern als nicht-belebt betrachtet. Vgl. hierzu das Buch von W. Weidel, Direktor am Max-Planck-Institut für Biologie in Tübingen, *„Virus"* (Verständliche Wissenschaft, Bd. 60, 1957). Weidel, Friedrich-Freksa, Troll und andere Forscher sind auch nicht der Meinung des Verf.s, daß der Weg der Urzeugung jemals über die Viren hätte gehen können. Wie soll die Kluft ihrer parasitären Existenz jemals zum komplex-organisierten, irgendwie doch zellartigen ersten Lebewesen überbrückt werden?

In einem eigenen Abschnitt nimmt der Verf. zum Mechanismus-Vitalismusproblem (S. 29 ff.) Stellung und bekennt sich zu einer Art Mechanismus, denn „die beste Arbeitshypothese sei die Annahme, daß die Erscheinungen des Lebens nur auf ein verwickeltes System von Wechselwirkungen physikalischer Kräfte und chemischer Reaktionen zurückgehen" (29). Der Verf. meint, daß ein solcher methodischer (leider allzu schnell prinzipieller) Mechanismus mit ästhetischen und religiösen Anschauungen durchaus vereinabr sei. Leider fristet eine solche Religion fast nur im Raum des Gefühls (zusammen mit ästhetischen Herzensaufschwüngen) ein kümmerliches, geistig unbewältigtes Dasein. In den folgenden Kap. werden die Fragen nach Vererbung, Umwelt und Mutation, die Grundvorgänge der Mikroevolution, die natürliche Auslese und Anpassung behandelt. D. betrachtet jene Auslese als schöpferisch,

die „neue Genotypen hervorbringt" (141). Diesen wissenschaftlichen Optimismus werden wohl nicht alle Forscher teilen können. Die nächsten Kap. behandeln die Begriffe Individuum, Rasse, Population und Art. Der Evolution unter den Bedingungen der Domestikation und der Evolution durch Polyploide, der Evolution des Geschlechtes und der organischen Form und Funktion werden eigene Abhandlungen gewidmet.

Die beiden vorletzten Kap. beschreiben schließlich den historischen Ablauf der Stammesentwicklung und die Evolution des Menschen. Der Verf. meint: „Die evolutionäre Entwicklung auf eine Steigerung der Fähigkeiten des Gehirns hin war eine Folge natürlicher Auslese; denn eine hohe Leistungsfähigkeit des Hirns bringt für dessen Besitzer ganz außerordentlich große Vorteile in der Anpassungsfähigkeit mit sich" (343). Ein theoretisches Kap. über „Zufall, Vorherbestimmung und Freiheit in der Evolution", in dem besonders Autogenese und Finalismus abgelehnt werden, beschließt das Buch.

2. In den „Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung" ist als *5. Band „Stammesgeschichte, Umwelt und Menschenbild"* mit einigen sehr guten Beiträgen erschienen, die unsere Beachtung verdienen. Hinweisen möchte ich besonders auf den Beitrag von *L. v. Bertalanffy* (Los Angeles) über moderne Hypothesen zur Entstehung des Lebens. Das Problem zerfällt in vier Teilfragen: Entstehung organischer Verbindungen, Entstehung hochmolekularer Verbindungen (besonders Eiweißkörper), Entstehung vermehrungsfähiger Elementareinheiten und Entstehung eines Systems im Fließgleichgewicht, als das uns schon die einfachste Zelle gegenübertritt. Der Verf. wendet zur Beantwortung dieser Fragen seine Theorie des Organismus als eines offenen Systems an. Für die Entstehung eines einfachsten offenen Systems ist erfordert, daß energieliefernde Reaktionen mit synthetischen Prozessen gekoppelt sind. „Hinsichtlich der Erstentstehung solcher Reaktionszyklen können wir nur unser Unwissen bekennen" (17). Dennoch lehnt der Verf. den Vitalismus ab; denn er glaubt, das Lebensgeschehen einer „verallgemeinerten physikalischen Gesetzmäßigkeit" einordnen zu können.

Gut ist auch der Artikel von *O. Schindewolf* über Methoden der stammesgeschichtlichen Forschung. Auf wenig Seiten (34—39) versteht es der Verf., die Grundprobleme der Paläontologie darzustellen. Als Ergänzung zu den prinzipiellen Erwägungen Schindewolfs können die weiteren kurzen Beiträge von *K. Mägdefrau* (Stammesgeschichte der Pflanzen), *R. Dehm* (Stammesgeschichte der Tiere), *G. Heberer* und *W. Gieseler* (Herkunftsgeschichte des Menschen) dienen. Unter den übrigen Arbeiten sei besonders noch der ausgezeichnete Artikel von *D. Katz* (Stockholm) über den Wesensunterschied von Mensch und Tier hervorgehoben. Klar wird herausgestellt, daß die Dinge, die sich in den Sinneseindrücken der Tiere konstituieren, eine ganz andere Struktur haben als die Dinge unserer Umwelt. Als weitere Fragen sind gestellt: Verhältnis von Instinkt und Erfahrung beim Tier, Instinktbefreiung beim Menschen, praktische Intelligenz beim Tier, Sprache und Kultur beim Menschen. Für eine Neuauflage, die man dem Buch wünschen möchte, wären größere Literaturverzeichnisse sehr erwünscht.

3. Es sei noch auf *Band 6* der gleichen Schriftenreihe hingewiesen: *„Der Mensch als Problem der modernen Medizin."* Eine Reihe namhafter Autoren behandeln moderne Probleme der Medizin und ihrer Grenzgebiete. Als erster behandelt *H. Müller-Suur* (Göttingen) die Frage „Gesundheit und Krankheit" und betont, daß die Reduktion des Gegensatzes von Krankheit und Gesundheit auf den Gegensatz von Krankheit und Norm und der damit verbundene persönlichkeitsindifferente („objektive") Krankheitsbegriff heute sehr problematisch geworden ist. Dieser Krankheitsbegriff bedarf einer Erweiterung und Ergänzung durch den Begriff des persönlichen Krankseins. Der leidende Mensch in seiner Not muß wieder in den Vordergrund gestellt werden. Der Verf. betont jedoch, daß beide Krankheitsbegriffe einseitig sind und nicht den ganzen Sachverhalt der Krankheit erfassen. Beachtenswert sind auch die beiden Arbeiten von *P. Martini:* „Grundkonzeptionen der Medizin" und „Irrationale Denkweisen in der Medizin". Es werden drei Kreise von Ärzten unterschieden: Naturforscher, Kliniker, Praktiker. Die verschiedenen Auffassungen dieser Kreise werden gezeigt, aber es wird auch betont, daß diese Verschiedenheiten nicht auf Gegensätzen grundsätzlicher Art beruhen können. Wo solche Gegensätze

tatsächlich hervorgetreten sind, haben sie sich bald selbst erledigt, was u. a. am Beispiel der Neuralpathologie Speranskis aufgezeigt wird.

Auf speziellere Probleme gehen folgende Arbeiten ein: Gegenwartsfragen der Hirnpathologie *(W. Tönnis)*, zum Stand der Hormonforschung *(H. Giersberg)*, Hormonwirkungen *(A. Jores)*, neuere Einsichten in die Bedeutung des Hypophysen-Nebennierensystems *(M. Brandt)*, Leistung und Blutdruck *(M. Hochrein)*. Zu dem vieldiskutierten Problem der Psychosomatik nehmen *H. v. Kreß* (die Bedeutung der psychosomatischen Forschung für die innere Medizin) und *O. W. Haseloff* (zur Theorie der psychosomatischen Störungen) Stellung. Bedeutungsvoll scheint, daß unter den Umständen, die das seelisch-körperliche Gleichgewicht stören, auch die heute so häufige Vereinsamung des Menschen und der Verlust des religiösen Glaubens genannt werden (v. Kreß, 74). Beachtenswert ist auch das sehr abgewogene, in großer Erfahrung gereifte Urteil über die Spezialfächer der Psychosomatik, nämlich Tiefenpsychologie und Psychotherapie: „Die Psychoanalyse ist ein verantwortungsschwerer Eingriff, der auch Schaden stiften kann. Unterrichtet man jeden angehenden Mediziner in psychotherapeutischer Technik, dann wird das Ergebnis ein Dilettantismus sein, mit dem nur Unfug getrieben wird" (83). Wir kennen zur Zeit kein Buch, das in so kurzer, sachlicher, allgemeinverständlicher Weise über die jeden Gebildeten interessierenden Probleme der Medizin orientiert.

4. In dem Buch *„Das Menschenbild der Biologie"* gibt *Ilse Schwidetzky* einen Überblick über Ergebnisse und Probleme der naturwissenschaftlichen Anthropologie. Das Buch versteht sich als eine Ergänzung der von Philosophen und Theologen entworfenen Menschenbilder, die nach Meinung der Verfasserin oft allzu wesenlos und „schattenhaft" bleiben und oft die breite Verwurzelung der menschlichen Existenz in der Schicht des Organischen vermissen lassen. Das Buch vermag eine ausgezeichnete Einführung zu geben und ist auch für den Philosophen nützlich, da versucht wird, besonders jene biologischen Phänomene hervorzuheben, die für das geistige Dasein des Menschen von Bedeutung sind. Nach einem mehr einführenden Kap. über die Stellung des Menschen in der Natur wird die Erbnatur und die Umwelt des Menschen behandelt. Leider hat sich die Verf. dazu verleiten lassen, das „Huxleysche Gesetz" (von Gesetz kann hier gar keine Rede sein!) undiskutiert als wissenschaftliche Wahrheit hinzustellen (5). Danach soll der Abstand der Menschenaffen vom Menschen geringer sein als der zwischen niederen und höheren Primaten. Wo bleibt in dieser Auffassung der Mensch als Träger von Kultur, Wortsprache und Geistesgeschichte? Das gehört doch auch wesentlich zum Phänomen Mensch — auch in einer biologischen Anthropologie. Zumal widerspricht das Huxleysche Gesetz den eigenen Auffassungen der Verf., denn sie betont (10) ausdrücklich, daß der Mensch von der psychischen Seite her „das kulturschöpferische, sprechende, in Symbolen denkende und über sich selbst nachdenkende Wesen" ist. Selbstverständlich ist der Mensch als Kulturwesen nicht mehr im eigentlichen Sinn Gegenstand der Biologie (11). Aber das Wissen um diese Existenz bestimmt doch unsere Aussagen mit, wenigstens als negative Norm, und damit wird eine Formulierung wie die Huxleysche nicht mehr den Tatsachen gerecht.

Anschließend gibt Sch. eine ausgezeichnete Zusammenfassung unseres Wissens über „Wachstum und Konstitution". In den beiden Kap. „Das Werden der Menschheit" und „Kräfte der Entwicklung" werden die phylogenetischen Fragen ausführlich dargestellt. Für den Theologen dürfte der kurze Abschnitt „Einstämmigkeit oder Mehrstämmigkeit des Menschen?" (159—161) von besonderem Interesse sein. Die Verf. kommt zum Resultat, daß die Tatsachen „mit großer Wahrscheinlichkeit für eine einmalige Entstehung" sprechen. „Auch die Fossilgeschichte liefert bisher keine Belege für eine mehrfache Menschwerdung. Allerdings darf man sich nicht einen einzigen Adam, sondern eine Adamsbevölkerung vorstellen, in der die entscheidenden Mutationen in einer ausreichenden Häufigkeit der auslesenden Umwelt angeboten wurden" (161). Zum hier aufscheinenden Problem vgl. man, was K. Rahner in seinem Artikel „Theologisches zum Monogenismus" (in „Schriften zur Theologie" I, 1954, 153) gesagt hat. Im letzten Kap. des Buches „Die Kultur als Ausdruck der Menschennatur" wird Kultur als Artmerkmal des Menschen klar herausgestellt. Reiche Literaturangaben beschließen das empfehlenswerte Werk.

5. Mit der 6. Lieferung findet nun auch das großangelegte Werk „*Die Evolution der Organismen*" seinen Abschluß. Die Lieferung enthält drei Abhandlungen. Als erste: „Die subhumane Abstammungsgeschichte des Menschen" von *G. Heberer*, dem Herausgeber des Gesamtwerkes. Er erörtert zuerst das Problem der Einteilung der Phylogenie der Hominiden. Mit welchen morphologischen Formen die Phylogenie der Hominiden begann, können wir heute noch nicht eindeutig sagen. Die kritische Phase der Eigengeschichte der Hominiden nennt H. das „Tier-Mensch-Übergangsfeld". Zeitlich vor diesem liegt die „subhumane Phase". Wann begann diese Phase? Hier bestehen noch sehr große Meinungsverschiedenheiten, die H. kurz darlegt. Der 2. Teil der Arbeit behandelt dann die subhumane Phase selbst. Auch hier zeigen die verhältnismäßig wenigen Funde, wie wenig Sicheres wir zur Zeit noch aussagen können. Man nimmt an, daß auf eine prokatarrhine eine propliopithecuslimnopithecoide Phase folgte. Von letzterer aus verläuft die weitere Entwicklung einerseits über die Pliopithecus-Gruppe zu den heutigen Hylobatiden — andererseits über die Proconsul-Gruppe zu den Pongiden. Das pongide Fossilmaterial, das für die Stammesgeschichte der Hominiden von entscheidender Bedeutung ist, wird näher behandelt. Proconsul wird nach neuen Untersuchungsergebnissen (Napier und Davis 1958) als ein Übergangsstadium aufgefaßt, in dem „eine aktive vierfüßige Form die Merkmale eines Brachiatoren entwickelt". Die Diskussion zwischen „Brachiationisten" und „Antibrachiationisten", ferner die Diskussionen zwischen Remane und Heberer über diesen Punkt zeigen deutlich, in welch schwebendem Zustand sich die Frage nach der subhumanen Phase der Evolution der Hominiden zur Zeit noch befindet. Spezialisierte Brachiatoren kommen aber höchstwahrscheinlich als Wurzelgruppe der Hominiden nicht in Frage. Die Arbeit H.s schließt mit einigen Bemerkungen zum Tier-Mensch-Übergangsfeld, das wohl zeitlich im oberen Pliozän angesetzt werden muß.

In einem zweiten Beitrag behandeln *O. Reche* und *W. Lehmann* die Genetik der Rassenbildung beim Menschen. Den Abschluß des Werkes bildet die Arbeit von *v. Eickstedt* über die Stammesgeschichte des Seelischen (Paläopsychologie). Der Verf. versteht seine Arbeit nur als einen vorläufigen „arbeitstheoretischen" Versuch (1192). Was ist das Psychische, von dem hier gesprochen wird? Nach E. folgendes: „Das Psychische ist eben gar keine räumlich, zeitlich und materiell gebundene Erscheinung, unterliegt nicht den terrestrischen, sinnlichen und den klassisch-physikalischen oder euklidischen Bindungen des Dreidimensionalen, sondern stellt einen, ja den typischen terrestrischen Ausdruck kosmischer, ‚übersinnlicher' und also atomphysikalisch-nichteuklidischer Wirksamkeiten im Terrestrischen dar. Er verbindet sich uns mit dem Begriff des Belebten: nur das Belebte ist uns beseelt" (1192 f.). Die psychischen Erscheinungen werden auf „die Rolle des Atomaren in den kosmischen Wirklichkeiten" (1236) als letzte Ursachen bezogen. Der Verf. argumentiert aus einer „großen objektiven Wirklichkeitsform. In dieser hängt raum-zeitlos alles mit allem Genannten in vierdimensional-natürlicher Wirkheit zusammen" (1237). Aus dieser „Wirkheit" kann dann alles Erwünschte herauskristallisiert und aufgebaut werden. Aber ich gestehe: das Verständnis des Seelischen und seiner postulierten Entwicklung wird mir durch die Konstruktion der Welt als eines Groß-Atoms kein Jota verständlicher!

6. Ein bedeutungsvoller Beitrag zur Evolutionsgeschichte des Menschen ist das Werk des bekannten Forschers *W. E. Le Gros Clark* „The Antecedents of Man". Das Buch umfaßt im wesentlichen die „Munro Lectures", die der Verf. 1953 an der Universität von Edinburgh gehalten hat. Es soll als Textbuch für Studenten der Anthropologie, Biologie und Anatomie gelten. Aber die biologischen Termini sind alle so weit erklärt, daß auch ein der Biologie ferner stehender Leser das Buch mit Gewinn lesen kann. Das erste Kap. behandelt den „Evolutionsprozeß und die Primaten". Homo sapiens wird als der „culminating peak of Primate evolution" (1) angesehen. Freilich meint der Verf., daß das nicht im Sinne der Orthogenese verstanden werden darf: der Mensch sei in diesem Sinn nicht Ziel der Evolution. Eine solche Auffassung würde nicht berücksichtigen „the abundant ramifications which have characterized the evolution of every group of animals". Auch hier liegt wieder die Meinung zugrunde, daß zielstrebige Entwicklung nur in einliniger Weise zu denken sei. Aber die Natur zielt ja auch nach dem Schrotflintenprinzip, wo nur ein Schuß ins Schwarze geht und alle anderen gleichsam danebengehen, und doch war von Anfang an ge-

zielt. Und die Entwicklung der Lebewesen scheint hauptsächlich nach dem Schrotflintenprinzip verlaufen zu sein. Dieses Finalprinzip bedürfte dringend einer weiteren naturphilosophischen Klärung an Hand des vorliegenden Evolutionsmaterials.

Das 2. Kap. gibt „A Preliminary Survey of the Primates in Space and Time". Zur Familie der Hominiden werden drei Genera gerechnet: Homo, Pithecanthropus und Australopithecus. In den folgenden Kap. werden die verschiedenen Organsysteme (Dentition, Skull, Limbs, Brain, the Special Senses, Digestive System, Reproductive System) vergleichend-anatomisch behandelt. Gerade diese Kap. gehören wohl zum Besten, was es an lehrbuchmäßigen Darstellungen über diesen Stoff gibt. Das letzte Kap. „The Evolutionary Radiations of the Primates" gibt eine Zusammenfassung und Synthese der Einzeluntersuchungen über die Organsysteme und versucht eine phylogenetische Geschichte der Primaten: „Finally it was the modification of the limbs, trunk and skull in the adaptation to erect bipedalism, rapidly followed by an accelerated expansion of the brain, which led to the emergence of man himself" (349). A. Haas S. J.

Evangelisches Kirchenlexikon. *Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. von H. Brunotte und O. Weber. Bd. II: H—O, und Bd. III: P—Z.* gr. 8° (1794 bzw. 1954 Sp.) Göttingen 1958 bzw. 1959, Vandenhoeck und Ruprecht. 75.— bzw. 81.60 DM; Hlw. 79.— bzw. 85.— DM.

In überraschend kurzer Zeit ist das 1956 begonnene Werk zu seinem Abschluß gebracht worden. Wir haben schon bei der Besprechung des 1. Bandes auf die Eigenart und die Vorzüge dieses Lexikons hingewiesen (Schol 31 [1956] 282 f. und 34 [1959] 90—92). Was wir damals lobend hervorhoben, ist auch in den vorliegenden Bänden im allgemeinen weitergeführt worden. Trotz des knappen Raumes enthalten die Bände eine Fülle von Informationen, die in ihrer konzentrierten Dichte eine rasche Orientierung ermöglichen. Es sei dabei besonders dankbar vermerkt, daß die Verfasser es durchweg verstanden haben, bei aller Gedrängtheit der Darstellung doch eine verständliche Sprache zu reden. Ebenso hat man auf gute bibliographische Angaben nicht verzichtet; leider findet sich in ihnen, zumal bei der Zitierung fremdsprachlicher Werke, mancher Druckfehler: vgl. 57: Liefmann; 60: Damian; 63: chrétien; Klauser; 138: Meli-Bagdasarowa ist nicht Verfasserin, sondern bloß Übersetzerin; 172: Marrou; Nautin u. a. m.

Wie im 1. Band hat auch hier das Theologisch-Systematische den Vorrang vor den bloß historischen Artikeln. Das erforderte eine strenge Auswahl, die naturgemäß da und dort, je nach der Interessenrichtung der Benutzer, Widerspruch hervorruft. So vermißt man im Artikel „Hadrian" neben (oder statt?) Hadrian I. und Hadrian IV. den Papst der reformatorischen Frühzeit, Hadrian VI. Aber solche und ähnliche Auslassungen sind vom Umfang des Werkes her geforderte Selbstbeschränkungen. Der katholische Benutzer des Lexikons wird vor allem für die ausführlichen Auskünfte über innerprotestantische Institutionen, Bewegungen und Vorgänge zumal der Gegenwart sehr dankbar sein. Ich denke da an Artikel wie „Haushalterschaft" (= eine von Amerika ausgehende Form evangelischen Laienapostolates), „Hilfswerk der EKD", „Kirchenkampf", „Missionspflege" usw. Ebenso wird sich sein besonderes Interesse auf die protestantische Stellungnahme zu den verschiedenen Sekten und Gruppen richten, die in einem mehr oder minder offenkundigen Zusammenhang mit dem reformatorischen Aufbruch stehen; vgl. etwa „Jehovas Zeugen", „Heilsarmee", „Waldenser" usw.

In der theologischen Grundrichtung der systematischen Artikel scheinen die vorliegenden Bände stärker als der 1. Band auf die Linie eines religionsvergleichenden Denkens einzuschwenken, wie man sie aus der 2. Auflage von „Religion in Geschichte und Gegenwart" kannte. Wir denken dabei an Artikel wie den von *H. Bardtke* über Heiligenverehrung, der dem, was in der römischen und noch mehr in der orientalischen Kirche lebendig ist, wohl kaum gerecht wird. Daß „Heiligenverehrung christofugal" ist, wird zwar sehr gelassen behauptet, aber vielleicht hätte ein Blick in die Bücher von W. Nigg doch zu größerer Zurückhaltung mahnen können. Daß es Unrecht ist, die Heiligen anzurufen, sieht B. dadurch erwiesen, daß Jesus nichts darüber gesagt hat. Aber haben die Logiker nicht schon immer vor den Tücken des argumentum e silentio gewarnt? Wenn B. sich gegen die namentliche Benennung der

Heiligen mit der Begründung wehrt, daß „wir" dem Urteil Gottes nicht vorzugreifen haben, übersieht er, daß zwischen dem privaten Urteil des einzelnen und dem in Gottes Vollmacht ergehenden Urteil der Kirche doch ein beachtlicher Unterschied besteht — es sei denn, man reduziere „Kirche" auf die Summe von einzelnen. — In dem Artikel „Heiligenakten" von *H. Laag* liest man, daß die Acta Sanctorum zwar eine materielle Vollständigkeit des Überlieferungsgutes erstreben, jedoch sei zu beachten, „daß bei aller Sichtung des Materials der Verlauf des Werkes doch die Richtung des Ordens widerspiegelt und damit die historische Zuverlässigkeit mehr und mehr abnimmt". Ob L. die Arbeiten der Bollandisten unserer Tage wie H. Delehaye und P. Peeters so gut kennt, daß er sie in dieser Weise charakterisiert? In der wissenschaftlichen Welt gelten sie, soweit wir orientiert sind, eher als zu kritisch.

Der Artikel „Heiligung" spiegelt wohl kaum den heutigen Stand der Diskussion über den Zusammenhang von Glaube und Werk. Jedenfalls scheint uns, um ein Beispiel zu nennen, das, was D. Bonhoeffer in seinem Buch „Nachfolge" unter dem Stichwort „Glaube und Gehorsam" darüber zu sagen hat, der Problematik eher gerecht zu werden. (Nebenbei scheint Sp. 82 der in der katholischen Theologie gängige Ausdruck von der Kirche als societas perfecta so verstanden zu sein, als wolle er die Kirche als Gemeinschaft der Vollkommenen bezeichnen; tatsächlich weist aber der Terminus in eine ganz andere, rein soziologische Richtung.) Gerade weil dies Problem von Rechtfertigung und Heiligung mit zu den aktuellsten Themen des interkonfessionellen Gespräches gehört (vgl. die Diskussion um das bekannte Buch von H. Küng), erwartete man eine stärkere ökumenische Ausrichtung; aber diese Erwartung wird schon durch das Fehlen jeglicher katholischen Literatur in der Bibliographie dieses Artikels enttäuscht. — Der Beitrag über den katholischen Theologen G. „Hermes" von *W. Sucker* ist ein wenig änigmatisch. Einerseits soll im Vaticanum die „einwandfreie Zuordnung" von Vernunft und Glaube festgelegt worden sein; das sei aber nur durch den Rückgriff auf den Thomismus möglich gewesen, der eine grundsätzliche Aufsage an jeglichen Versuch bedeute, „mit den Prinzipien und Methoden der neuzeitlichen Philosophie die katholische Wirklichkeit denkerisch darzustellen", eine These, die angesichts der Arbeiten von katholischen Philosophen wie J. Maréchal, A. Brunner, G. Marcel u. a. m. schwer eingeht. Andererseits war „der Kampf der katholischen Kirche gegen Hermes sachlich berechtigt", weil Hermes dem Glauben seinen Gnadencharakter nahm. — Der Artikel „Herz-Jesu-Verehrung" bemüht sich, eine sachliche Darstellung der geschichtlichen Fragen wie der theologischen Begründung zu geben. Aber wird der Hinweis, daß diese Verehrung „schon im 12. Jahrhundert gelegentlich geübt (→ Belgien)" worden ist, den Tatsachen gerecht? Ein Blick in das vom Verf. vermerkte Buch von K. Richstätter über „Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters" hätte doch zeigen müssen, wie sehr das deutsche Mittelalter bis hinauf zu dem von Luther so geschätzten Johannes Tauler hiervon erfüllt war. — Was über das traurige Kapitel des „Hexenglaubens" geboten wird, hätte unseres Erachtens angesichts des vorzüglichen Artikels, der seinerzeit im LexThKirche 5 (1933) erschienen ist, *so* nicht mehr geschrieben werden dürfen. — In „Hieronymus" *(B. Lohse)* wird gesagt, daß H. die Ehe abgelehnt habe. Ist das nicht doch zuviel behauptet?

Verständlicherweise hat der Rezensent den Artikel „Jesuitenorden" *(K. D. Schmidt)* mit besonderer Spannung gelesen. Um es gleich zu sagen: Der Artikel hätte viel gewonnen, wenn der Rat befolgt würde, den wir seinerzeit (vgl. Schol 34 [1959] 94) an die Herausgeber katholischer wie nicht-katholischer Lexika richteten: doch Berater von der „anderen" Seite beizuziehen, um wenigstens in den äußeren Daten und Angaben eine möglichste Objektivität zu erzielen. Wo man dies nicht tut, läuft man Gefahr, auch bei bestem Willen an der Sache vorbeizureden. Hierfür ist der Artikel geradezu ein „Muster". Im 2. Abschnitt von Sp. 271 verwechselt Verf. zunächst die Ablegung einfacher Ordensgelübde mit der „einfachen Ablegung der drei ... Gelübde"; dann knüpft er den Status der „scholastici formati" an den Abschluß der Studien, während er mit der nach dem Noviziat erfolgenden Gelübdeablegung gegeben ist. Ferner unterstellt er, daß die „scholastici formati" nach den Studien und vor der Priesterweihe „in der Regel als Lehrer" eingesetzt werden; er denkt dabei offenbar an das Interstiz, das zwischen den philosophischen und theologischen Studien liegt und in welchem die jungen Leute meist als Erzieher oder — gelegent-

lich — auch als Lehrer verwendet werden. Ferner sieht er das Besondere an den Gelübden der „geistlichen Koadjutoren" in ihrer Öffentlichkeit; in Wirklichkeit sind alle Gelübde in der Gesellschaft Jesu „öffentlich", d. h. solche, die in einer kirchlich anerkannten Ordensgemeinschaft abgelegt werden; das Besondere der genannten Gelübde ist, daß sie nur „einfache" Gelübde sind. Desgleichen soll die „Feierlichkeit" der Profeßgelübde darin bestehen, daß sie „lebenslängliche Bindungen" schaffen, während die „Feierlichkeit" in Wirklichkeit nur ganz bestimmte kirchenrechtliche Konsequenzen meint. Endlich stimmt es nicht, daß die Generalkongregation „kaum mehr Rechte hat als das der Generalswahl"; denn tatsächlich ist sie nach wie vor die oberste gesetzgebende Körperschaft des Ordens. All diese Fehlangaben hätten sich vermeiden lassen, wenn man den oben erwähnten Rat sich zu eigen machen könnte. Was im gleichen Artikel über die zu großzügige Behandlung der heidnischen Riten durch Franz Xaver gesagt wird, ist wohl eine Verwechslung mit den erst viel später einsetzenden Ritenstreitigkeiten. So wäre noch manches in dem Artikel zu beanstanden. Welches Urteil Verf. sich über die „Ordenskrisen und Ordensfeindschaft" bildet, ist selbstverständlich Sache seines eigenen Wissens und Gewissens. Immerhin möchte man ihn gerne fragen, ob er sich nicht zu voreilig in die Abhängigkeit von dem bekannten Werk des spanischen Exjesuiten Mir y Noguera (französisch von I. de Récalde) gegeben hat; Verbitterung ist keine Garantie für Objektivität.

Der Beitrag „Mönchtum" bietet einen bei aller Gedrängtheit recht vollständigen Überblick über Ursprung und Entfaltung dieser Institution. Hinsichtlich der Herkunft der Akoimeten (1434) möchten wir einen Vorbehalt machen: die Bezeichnung knüpft sich wohl weniger an das unablässige Wachsein im Gebet als an die Praxis des durch einander ablösende Gruppen durchgeführten immerwährenden „Chorgebetes". Daß Augustinus dem abendländischen Mönchtum „vergeistigte Züge aufprägte", indem er auf den Primat der inneren Gesinnung hinwies (1436 f.), ist vielleicht doch zu ungeschützt gesagt: um diese innere Gesinnung ging es den echten Mönchen von Anfang an. Ebenso ist es kaum angängig, den Eigenbeitrag des hl. Augustinus zum Mönchsideal in der Pflege des Gemeinschafts- und Liebesgedankens zu sehen. Verf. bemüht sich, die Bedeutung des Mönchtums sachgerecht zu beurteilen. Angesichts des steigenden Interesses innerhalb des heutigen Protestantismus bedauert man es, daß die damit anstehende Frage mit einem allzu kurzen Schlußsatz abgetan wird. — Im Artikel „Mystik" (systematisch) von *G. Heinzelmann* ist vor allem wichtig die Beurteilung der Frage, ob innerhalb der christlichen Kirche Mystik als Einungsmystik und als (gottgeschenkte) unmittelbare Gotteserfahrung Raum haben kann. Das erstaunlich schroffe Nein wird mit fünf Gründen erhärtet, die aber, wie uns scheinen will, zumeist an der Sache vorbeischauen, oder, um es vorsichtiger zu sagen, nicht genug unterscheiden.

Die überreiche Fülle des Gebotenen reizt dazu, immer mehr Artikel zu erwähnen, doch der Raum der Besprechung legt uns Beschränkungen auf. Wir möchten nochmals unsere Freude über die reichen Informationen und Orientierungen ausdrücken, welche das Werk bietet. In einer Zeit einer ins Unheimliche auswachsenden Spezialisierung sind wir auf solche Helfer und Hilfen angewiesen. Möge die große Zahl eifriger Benutzer den Herausgebern und Verfassern ein Dank sein für die aufgewandte Mühe. H. Bacht S. J.

Elert, W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Aus dem Nachlaß herausgegeben von W. Maurer und E. Bergsträsser.* gr. 8° (363 S.) Berlin 1957, Lutherisches Verlagshaus. 22.50 DM.

Der bekannte, 1954 unerwartet verstorbene Erlanger Professor W. Elert hatte sein Arbeitsgebiet mehr und mehr im Bereich der alten Dogmengeschichte gefunden. In der Erkenntnis der Notwendigkeit, über die „klassischen" Werke der Dogmengeschichtsschreibung von A. von Harnack, R. Seeberg und F. Loofs hinauszugehen, plante er selbst eine neue Dogmengeschichte. Was davon bis zum Tode des Gelehrten verwirklicht war, liegt hier, mustergültig bearbeitet, vor. Nach der S. 340 angegebenen, noch vom Verf. stammenden Dispositionsskizze waren drei Teile vorgesehen, die alle der Christologie galten. Nur Teil I und III waren so weit aus-

gearbeitet, daß sie veröffentlicht werden konnten. Teil II, der die theologische Lage beim Ausbruch der monotheletischen Streitigkeiten behandeln sollte (Monophysiten-Chalkedoniker), war leider eben erst in Angriff genommen. Die nun publizierten Teile fallen inhaltlich ziemlich auseinander und warteten noch auf die verbindende Arbeit des Verfassers.

Der Problemkreis des 1. Teils ist nämlich mehr allgemeiner Natur, indem er drei große Themen der *christologischen Reflexion und ihrer metaphysischen Voraussetzungen* behandelt (33—184). Das 1. Kap. befaßt sich mit der Spannung von „endlich-unendlich" in der Christologie. Es geht um die Ideologie des berühmten, auch bei den Reformatoren wieder wirksam gewordenen „finitum non capax infiniti" (33—70). E. verfolgt seine Bedeutung vom klassischen Griechentum her über die frühpatristische christologische Antinomienlehre, Gregor von Nyssa, die Antiochener, bis zu den Monophysiten und den beiden Leontii (von Byzanz und von Jerusalem). Das 2. Kap. behandelt die in der nachchalkedonischen Christologie so wichtige Spannungseinheit von Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Christi (71—132). Hier haben wir eine gründliche geschichtliche Rechtfertigung der Formel vom „leidenden Gott". Das 3. Kap. (133—184) gilt dem Zentrum der chalkedonischen Christologie, dem dogmatischen Begriff von der Person und der Persönlichkeit Christi. E. entwickelt die Diskussion von 451 bis zu Justinian hin, also bis zur Schaffung jenes Christusbildes, das für byzantinische Politik in gleicher Weise bezeichnend geworden ist wie für Theologie und Kunst des Ostens (170—175).

Mit diesen Ausführungen steht E. zwischen der Dogmengeschichtsschreibung der liberalen Zeit und der heutigen Krisis. Bewußt kritisiert er die so lang vorherrschenden Aprioris A. von Harnacks (vgl. 91 ff.; 133, wo die scharfe Formulierung zu lesen ist, daß die Abkehr vom christologischen Dogma der Kirche nicht etwa das Ergebnis, sondern die Voraussetzung der Harnackschen Darstellung von seiner Entstehung war). Philosophie und Politik werden als Faktoren der Dogmenentwicklung wohl gesehen, erhalten aber eine sachliche Einordnung, dies dank der gewissenhaft an den Quellen orientierten Deutung E's. Man findet so in diesem Teil wenig, dem man nicht voll zustimmen könnte. Manche Nuancen hätten von der katholischen Forschung der letzten Jahrzehnte her angebracht werden können, wenn dem Verf. die Literatur voll zugänglich bzw. ihre Auswertung noch möglich gewesen wäre. Wichtig wäre vor allem die von J. Lebon, M. Richard, Ch. Moeller vorgeschlagene Gruppierung der nach-chalkedonischen Theologie gewesen (vgl. die zusammenfassende Studie A. Grillmeier, Der Neu-Chalkedonismus: HistJb 77 [1958] 151 bis 166). Von hier aus wäre auch E's Darstellung der Leontiusfrage erleichtert worden (bes. S. 64). Die Frage von der „Verlassenheit Christi" hat eine viel weiter ausgreifende Entfaltung erlebt, als E. annimmt (96, Anm. 1; vgl. A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich: ZKathTh 71 [1949] 1—53 184—203).

Mit dem 2. Teil (185—259) sieht man sich wie vor ein neues Werk gestellt. Mit detaillierten Einzelforschungen geht E. das *Problem des Monotheletismus* an. Schon die Vorbemerkungen (1—11) haben auf die Gestalt des Theodor von Pharan aufmerksam gemacht, der das besondere Interesse E.s gilt. Hier hat er für das Verständnis der Entstehung des Monotheletismus neue Voraussetzungen geschaffen. Er stellt einmal Theodor von Pharan als Schlüsselfigur des neuen Abschnittes der christologischen Streitigkeiten heraus, kennzeichnet ihn — entgegen der bisherigen Beurteilung — nicht als Monophysiten, sondern als Chalkedoniker, was von dem Gesamtbild der Kirche im Sinaigebiet zu Beginn der monotheletischen Streitigkeiten sich auch ergeben muß (191—202). Überdies möchte ihn E. identifizieren mit dem Presbyter Theodor von Raithu, dessen „Praeparatio" F. Diekamp ediert hat (203 bis 212). Damit wäre natürlich auch eine neue Möglichkeit zur Beurteilung der Fragmente des Schrifttums Theodors von Pharan gegeben, soweit sie unter seinem Namen gehen. E. bespricht sie in einer meisterhaften Untersuchung (221—229). Auch hier wäre die oben erwähnte Neugruppierung der Theologie des 6. Jahrhunderts von Nutzen gewesen, um die Stellung Theodors von Pharan noch schärfer abzuzeichnen (vgl. die Bemerkungen von Ch. Moeller: Chalkedon I, 695). Wohl wird es nötig sein, die Anregungen E.s noch einmal einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Doch steht u. E. seiner Deutung nichts Wesentliches entgegen.

Im *Anhang* folgen noch einige Aufsätze, die teils den 1. Themenkreis des Bandes, teils den 2. ergänzen. Anhang I, Das Unendliche. Metaphysik und Christologie

(260—282), enthält mit seinen beiden Unterabteilungen (1. Entschärfung der Inkarnationsaussage bei Origenes. — 2. Die Inkarnationsaussage in Antinomien) ausgezeichnete Bemerkungen zur Entfaltung des christologischen Dogmas und zur Bedeutung der klassischen Inkarnationslehre, die heute wiederum vielfach im Gegensatz zur biblischen Christusaussage gesehen wird. Wohl habe die altkirchliche Inkarnationschristologie die „Christusfrage" nicht ausgeschöpft, „aber wer sie deshalb tadelt, muß erstens wissen, woran es bei ihr gefehlt, und darf zweitens nicht übersehen, was sie geleistet hat. Durch die Inkarnationsaussage hat sie sich an den *Inkarnierten* gebunden, und sie hat auf diese Weise den Zugang zum Christusbild der Evangelien offengehalten. Sie wurde dadurch vor dem Untergang in einer mythologischen Metaphysik bewahrt, deren großes Paradigma in der alten Kirche Origenes ist" (264). Wie E. so am christologischen Dogma konkret die Entfaltung der christlichen Lehre studiert hat, so faßt er schließlich seine Beobachtungen darüber in dem formalen Thema zusammen: „Die Kirche und ihre Dogmengeschichte" (313—333; ehemals ein Vortrag, der auch als Sonderdruck erschienen ist). E. steht hier dem katholischen Verständnis von dogmengeschichtlicher Entwicklung sehr nahe. Das „Kerygma der Apostel" enthält seinem sachlichen Gehalt nach schon das kirchliche Dogma, das sich im lebendigen Prozeß im Laufe der Geschichte zu theologisch präzisierten Sätzen entfaltet. Wenn dieser Entwicklungsprozeß „in Hörigkeit gegen das Wort Gottes" verlaufe, gebe es auch für den lutherischen Theologen eine Kontinuität, eben in der „Ent-wickelung" des Dogmas, die so zu einem Geschehen zwischen Gott und dem Menschen werde (330). Freilich stellt sich hier für E. — wie auch für die katholische Theologie und Exegese — die schwere Aufgabe, dieses Kerygma als Mittelglied zwischen dem historischen Jesus und dem kirchlichen Glauben heute zu rechtfertigen. Jeder weiß, wie hart um diese Probleme gerungen wird. Man muß sich fragen, ob Jesu Botschaft und Selbstbewußtsein bei E. nicht zu kurz komme. Man wird ihm aber dankbar dafür sein, daß er in diesen Auseinandersetzungen der objektiven Lehre und ihrer Entfaltung ein solches Gewicht gibt. Seine sachliche Interpretation dieser Entwicklung darf als Vorbild moderner Dogmengeschichtsschreibung gelten.

A. Grillmeier S. J.

Scheffczyk, L., *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* (Erfurter theol. Studien, 5). gr. 8° (XXIV und 529 S.) Leipzig 1959, Benno-Verlag. 30.— DM.

Es handelt sich hier um die erste, wirklich umfassende Mariologie der karolingischen Übergangszeit von der Patristik zur Scholastik. So kommt in dieser Arbeit des jetzigen Tübinger Dogmatikers gut die neugewordene mariologische Frömmigkeit auf dem Untergrund des wachsenden dogmatischen Marienbildes zur Darstellung. Aus der mehr objektiven Stellung Mariens in der Heilsordnung, wie sie in der Patristik vorherrschte, wird nun die stärker auch subjektive der mehr individualisierten Marienauffassung in einem doppelten Sinn: individualisiert für Maria selbst und für die Gläubigen.

Das macht sich schon in den bloßen Fragestellungen der Karolingerzeit bemerkbar. Ohne daß die heilsgeschichtlich gesehenen mariologischen Probleme der Väterzeit (virginitas in partu, Sündenlosigkeit, typus ecclesiae, Eva-Maria, geistige Mutterschaft) vernachlässigt werden, kommen aus ihnen heraus und auf ihnen aufbauend, aber weitergeführt seit Autpertus bis hin zum Höhepunkt der Zeit bei Radbertus doch eine ganze Reihe neuer Fragen und vor allem neue Grundakkorde auf. Es ist dabei besonders der Begriff der *Deigenitrix* aus den christologischen Streitigkeiten, vor allem auch des Adoptianismus, wesenhaft geworden. Er bildet den dogmatischen und religiösen Mittelpunkt und zeigt dadurch zugleich die Dienerin-Stellung Mariens auch in dieser nun wachsenden persönlichen Marienminne. Dabei erhält die Gottesmutter-Auffassung noch ihre eigene Note. „Die Idee der ‚genitrix *gloriosa*' als Grundmotiv der karolingischen Marienlehre", so hat der Verf. mit Recht gleich das 2. Kap. (nach einigen mehr allgemeinen Bemerkungen über die Mariologie in der Dogmatik und über literargeschichtliche Fragen der Quellen im 1. Kap.) überschrieben (54—116). Maria wird nämlich durch ihre Gottesmutterschaft so über alle anderen Menschen erhoben, daß sie wie von selbst als die „gloriosa" erscheint. Das hat auf der einen Seite sicher das in Chalcedon und im Adoptianismus spekulativ so

geklärte Bild des Gottessohnes erreicht wie aber auch — und das ist ein weiterer sehr bemerkenswerter Beitrag des Buches — die vom frühen Germanentum überkommene persönliche Geisteshaltung. Sie sah in Maria unter allen Erlösten mehr wie vorher das persönliche Ideal des Strebens, persönlicher als es die bisherige, mehr verobjektivierte Stellung im Heilswerk zuließ, und damit den Stützpunkt des menschlich tiefen Vertrauens auf ihre Vermittlung bei ihrem Kind. Interessanterweise hat darin die besonders seit Autpertus aufkommende Bewunderung der menschlichen Züge zwischen Mutter und Kind in liebevoller gegenseitiger Umarmung und mütterlicher wie kindlicher Zärtlichkeit viel beigetragen (2. Kap.). Diese liebevolle Gegenseitigkeit hat verhindert, daß Mariens Mittlerstellung eine absolute wurde. Gut betont Sch., daß Mariens Anteil an der Erlösung selbst deutlich abgelehnt wurde. Ihre Mittlerschaft bezieht sich allein auf die Zuteilung der Früchte des Wirkens ihres Kindes und auf die Fürbitte darum. Es ist sehr wichtig zu sehen, wie so das individualisierte Marienbild nicht nur nichts von der dienenden Stellung im Heilswerk verlor, sondern noch tiefer in es dienend hineingebaut wurde. Damit ist ein Vorwurf, der immer wieder der dogmatischen Entwicklung der Marienauffassung in der katholischen Kirche gemacht wurde, eindeutig historisch entkräftet.

Es ist erklärlich, daß so auch der *immerwährenden Jungfrauschaft* Mariens eine theologisch vertiefende Betrachtung geschenkt wurde (4. Kap., 166—237). Dabei hat besonders der Streit zwischen Ratramnus und Radbertus die Sicht dahin verbreitert, daß die Jungfräulichkeit nicht so sehr im körperlichen Element als in der Gesamtkonstitution der Gottesmutter bei Radbert gesehen ist. Das ganze Geschehen der Geburt des Herrn ist ins Ewige gehoben, ohne das Irdische zu verlassen, wie es der Geburt — wunderbar nach Gottes Plan — des Gottessohnes entsprach. So kommt auch nach Sch. Radbert aus dieser Schau der Heilsordnung dem Geheimnis der Immaculata nahe (5. Kap., 238—344). Es sind das dogmatisch und dogmengeschichtlich höchst wertvolle Ausführungen, da sie in das Innere des Heilsplanes und seiner konkreten Durchführung in Gottes Willen einführen, den wir ja nur aus den konkreten Geschehnissen, nicht a priori, deuten und erkennen können.

Das gilt in gleicher Weise von den Ausführungen über die Lehre von der leiblichen *Himmelfahrt Mariens* in dieser Zeit. Viele Ideen, die später Ps.-Augustinus sammelte, findet Sch. in der Karolingerzeit, besonders bei Radbertus vorbereitet im oben gezeichneten Marienbild und in der neu erfaßten heilsgeschichtlich individualisierten Stellung Mariens. So etwa die Parallele caro Christi = caro Maria, die so wichtig werden sollte für die leibliche Aufnahme dieses Fleisches in den Himmel. Daß die Zeit dabei noch nicht zu einem festen Ergebnis in dieser Streitfrage kam, sondern nur mehr zu einer positiveren Stellungnahme im Zweifel, kam von der so starken Betonung des historischen Vorganges, den niemand als solchen nachweisen konnte, da das leere Grab höchstens die Unverweslichkeit, nicht aber das Sein droben beim Kind belegen konnte. Dazu kommen aber noch Gründe des scharfen Ablehnens der Apokryphen. Langsam aber wirken sich die inneren theologischen Gründe für die auch leibliche Aufnahme stärker aus, besonders da der Einfluß der spanischen Liturgie sich bemerkbar machen konnte. Einen direkten Einfluß der mehr fortgeschrittenen griechischen Theologie konnte hier Sch. aber nicht feststellen. Im übrigen war das Grundanliegen der Zeit, die Fürbitte Mariens und ihr Idealbild für das eigenen Leben ja auch bereits in ihrer *Königinidee* droben am Throne ihres Sohnes erfüllt. In diesem Titel schaffte sich die ganze Verehrung des gläubigen Volkes ein faßbares Symbol (6. und 7. Kap., 345—497).

So ist die Untersuchung nicht bloß ein dogmengeschichtlich, sondern noch mehr ein dogmatisch wertvolles Werk geworden. Vieles, was damals theologisch begründet und aus der Tradition der Patristik und der Schrift vertiefend weitergedacht wurde, gibt auch heute noch echte Anregung. H. Weisweiler S. J.

Calvez, J. Y., et Perrin, J., *Église et Société Économique; l'enseignement des Papes de Léon XIII. à Pie XII. (1878—1958)* (Théologie, 40). gr. 8° (578 S.) Paris 1959, Aubier.

Die Arbeit der beiden Verfasser stellt den groß angelegten Versuch dar, die von den Päpsten seit Leo XIII. in zahlreichen Verlautbarungen Stück um Stück aufgebaute Soziallehre der Kirche in bezug auf die *Wirtschafts*gesellschaft zu einem ge-

schlossenen System zusammenzufassen. Was sie geschaffen haben, ist unzweifelhaft eine beachtliche Leistung. Bereits der Aufbau läßt die Vorzüge des esprit latin in Erscheinung treten. Vier Kapitel bilden sozusagen den Unterbau: 1. Kirche und Gesellschaft überhaupt, 2. Offenbarung und Naturrecht, 3. Zuständigkeit der Kirche und deren Grenzen, 4. die wichtigsten päpstlichen Verlautbarungen. Drei weitere Kapitel behandeln die Grundsatzfragen: 5. Person und Gesellschaft, 6. die Lehre von der Gerechtigkeit, 7. das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe. In diesen Kapiteln bieten die Verf. ihr Bestes; sie sind ausgezeichnet durch begriffliche Schärfe und klare, durchsichtige Gedankenführung. Was insbesondere die Lehre von der Gerechtigkeit angeht, entwirrt die Art, wie sie auf Thomas v. Aq. zurückgreifen, ganze Knäuel gängiger Unklarheiten und daraus entspringender Streitigkeiten. Weit weniger befriedigend sind die Ausführungen der übrigen Kapitel, in denen die Verf. sich speziell der Wirtschaftsgesellschaft zuwenden

Die Überleitung zum engeren Bereich der Wirtschaft vermittelt Kap. 8: ‚le besoin', über den Menschen als *bedürfendes* Wesen und — wie soll man nun verdeutschen: seine Bedürfnisse oder seinen Bedarf? —, worauf 9. das Eigentum und 10. die Arbeit folgt. Die vielerörterte Streitfrage, ob Leo XIII., indem er das Eigentum als naturrechtliche Institution erklärte, sich in Gegensatz zu Thomas gestellt habe, wird mit keinem Wort auch nur angedeutet. Statt dessen wird mit ebensoviel Scharfsinn wie Eleganz eine Auslegung des hl. Thomas vorgetragen, die auch ihn in eindeutigster Weise die gleiche Lehre vom Eigentum vertreten läßt. Allerdings wird dazu ein Begriff des Eigentums eingeführt, der gewissermaßen zwischen dem usus communis und der administratio et dispensatio particularis liegt. Man wird bezweifeln dürfen, ob dies dem Sprachgebrauch überhaupt und insbesondere demjenigen des hl. Thomas einerseits, Leos XIII. anderseits entspricht. Wie dem auch sei, man kann schwerlich die Anerkennung versagen, daß die Verf. hier einen interessanten und in ihre Gesamtkonzeption sich ausgezeichnet einfügenden Gedanken entwickelt haben. Erfreulich ist, daß sie dem (sachlichen) Eigentum die (persönliche) Arbeit — auch was den zugemessenen Raum angeht — gleichgewichtig zur Seite stellen. Allerdings vermag gerade dieses Kap. nicht zu befriedigen. Die Arbeit — auch wenn man in Rechnung stellt, daß wir uns hier bereits bei der Wirtschaftsgesellschaft befinden und daher auch nur von der Arbeit im Raume der Wirtschaft die Rede ist — wird wesentlich als die Bewältigung der äußeren Natur durch den Menschen, als *deren* Hereinholung in den Sinnbereich und in die Zielordnung des in die übernatürliche Heilsordnung erhobenen Menschen gewürdigt. Das ist gewiß ein schöner, theologisch fruchtbarer Gedanke (die theologische Umprägung eines Gedankens von Karl Marx?). Nichtsdestoweniger kommt so eine andere, sowohl für den natürlichen als auch für den übernatürlichen Bereich noch bedeutsamere Seite der Arbeit nicht zu ihrem Recht: was die Arbeit für den Menschen selbst bedeutet (omne agens agendo perficitur). Mit vollem Recht sprechen wir davon, daß der Mensch in seiner Arbeit und seinem Werk sich selbst erlebe, ja — wenn auch vielleicht gegen diesen sprachlichen Ausdruck gewisse Einwendungen zu Recht erhoben werden können — von der Selbstverwirklichung des Menschen, und verlangen, daß der Mensch in seiner Arbeit — gerade auch in seiner Erwerbstätigkeit im Raume der Wirtschaft — nicht der Selbstentfremdung verfalle, sondern zu seiner Selbstverwirklichung gelange. Daß diese Seite der Arbeit nicht zu ihrem Recht kommt, erklärt sich vermutlich daraus, daß die Verf. das Bedürfnis (le besoin) als den Aufhänger benutzen, an dem sie die Wirtschaftsgesellschaft und den gesamten wirtschaftlichen Bereich aufhängen. — Ein weiterer wesentlicher Mangel des Kapitels über die Arbeit ist dieser, daß Arbeit geradezu mit Lohnarbeitsverhältnis gleichgesetzt und so eine absolute Kategorie stillschweigend und unbemerkt zu einer historisch-kontingenten verengt wird. Dieser Fehler setzt sich durch alle weiteren Ausführungen fort: aus der Wirtschaftsgesellschaft schlechthin wird die auf dem Zusammenspiel der beiden gesellschaftlichen Gruppen „Kapital und Arbeit" beruhende Wirtschaftsgesellschaft der sogenannten kapitalistischen Länder. Zweifellos haben die Päpste Leo XIII. und Pius XI. sich hauptsächlich (nicht ausschließlich!) zu diesem Typus einer Wirtschaftsgesellschaft geäußert, aber nichts liegt ihnen ferner, als diese Spielart einer Wirtschaft und Wirtschaftsgesellschaft mit *der* Wirtschaft und *der* Wirtschaftsgesellschaft schlechthin gleichzusetzen. Die Verf. mögen einwenden, daß auch sie das (explicite!) nicht tun; tatsächlich aber tragen sie zahlreiche Ableitungen mit dem Anschein der Allgemein-

gültigkeit vor, denen in Wahrheit nur für eine Wirtschaft und Wirtschaftsgesellschaft kapitalistischen Typs Gültigkeit zukommt. Scheinbar im Widerspruch damit steht, daß in Kap. 11 der naturale oder güterwirtschaftliche Kapitalbegriff entwickelt wird; im Ergebnis aber läuft dies darauf hinaus, den historisch-kontingenten, aber eben deswegen gesellschaftlich relevanten Kapitalbegriff der kapitalistischen Wirtschaftsweise mit ihm zusammenfallen und so verschwinden zu lassen oder mindestens — wie dies schon die sogenannten Kölner Richtlinien von 1925 taten — in völlig unzulässiger Weise zu verharmlosen.

Nachdem in Kap. 8 der menschliche Bedarf den Aufhänger abgegeben hatte, an dem die Wirtschaft aufgehängt wurde, wird in Kap. 12 der *Tausch* (Leistungsaustausch) als die Grundlage aller gesellschaftlichen Wirtschaft bzw. Wirtschaftsgesellschaft eingeführt; von da aus ist es dann kein weiter Schritt mehr, die Wirtschaft als Marktgeschehen, die Wirtschaftsgesellschaft als Marktgesellschaft zu deuten. So gewiß nun in der arbeitsteiligen Wirtschaft der Leistungsaustausch von denkbar größter Bedeutung ist, so muß doch festgehalten werden, daß es gesellschaftliche Wirtschaft bereits *vor* den Tauschhandlungen gibt und *ohne* Tauschhandlungen geben kann. Eine geschlossene Familien- oder Großfamilien-(Sippen-)Wirtschaft ist echte gesellschaftliche Wirtschaft; sie beruht auf Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung, kommt aber völlig ohne Tauschgeschäfte aus; dasselbe gilt von den namentlich im Mittelalter so überaus bedeutsamen Wirtschaftseinheiten klösterlicher Gemeinschaften. Gesellschaftliche Wirtschaft beruht ihrem Wesen nach auf Kooperation; Leistungsaustausch, Katallaktik, synallagmatische Rechtsgeschäfte unter der Herrschaft des Aequivalenzprinzips, Markt und Preisbildung sind begrifflich gesehen nur akzidentell. Eher wird man den Verf. wieder folgen können, wenn sie in Kap. 13 das Unternehmen (vielleicht müßte man aber doch richtiger sagen: den Betrieb) als Grundform gesellschaftlichen Wirtschaftens hinstellen. In diesem Kapitel finden sich interessante Ausführungen zur Frage des Mitbestimmungsrechts. Bekanntlich hat Pius XII. mit außerordentlichem Nachdruck betont, das Unternehmen sei seiner Natur nach weder ein öffentlich-rechtliches Gebilde noch eine „Gesellschaft", um damit klarzustellen, daß mit solcher Begründung kein Rechtsanspruch auf Mitbestimmung geltend gemacht werden könne. Die Verfechter des Mitbestimmungsrechts — wenigstens in Deutschland — waren sich bewußt, dem Unternehmen niemals eine dieser ihm vom Papst abgesprochenen Eigenschaften zugeschrieben und noch viel weniger daraus einen Anspruch auf Mitbestimmung der Belegschaft oder wessen sonst hergeleitet zu haben; man fragte sich daher, wohin der Papst ziele. Die Verf. meinen, Pius XII. habe in diesem Zusammenhang unter ‚société' eine Gemeinschaft verstanden von der Art der Volksgemeinschaft (Gemeinschaft des staatlich geeinten Volkes), in der die Rechtsstellung der Glieder unmittelbar aus ihrer Gliedschaft erfließt, also nicht erst in ihren Leistungen für die Gemeinschaft gründet. Selbstverständlich ist eine solche Vorstellung vom Unternehmen unsinnig; ob sie irgendwo vertreten worden ist und der Papst wirklich sie treffen wollte, sei dahingestellt. Näher liegt jedenfalls die Vermutung, der Papst habe dem Irrtum entgegentreten wollen, das Lohnarbeitsverhältnis als solches sei verwerflich und aus diesem Grunde könnten die Arbeitskräfte eines Unternehmens zu diesem nur in einem gesellschaftsrechtlichen Verhältnis stehen (als „Mitunternehmer", Teilhaber oder dergleichen).

Zu den folgenden Kapiteln (14—19) nur noch einige Bemerkungen betreffend Klassengesellschaft, Klassenkampf und Klassenauseinandersetzung. Hier scheinen die Verf. die Gedanken Pius' XI. weit verfehlt zu haben und aus dessen nüchternem Realismus in die Utopie abzugleiten. Einzuräumen ist, daß sich hier eine große sprachliche Schwierigkeit auftut, indem das französische ‚classe' ein farbloser Ausdruck ist, während das deutsche „Klasse" eine ganz profilierte Bedeutung hat. Die Franzosen haben der Enzyklika ‚Quadragesimo anno' (Q. a.) vorgeworfen, ihr mangele der esprit latin, m. a. W., Pius XI. bewege sich in den Begriffen und Gedankenbahnen der deutschen (genauer deutschsprachigen) katholischen Sozialwissenschafter. Für den Fragenkreis Klasse, Klassenkampf, Klassenauseinandersetzung trifft dies anerkanntermaßen zu und läßt sich genau belegen. Wie schon der damalige Nuntius Pacelli auf dem Freiburger Katholikentag 1929, so hat Pius XI. 1931 in Q. a. die von G. Gundlach erarbeiteten, erstmalig in den berühmten Artikeln „Klasse" und „Klassenkampf" des Staatslexikons der Görresgesellschaft (^{5}III [1929], Sp. 383 bzw. 394 ff.) niedergelegten Erkenntnisse übernommen und sich zu eigen gemacht. Zieht

man diese Gundlachschen Ausführungen zu Rate, so kommt man zu einer wesentlich anderen Interpretation dieser entscheidenden Stelle von Q. a. Die Verf. scheinen der Meinung zu sein, Interessengegensätze gebe es nur, solange die Gerechtigkeit verletzt sei oder doch der Wille bestehe, sie zu verletzten; ebensolange sei Machtanwendung zur Selbstverteidigung (autodéfense) zulässig, dagegen nicht mehr in einer nach den Forderungen der Gerechtigkeit geordneten Gesellschaft. So wollen sie beispielsweise — m. E. im klaren Widerspruch zum Wortlaut der Enzyklika — Gewerkschaften nur als vorübergehende Notbehelfe zulassen, die in einer berufsständisch geordneten Wirtschaftsgesellschaft kein Daseinsrecht mehr hätten. Pius XI. dachte realistischer! Er wußte, daß es immer Interessen und daher auch Interessengegensätze geben wird und daß diese — ebenso wie die Macht! — an sich nichts Böses sind. Überdies sind längst nicht alle Interessengegensätze justiziabel, was ja zur Voraussetzung hätte, daß es für sie eine — und nur diese eine! — durch die Gerechtigkeit gebotene Lösung gäbe. In den weitaus meisten Fällen ist aber eine Vielzahl von Lösungen mit der Gerechtigkeit vereinbar. Solange Menschen Menschen sind, wird in solchen Fällen in aller Regel nicht die selbstlose Liebe dem Interessengegner die für diesen günstigste Lösung anbieten, sondern werden beide Teile, soweit sie es vermögen, d. h. soweit ihre Stärke dazu ausreicht, ihr Eigeninteresse durchsetzen, und wir werden es schon als eine sehr große Errungenschaft anzusehen haben, wenn sie sich dabei in den von der Gerechtigkeit gezogenen Grenzen halten.

Ein umfangreicher Anhang des Werkes behandelt das Aufkommen und den Bedeutungswandel des Ausdrucks „soziale Gerechtigkeit". Deutsches Schrifttum ist berücksichtigt; dennoch sucht man vergeblich nach der von G. Gundlach eingeführten Sinngebung, der einzigen bisher vorliegenden, die sachlich etwas Neues bietet und damit die Einführung des neuen Ausdrucks überzeugend rechtfertigt.

Ungeachtet dieser und zahlreicher anderer Ausstellungen, die man machen könnte, stellt das Werk der beiden Verf., an dessen Vorarbeiten eine größere Zahl von Mitbrüdern beteiligt war, eine Leistung von hohem Rang dar, vor allem in den spekulativen Teilen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie.

Hauck, Fr., Theologisches Fremdwörterbuch. 2. Aufl. bearb. von *E. Höhne*. kl. 8° (207 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck u. Ruprecht. — Daß die Theologie (leider) seit langem eine Geheimwissenschaft zu werden droht mit eigenem Wortschatz und eigener Sprache, ist ihr Tribut an die Neuzeit mit ihrer vorwärtsdrängenden Spezialisierung aller Wissens- und Forschungsgebiete. Besonderung ist aber zugleich Absonderung. Wenn dann noch die Freude am Fremdwort hinzukommt — eine nicht nur den Theologen eigentümliche Schwäche —, dann versteht man, daß der „Laie" sich bei der Lesung theologischer Werke in arger Bedrängnis sieht. Es war darum ein sehr nützliches Unternehmen, wenn *Fr. Hauck* im Jahre 1950 das „Theologische Fremdwörterbuch" herausbrachte. Die Neuauflage des offenbar vielgefragten Werkes ist durch den Bearbeiter *E. Höhne* um 800 Stichworte erweitert und gründlich überarbeitet worden. Seiner Zielsetzung nach verspricht das schmale Bändchen von gut 200 Seiten sehr viel, vermutlich sogar zu viel. Will es doch „Fremdwörter, fremdsprachliche Begriffe und Fachausdrücke aus der biblischen, geschichtlichen, systematischen und praktischen Theologie, aus Kirchenrecht und kirchlicher Kunst", aber auch „aus den angrenzenden Gebieten der Philosophie, Philologie, Religionsgeschichte und Psychologie", ja sogar auch sonstwo beheimatete Fremdwörter erklären, „die wegen ihres Inhaltes häufiger in theologischen Büchern begegnen". Die Neuauflage hat außerdem noch „die Bereiche der Liturgie, der Ostkirche, der Kirchenmusik" mitberücksichtigt. Ein so weit gespanntes Programm bedingt zwangsläufig eine sehr kurze Behandlung jedes einzelnen Stichwortes, die nur zu oft oberflächlich wirkt. Dazu sind leider viele Ungenauigkeiten und Irrtümer unterlaufen, die den Wert des Büchleins erheblich mindern. Wir können nur einige herausgreifen: „actus": der Gegenbegriff ist „potentia" (nicht „potestas"); „ad complendum" ist nicht das „Bittgebet nach der Messe", sondern eine kirchenrechtliche Kurzformel. „Admissio" ist ganz allgemein die Zulassung zu einem Amt oder einer Weihe, nicht nur die Zulassung „eines mit einem kanonischen Mangel behafteten Klerikers". „Admonitor" ist nicht „der Beichtvater bei den Jesuiten", sondern Bezeichnung für den, der den Obern in seiner Amtsführung mitbrüderlich aufmerksam zu machen hat. „Angelus Domini" (nicht „Dei"): das Angelusläuten findet auch mittags statt. „Anima Christi": nicht Vorbereitungs-, sondern Danksagungsgebet in der Meßfeier; wesentlicher wäre der Hinweis gewesen, daß es sich um ein weitverbreitetes Christusgebet des Spätmittelalters handelt. „Baptismus flaminis": der Verweis auf die „Flamines" des römischen Kultes ist verwunderlich. „Celebrans": die etymologische Verbindung mit „caelebs" ist wohl ein lapsus calami. „Donatio Constantini": die Entstehungsgeschichte dieses Dokumentes ist komplizierter, als daß man sie kurzhin als „päpstliche Fälschung" bezeichnen dürfte. Die „endemische Synode" wird man kaum als „Ersatz für ein ökumenisches Konzil" ansprechen können. „Essener": auch die Qumranleute rechnet man durchweg zu diesen Kreisen; also muß die Datierung entsprechend abgeändert werden. „Excommunicati vitandi" sind zu meiden, nicht zu „hassen". „Jansenismus": Cornelius Jansenius war Belgier, nicht Franzose. „Iesum habemus socium": als „Inschrift an Jesuitenprofeßhäusern" ist mißverständlich; in Wirklichkeit stehen die Anfangsbuchstaben des Namens Jesu (JHS) im Wappen des Ordens und darum auch sehr oft auf den diversen Gebäuden. „Latrozinium": die Räubersynode von Ephesus fand 449, nicht 431 statt. „Palla" ist nicht das Kelchvelum. „Pelagius" war schottischer oder irischer, aber nicht römischer Herkunft. „Praemotio physica" bedeutet nicht „Vorherbewegung der Natur", sondern die (nicht über Erkennen und Wollen des Geschöpfes laufende, vielmehr) das kreatürliche Tätigsein unmittelbar und seinshaft anrührende und ihm kausal vorausgehende Einwirkung Gottes auf die freien Akte des Menschen. „Scientia media" meint jenen Aspekt am göttlichen Erkennen, kraft dessen er das erkennt, was sein

würde, wenn ... (Gegenstand sind die „Futuribilien", nicht die „Possibilien"). „Sibyllen" kennt bereits Heraklit. „Sketen" ist wohl Verwechslung mit den Mönchsbewohnern der sketischen Wüste in Unterägypten, den Sketioten. „Status ecclesiasticus" ist nicht der „Lehrstand der Kirche", sondern der Rang und Stand, den einer innerhalb der kirchlichen Hierarchie einnimmt. „Status oeconomicus" hat nichts mit „Nährstand" zu tun, sondern hat seinen Ort innerhalb der Christologie bzw. Lehre vom Logos. Solche und manche andere Ungenauigkeiten legen den Wunsch nach einer gründlichen Überarbeitung der etwaigen Neuauflage nahe, desgleichen die mancherlei Druckfehler, zumal bei den Fremdwörtern: z. B. „aumônier" (25), „computus" (39), „haecceitas" (74), „matrimonium irritum" (117), „Liguorianer" (165), „subintroductae" (182) u. ä. m. Bacht

Semmelroth, O., S. J., Ich glaube an die Kirche, Erwägungen über das gottmenschliche Geheimnis der Kirche. 8° (120 S.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. 7.80 DM. — Dem „Geheimnis Gottes in der Kirche muß man glaubend und betend nachgehen", so sagt der Verf. selber im Vorwort (6). Und diese Forderung erfüllt er in seiner Schrift mit großem Geschick. Die vier Kapitel des 1. Teiles (Das gottmenschliche Geheimnis der Kirche) erschließen den Zugang zu der Heilsgemeinschaft, wobei mit Recht der Akzent auf ihre eschatologische Wirklichkeit gelegt wird. Der 2. Teil wendet sich, wiederum in vier Kapiteln, dem menschlichen Element in der Kirche zu, besonders ihrer Geschichtlichkeit; hier findet der Leser auch eine ansprechende Belehrung über den religiösen Sinn der Begriffe „Welt", „Mensch und Welt", „Kirche und Welt" (62—68). Der 3. Teil (Gott in der Kirche) zeigt — noch einmal in vier Kapiteln — die heilswirksame Gegenwart Gottes in der menschlich-sichtbaren Kirche, der sie durch seinen Hl. Geist als Seele zu der wahren, der ewigen — im Sinne der wesenhaften Ausrichtung auf die Ewigkeit — und der heiligen macht. Allen Ausführungen kommt der nicht zu unterschätzende Wert einer lichtvollen und praktisch anregenden Zusammenfassung zu, wobei vielleicht der eine oder andere noch diese oder jene theologische Frage miteinbezogen sehen möchte. Wohltuend wirkt ohne jeden Zweifel die einfache und klare Sprache, die mehr als in den früheren Arbeiten des Verf. auf willkürliche Konstruktionen verzichtet. Auch die Problemstellung selber ist schlichter und durchsichtiger geworden. Nur eines kann uns weniger gefallen, daß nämlich das in der modernen Literatur beliebte Mittel der Hervorhebung eines Wortes durch Anführungszeichen allzu häufig zur Anwendung gekommen ist, was den Fluß der Lektüre eher hemmen als fördern wird. Beumer

Schmaus, M., Katholische Dogmatik, IV/2: Von den Letzten Dingen. 5., stark vermehrte und umgearbeitete Auflage. gr. 8° (XIX und 784 S.) München 1959, Hueber. 26.— DM, geb. 29.80 DM. — Die vorliegende Eschatologie in der großen Dogmatik von Sch. ist gegenüber der vorigen Auflage auf das Dreifache ihres Umfangs angewachsen. Das hat gewiß seinen sachlichen Grund, da mehrere Teile eine Neubearbeitung und Ausweitung erfahren haben, so die geschichtliche Verfassung des Menschen und die Geschichtlichkeit der Offenbarung, aber auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die auch in ihrer philosophischen Grundlegung geboten wird, und von Tod und Auferstehung der Toten und manches andere. Wenn man allerdings bedenkt — dieser äußere, aber doch nicht ganz unwichtige Gesichtspunkt sei auch einmal genannt —, daß die Studierenden der Theologie meist zu denen gehören, die vom deutschen Wirtschaftswunder am wenigsten bedacht sind, dann wird man die Tendenz unserer Lehrbücher, von Auflage zu Auflage ihren Umfang auszudehnen, mit gemischten Gefühlen betrachten. — Wie in den übrigen Bänden entfaltet auch hier diese Dogmatik die Glaubenslehre in sehr ansprechender und durch die ausführlichen Zitationen, vielfältige Ausblicke auf angrenzende Fragestellungen, Einarbeitung der Bemühungen des modernen Denkens sehr angereicherter Weise. Mehr noch als in den übrigen Bänden beherrscht die Heilige Schrift die Darlegungen. Der Band bietet sich fast weniger als Handbuch zum Studium denn als (im guten Sinn ist das gemeint) „geistliche Lesung", ja Grundlage zur Meditation dar. — Die Lehre von den Letzten Dingen ist in der gebräuchlichen Weise eingeteilt in die Allgemeine und die Individuelle Eschatologie. Wenn man überhaupt diese Einteilung für günstig hält — und es kann nicht bezweifelt werden, daß sie ihren Sinn und Grund hat —, dann ist ganz sicher die von Sch. bevorzugte Reihenfolge zu

begrüßen: Zunächst wird die allgemeine Eschatologie behandelt, weil sie ja eindeutig in der Heiligen Schrift und der alten, bis ins Mittelalter gehenden Tradition im Vordergrund steht. Sie entspricht auch der sachlichen Gegebenheit, daß das Heil überhaupt, damit natürlich auch seine endgültige Verwirklichung dem einzelnen vermittelst der Gemeinschaft und Allgemeinheit zukommt. Fragen könnte man nur, ob das Einteilungsprinzip Allgemeine — Individuelle Eschatologie überhaupt so besonders günstig sei. Man könnte sich vorstellen, daß gerade auch dem ausgesprochenen Anliegen des Verf., in Erscheinung treten zu lassen, „daß der einzelne zwar als einzelner selig oder unselig wird, daß er dies aber nur wird innerhalb einer großen Gemeinschaft" (VIII), deutlicher entsprochen würde, wenn die einzelnen „Letzten Dinge" immer zugleich in ihrer Universalität und Einzelhaftigkeit dargestellt würden. Das Schicksal des einzelnen könnte sich dann sehr eindrucksam als Teilnahme am Schicksal der Ganzheit darbieten. — Besonders hervorgehoben sei die behutsame Art, bei theologischen Streitfragen, wie sie ja gerade in der Eschatologie recht häufig sind (z. B. die Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leib; die Existenz der vom Leib getrennten Seele; die Poena sensus der Hölle u. a.), das Für und Wider abzuwägen, bei loyaler Darstellung beider Seiten keine vorschnellen Verdikte auszusprechen und offenzulassen, was lehramtlich und theologisch offen ist.

Semmelroth

Haubst, R., Nikolaus von Kues als theologischer Denker: TrThZ 68 (1959) 129—145. — Der durch seine Forschungen zu Nikolaus von Kues bekannte Verf. nimmt in dieser Arbeit (ursprünglich Festvortrag bei der Wissenschaftlichen Akademie anläßlich der Fünfhundertjahrfeier des St.-Nikolaus-Hospitals zu Kues am 7. Dezember 1958, die Anmerkungen sind beigefügt) Stellung zu den grundsätzlichen Fragen: 1. Welcher Art ist im Gesamtzusammenhang des cusanischen Denkens das Verhältnis von Philosophie und Theologie? und 2. Worin erblickt Nikolaus des näheren Sinn und Aufgabe der Theologie? Die Antwort auf die erste Frage läßt sich dahin zusammenfassen, daß Glauben und Wissen oder Theologie und Philosophie „sich begegnen, ergänzen und verschränken wie zwei voneinander untrennbare Pole" in der Einheit der von Nikolaus vorgetragenen Wirklichkeitsdeutung — und daß auch die „docta ignorantia" sich nicht dagegenstellt, sondern lediglich die Unergründlichkeit des geheimnisvollen Gottes hervorkehrt. Die Antwort auf die zweite Frage zeigt die Theologie des Kardinals als eigentliches Glaubensverständnis, das die von der Offenbarung verbürgten und im Glauben bejahten Tatsachen in fortschreitender Denkbewegung, die aber niemals den Glaubensbereich verläßt, entfaltet, und damit in größerer Nähe zu Bonaventura als zu Thomas von Aquin, obschon er gleich diesem auch den schlußfolgernden, vom Glauben geleiteten Denkoperationen eine Berechtigung zuerkennt. Wenn hier H. für die Thomasinterpretation betont, das theologische Denken erschöpfe sich nach der Summa Theologica nicht in den deduktiven Schlußfolgerungen, so stimmen wir durchaus zu, insofern nicht allein die prinzipielle Erklärung, sondern auch die praktische Ausführung befragt wird. Zum Schluß erfahren wir noch wertvolle Einzelheiten über die besonderen Anliegen und die religiösen Impulse, die das theologische System des Nikolaus von Kues beseelten.

Beumer

Dessauer, F., Prometheus und die Weltübel. 8° (204 S.) Frankfurt 1959, Jos. Knecht-Carolusdruckerei. 9.80 DM. — Es ist nicht die Absicht des Verf., darzustellen, wie sehr die Welt und ihre Geschichte mit Übel und Leid angefüllt sind. Zunächst zwar könnte man den Eindruck haben, diese Absicht werde verfolgt, da eine aus wissenschaftlich-sachlichen Darlegungen und persönlichen Erinnerungen mit langen Zitationen aus anderen Schriften des Verf. zusammengemischte Ausführlichkeit eine solche Bestandsaufnahme bietet. Andererseits will das Buch aber auch keine Erklärung für Herkunft und Sinn des Übels geben. Auch diesen Eindruck könnte man zwar haben; denn ziemlich lange Ausführungen geben einen Überblick über die verschiedenen Versuche solcher Erklärung, die alle als unzulänglich erwiesen werden und daher die Erwartung wecken, es würde ihnen eine gültige Erklärung entgegengestellt. Dieser geschichtliche Überblick erweist sich aus zwei Gründen als problematisch: einmal läßt seine Kürze kaum eine gerechte Würdigung der einzelnen Deutungsversuche des Übels zu; und zweitens hat man den fatalen Eindruck, es sollten

die biblischen Aussagen über den Zusammenhang von Tod und Leid mit der Sünde einfach in einer Reihe mit den menschlichen unzulänglichen Erklärungen rangieren. Dabei ist nicht hinreichend klargestellt, was die Glaubenslehre meint, wenn sie die Existenz von Tod und Leid auf die Sünde zurückführt — ohne ihren natürlichen Charakter damit anzutasten. Die Freiheit von Tod und Leid im vorsündlichen Zustand hat eben als präternaturale Gabe zu gelten und kann daher auf Grund der Sünde verlorengehen, ohne daß sie unnatürlich sein müßte. — Die eigentliche Absicht des Buches ist es, die mythische Prometheusgestalt insofern christlich zu rechtfertigen, als der Versuch, die Übel der Welt zu reduzieren und soweit möglich zu überwinden, zur christlichen Aufgabe wird. „Wir tragen den Befehl des Prometheus in uns. Prometheus ist eine Symbolgestalt mit der Bedeutung, sich zu regen und zu rühren, planvoll, vorausschauend, unermüdlich, um der Natur Meister zu werden" (176). Daß dies seine Grenzen hat, weiß der Verf. sehr wohl. Und er bekennt sich als gläubiger Christ dazu, daß nur in Christus mit dem Übel fertig zu werden ist.

Semmelroth

Siegmund, G., Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert. 8° (159 S.) Berlin 1958, Morus-Verlag. 7.80 DM. — Es geht dem Verf. nicht um die heute so viel diskutierte Frage nach der Möglichkeit des Wunders, auf die nur kurz eingegangen wird (111 ff.), sondern um die wissenschaftlich nachweisbare Tatsächlichkeit von Wundern, vor allem in der Gegenwart. Gegenüber der allzu reservierten Einstellung auch vieler Theologen, besonders im germanischen Raum, wird mit Recht die Bedeutsamkeit dieser Frage betont. Christus hat seiner Kirche die gleichen Zeichen verheißen, die ihn selbst vor den Menschen beglaubigten. Das weitgespannte Wissen des Verf. auch auf naturwissenschaftlichem, besonders medizinischem Gebiet erlaubt ihm ein abgewogenes Urteil. Im Kapitel „Heilung durch den Geist" (19 ff.) werden die Möglichkeiten selbst spontaner Heilungen durch seelische Einflüsse und deren heilungsfördernde (oder -hemmende) Bedeutung auch bei organischen Leiden erörtert. Hier wäre noch mehr konkretes Vergleichsmaterial wünschenswert gewesen, so zum Gebiet hysterisch bedingter Krankheiten und deren Heilung, zu den erstaunlichen seelisch-leiblichen Leistungen indischer Jogis, ferner auch zu den manchmal ungewöhnlichen Heilungsprozessen bei Psychopathen. Es folgen gut gewählte Beispiele von Heilungen (meist aus Lourdes), die eine natürliche Erklärung ausschließen und durch ihre religiöse Bezogenheit auf göttliches Wirken schließen lassen: Organische Restitutionen (etwa der Netzhaut), die sonst niemals beobachtet werden; plötzliches Verschwinden von großen Ödemen und Tumoren (ohne daß es dabei zu den eigentlich zu erwartenden Vergiftungserscheinungen kommt); funktionelle Heilungen noch vor Heilung der zugrunde liegenden anatomischen Schäden, die seinerzeit den Nobelpreisträger A. Carrel so tief beeindruckten. Häufig liegt aber das Außerordentliche einfach in der ungeheuren Beschleunigung des Heilungsvorgangs. Vom Wunder in der Gegenwart der Kirche fällt neues Licht auf die Wunder Jesu (122 ff.). In diesem Kap. hätten vielleicht da und dort neue exegetische Fragestellungen stärker berücksichtigt werden können. Auch S. betont abschließend mit Recht den personalen, religiösen Charakter der Wundererkenntnis, den Beziehungszusammenhang zwischen Wunder (besonders Heilungswunder) und übernatürlichem Heil und die nur bedingte Rolle der naturwissenschaftlichen Reflexion bei der Wundererkenntnis.

Bulst

Leuret, F., — Bon, H., Wunder, Wissenschaft und Kirche. Wunderbare Heilungen der neueren Zeit. 8° (264 S.) Wien 1957, Herder 15.— DM. — Tauriac, I. M., Wunder in Lourdes. Heilungsberichte, Wunder und Wissenschaft, die Erscheinungen. 8° (221 S.) Innsbruck 1957, Tyrolia. — Das Lourdesjubiläum 1958 war Anlaß zu zahlreichen Veröffentlichungen, von denen einige auch wissenschaftlich beachtenswert sind. Das erstgenannte Buch ist ausgezeichnet durch die Personen der Verfasser, die beide Mitglieder des ärztlichen Büros in Lourdes waren. Leuret war von 1947 bis zu seinem Tode (1954) Präsident des Büros, das unter seiner Leitung zu einer streng wissenschaftlichen Institution ausgebaut wurde, als dessen Aufgabe es lediglich gilt, festzustellen, wieweit bestimmte Heilungsvorgänge beim gegenwärtigen Stande der Medizin wissenschaftlich erklärbar seien. Die Konstatierung von Wundern wird kirchlichen Instanzen überlassen, denen gegebenenfalls die Akten

übergeben werden. Es werden nur wenige, typische Heilungen beschrieben, teilweise unter Wiedergabe der umfangreichen Protokolle. Das bringt zwar Wiederholungen mit sich, gibt aber einen Einblick in die Arbeitsweise der verschiedenen Instanzen. Recht gut sind die Darlegungen über die Kennzeichen wunderbarer Heilungen (26 ff. und 94 ff.). Bemerkenswert sind die auf vielfältigen Beobachtungen aufbauenden Überlegungen über die Art und Weise des göttlichen Eingreifens bei einer wunderbaren Heilung. L. unterscheidet ein diapsychisches Einwirken, wobei der menschlichen Seele als dem Lebensprinzip außerordentliche Kräfte zur Steigerung der Lebens-, besonders der Heilungsvorgänge verliehen würden, und ein parapsychisches Einwirken, wobei organische Restitutionen — etwa von Knochen- oder Gewebeschäden — unmittelbar erfolgen würden. Die nichtmedizinischen (teilweise weit abschweifenden) Partien des Buches — Spekulationen über die Weise der Brotvermehrung, über das eucharistische Wunder u. ä. — befriedigen weniger. Die deutsche Übersetzung läßt zu wünschen übrig. Überschwenglichkeiten in der Einführung des Übersetzers (Lourdes als „zweites Galiläa" u. ä.) passen nicht gut zu dem im ganzen doch nüchternen Charakter des Werkes. — Das Buch des Abbé T a u r i a c war dem deutschen Übersetzer (G. Siegmund) vom gegenwärtigen Präsidenten des Ärztebüros von Lourdes, Pellisier, persönlich empfohlen worden. Es berichtet im 1. Teil über zahlreiche in Lourdes geschehene Heilungen, wobei aus den Protokollen die entscheidenden Punkte in gut lesbarer Darstellung zusammengefaßt werden. Vergleiche mit den bei L. abgedruckten Protokollen zeigen, daß der Verf. gewissenhaft gearbeitet hat. Im 2. Teil „Wunder und Wissenschaft" wird der religiöse Charakter der Erkenntnis eines Wunders und die daraus sich ergebende nur beschränkte (vorbereitende oder reflektierende) Funktion des Naturwissenschaftlers dabei hervorgehoben. Es werden dann zahlreiche Beispiele von Heilungen dargelegt, die eine rein natürliche Erklärung nicht zulassen. Im 3. Teil wird eine kurze „Geschichte der Erscheinungen" geboten. Die Umstände und der geringe Gehalt dieser achtzehn Erscheinungen lassen bei einer kritischen Betrachtung zunächst manche Bedenken gegen ihren übernatürlichen Ursprung aufkommen; sie werden aber von dem folgenden, nun seit hundert Jahren währenden Gesamtgeschehen und durch die Stellungnahme der Kirche ausgeschlossen. Die Übersetzung ist sachlich und sprachlich gut. B u l s t

L e n n e r z , H., S. J., Sine scripto traditiones: Greg 40 (1959) 624—635. — Der Verf. wendet sich von neuem (vgl.: Scriptura sola? Greg 40 [1959] 38—53) gegen J. R. G e i s e l m a n n (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: Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition, hrsg. von M. S c h m a u s , München 1957, 123—206). Die Annahme sei historisch falsch, das Konzil habe wegen der Opposition eines Teilnehmers seine Auffassung von der materiellen Unvollständigkeit der Hl. Schrift verlassen (durch die Änderung des „partim — partim" im Entwurf in das „et" der Definition) und die Frage der freien Erörterung der Theologen anheimgegeben; vielmehr sei die Absicht des Konzils nach wie vor die gleiche, nämlich nicht allein die Schrift, sondern auch die ungeschriebenen Überlieferungen anzuerkennen, und das ergebe sich klar aus der Korrespondenz der Konzillegaten mit Rom (nach dem 10. Bd. des von der Görresgesellschaft herausgegebenen Concilium Tridentinum) und dazu aus der Tatsache, daß „Tradition", selbst ohne Beiwort, wegen der Gegenüberstellung der Schrift nur die ungeschriebene Überlieferung bezeichnen könne. Wir stimmen dem Verf. voll und ganz zu, wenn er die „Dramatisierung" der Textänderung ablehnt. Für die weiteren Folgerungen möchten wir deutlicher unterscheiden zwischen dem, was unzweifelhaft definiert ist (nämlich die Existenz einer mündlichen Überlieferung), und dem, was mit mehr oder weniger großer Sicherheit als die persönliche Überzeugung der Konzilsväter erschlossen werden kann (nämlich die Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition durch die materielle Unvollständigkeit der ersteren). B e u m e r

M u r p h y , J. L., The Notion of Tradition in John Driedo (Dissertatio ad lauream in facultate theologica pontificiae Universitatis Gregorianae). 8° (XIV und 321 S.) Milwaukee 1959, The Seraphic Press. 3.— Doll. — Von den vortridentini-

schen Kontroverstheologen kann nicht zuletzt Johannes Driedo († 1535) unser Interesse in Anspruch nehmen, besonders in den Fragen nach dem Begriff „Tradition" und nach dessen Verhältnis zur Hl. Schrift. Die Arbeit des Verf. zieht sämtliche Werke des Löwener Theologen heran, selbstredend am meisten: De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri quatuor (1533). Mit einem starken Einfühlungsvermögen in seinen Autor und die zeitgenössischen Auffassungen legt er die objektiven Gegebenheiten vor, ohne jemals der Versuchung nachzugeben, moderne Ansichten in den Text hineinzulesen oder der Polemik allzuviel Raum zu lassen. Anerkennung verdient auch das didaktische Geschick, das immer wieder die Einzelergebnisse klar zusammenfaßt. Allerdings befremdet es, wenn man sieht, wie die neusprachlichen Texte (französische, deutsche) nur in englischer Übersetzung geboten werden. — Ein einleitendes Kapitel bringt kurz alles Notwendige über Leben, Zeit und Werke des Driedo. Dann folgen die wesentlichen Darlegungen zum Thema: Der Gebrauch von „traditio", Schrift und die Kirche, Schrift und Überlieferung, Der Traditionsbeweis, Die Kirche und das Lehramt, Die Lehrentwicklung. Den Schluß bilden nicht weniger als drei zusammenfassende Kapitel: Conclusion and general summaries, Opinions concerning Driedo, Final Conclusion. Besonders das 2. von diesen Kapiteln (248 bis 280) vermag uns die Interpretation zu verdeutlichen, die M. seinem Autor gibt. Mit A. *Deneffe* S. J. (Der Traditionsbegriff, Münster 1931) stimmt er der Hauptsache nach überein, nur möchte er den Begriff der kirchlichen Lehrfunktion weniger eingeengt sehen. Ähnlich steht er zu J. *Lodrioor* (La notion de tradition dans la théologie de Jean Driedo de Louvain: EphTheolLov 26 [1950] 37—53). Dagegen wird die Deutung von J. R. *Geiselmann* (siehe die vorhergehende Besprechung) abgelehnt, wie uns scheinen möchte, mit vollem Recht. M. betont, daß Driedo das Verhältnis von Schrift und Tradition nur ein einziges Mal mit „partim-partim" bestimmt und im übrigen ganz wie die ältere Scholastik die beiden Glaubensquellen sich gegenseitig durchdringen läßt. Es fällt damit der Kronzeuge, den Geiselmann neben Johannes Eck für das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition in der katholischen Kontroverstheologie verantwortlich gemacht hat. In einigen wenigen, für das Thema nebensächlichen Punkten würden wir eine andere Meinung bevorzugen, so bei der Erklärung des Trienter Konzils, die M. noch zu sehr im Anschluß an Geiselmann vorträgt und die den Unterschied zwischen dem „partim-partim" des Entwurfes und dem „et" der endgültigen Fassung übersteigert; auch möchten wir nicht der Ansicht zustimmen, als ob die indifferenzierte Sprache eines Driedo und der älteren Scholastik selbst heute genüge, da die Überwindung des einseitigen Schriftprinzips der Protestanten eine neue Redeweise fordert, die neben der Einheit von Schrift und Tradition noch deren Verschiedenheit hervorhebt. Beumer

Mosiek, U., Die Zugehörigkeit zur Kirche im Rahmen der Kanonistik: ThGl 49 (1959) 256—268. — Es ist sicher zu begrüßen, daß einmal der ernsthafte Versuch unternommen wird, die peinliche Gegensätzlichkeit zwischen der dogmatischen und der kirchenrechtlichen Auffassung in der Frage nach der Gliedschaft der Kirche zu überbrücken, dies um so mehr, da der Versuch dieses Mal von einem Kanonisten ausgeht. M. kommt zu folgendem Ergebnis: Der Unterschied ist nur ein formeller, und „je nach dem zugrunde liegenden Kirchenbegriff bestimmt sich auch der Kreis derer, die zur Kirche gehören" (268); denn bei dem dogmatischen Kirchenbegriff mit seiner eindeutigen Hinordnung auf die communio fidelium „muß auch der Kanonist neben dem Empfang der sakramentalen Taufe das Bekenntnis des rechten Glaubens und die Unterstellung unter die hierarchische Führung der Kirche fordern"; in der kanonistischen Sicht hingegen, die in der Kirche vornehmlich die für alle Menschen gegründete Heilsanstalt sieht und die Tätigkeit Gottes in den Vordergrund rückt, „ist notwendigerweise der Kreis derer, die zur Kirche gehören, weitaus größer, weil hier allein die Taufe als gliedschaffendes Prinzip angesehen werden muß". Damit kommt M. wesentlich zu der von *Mörsdorf* vertretenen Theorie einer zweischichtigen Gliedschaft (konstitutioneller und tätiger Art). — Vieles von den Ausführungen kann der Dogmatiker ruhig unterschreiben, aber einige Formulierungen, so möchten wir meinen, gefallen ihm noch nicht ganz. So wenn die Exkommunizierten aller Grade nicht aus der Kirche, sondern nur aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen sein sollen; die Tradition redet da eine andere Sprache. Oder wenn in can. 87 des

CIC ein grundlegender Unterschied zwischen „Ecclesia Christi" und „communio ecclesiastica" hineingelesen wird. Übertrieben scheint es uns zu sein, die bekannte Kirchendefinition des hl. Robert *Bellarmin* als allein maßgebend für den Begriff der Kirchengliedschaft in der Enzyklika „Mystici Corporis" zu erblicken. Beumer

Schmemann, A., Rom, das Ökumenische Konzil und die orthodoxe Kirche: Una Sancta 14 (1959) 283—286. — Dieser kurze Aufsatz (*übersetzt* aus: St. Vladimir's Seminary Quarterly, Spring 1959, vol. 3 nr. 2) bringt eine der ersten Stellungnahmen von seiten der getrennten *Ostkirche* zu den durch die Ankündigung eines neuen Ökumenischen Konzils aufgeworfenen Fragen und ist deshalb recht instruktiv. Wir vernehmen hier einiges, was uns enttäuschen muß, so z. B.: „Es ist keine Diskussion über Wiedervereinigung denkbar, die nicht alle Streitpunkte in der Lehre, alle Punkte der Abweichung einschließt, die sich seit 1054 aufgetürmt haben ... Filioque, Unbefleckte Empfängnis, Unfehlbarkeit des Papstes, Fegfeuer, Gnade und Rechtfertigung ... Vom orthodoxen Standpunkt aus sind sie freilich alle im gleichen Maße unannehmbar — zum mindesten in gegenwärtiger Formulierung und Auslegung — und müssen entweder zurückgewiesen oder neu interpretiert werden mit Begriffen, die ‚ubique, semper et ab omnibus' angenommen und als die katholische Sprache der Kirche verstanden werden" (285). Auch wird dem Westen vorgeworfen, er habe weite Bereiche der Überlieferung verloren, „deren Fehlen in der lateinischen Christenheit des Mittelalters Rom blind und taub machte für das wirkliche Leben und den ‚Geist' des orthodoxen Ostens" (286). Anderseits ist es für uns erfreulich zu sehen, wie ein Theologe der Ostkirche (Professor in New York) über die Pflicht zu vergeben und zu vergessen spricht und seine Gemeinschaft auffordert, von gefühlsmäßigen, geschichtlichen, kulturellen und allen anderen Wurzeln des „Antiromanismus" abzugehen und zurückzukehren zu dem einzig wirklichen und gültigen Grund, zur Übereinstimmung im Glauben und zur Einheit im Dogma. Der Aufsatz schließt mit den Worten: „Billiger und oberflächlicher Optimismus ist nicht am Platze, wohl aber Hoffnung, Gebet und Arbeit" (286). Diesen Worten können wir Katholiken nur beipflichten. Beumer

Newman-Florilegien: 1. John Henry Newman. Auswahl und Einleitung von *W. Lipgens*. kl. 8° (216 S.) Frankfurt/Main 1958, Fischer-Bücherei. 2.20 DM. — 2. Cardinal Newman, Choix de Pensées, extraites de ses oeuvres. Traduites et présentées par *D. Gorce*. kl. 8° (156 S.) Paris 1958, Lethielleux. 6.— NFr. — Die sich mehrende Zahl von Newman-Florilegien, aus der wir heute zwei vorlegen, zeugt von dem wachsenden Interesse, das die geistige Hinterlassenschaft des großen Kardinals auch in einer breiteren Leserschicht findet. Im übrigen zeigen die beiden Bändchen, daß das gleiche Thema sehr verschieden angepackt werden kann, ohne daß deshalb Widersprüche zu entstehen brauchen. Jeder sieht nun einmal seinen Gegenstand auf seine eigene Weise, das um so mehr, wenn dieser „Gegenstand" eine so immens reiche Persönlichkeit wie J. H. Newman ist. *W. Lipgens* hat sich bemüht — und fügen wir gleich hinzu: mit großem Erfolg bemüht —, sowohl in der Anlage seiner Einleitung wie in der Anlage seiner Auswahl den *ganzen* Newman sichtbar werden zu lassen. Mit überzeugender Sachkunde zeigt er den geschichtlichen Ort auf, den Newman innerhalb des 19. Jahrhunderts einnimmt, geht seinem Weg zur Kirche und seinem nicht leichten Weg in der Kirche nach und untersucht sein Hineinwirken in unsere Zeit. Damit ist der umfassende Rahmen geschaffen, innerhalb dessen die einzelnen Texte ihre Bedeutung und ihr Gewicht erhalten. Eine erste Gruppe von Texten bezieht sich auf Newmans Weg zum Glauben; drei weitere Textgruppen wollen die Eigenart seines philosophischen und theologischen Denkens und seiner Spiritualität deutlich machen. Den Schluß bilden seine berühmten Betrachtungen und Gebete. Die Zeittafel, die Bibliographie und der Quellennachweis am Schluß helfen zu einer leichteren Erschließung des reichen Inhaltes. Wer diese „Summa Newmaniana" durchgelesen hat, hat wirklich den ganzen Newman kennengelernt und weiß jetzt aus eigener Erfahrung um die weiten Dimensionen dieses einzigartigen Geistes. — Ganz anders ist die Anlage des von *D. Gorce* vorgelegten Florilegiums. G. weiß wie L. um die erdrückende Fülle des Newmanschen Erbes. Aber er will gar nicht erst den Versuch wagen, den ganzen Newman „en miniature" einzufangen. Er

will im Ablauf einzelner Themen das Typische und Einmalige an Newman sichtbar machen. So gruppiert er die Texte um 17 Leitideen: Die Unsichtbare Welt, Gott, die Engel, die Schrift, die Kirche, die Väter, die Religion, der Christ, der Glaube, die Sünde, die Entsagung, das Gebet usw. Es geht, wie man sieht, um Newman als Christ und homo spiritualis, nicht so sehr um den Philosophen und Theologen. Gerade in der Weise, wie er als Christ „existiert" hat, bleibt Newman allen nachfolgenden Generationen Vorbild und Mahnung. Das herausgearbeitet zu haben, ist der besondere Reiz der von G. vorgelegten Anthologie. Bacht

2. Geschichte der Theologie

Aurelius Augustinus, Der Lehrer. De magistro liber unus. In deutscher Sprache v. *C. J. Perl.* 8° (XXVIII und 101 S.) Paderborn 1959, Schöningh. 7.40 DM. — Dieser neue Bd. der „deutschen Augustinusausgabe" enthält als Titelbild eine gute Wiedergabe des bekannten ältesten Augustinusbildnisses aus der alten Bibliothek des Lateran. Nach dem Inhaltsverzeichnis folgt eine Wiedergabe der ersten Seite eines Codex der Wiener Nationalbibliothek aus dem 12. Jahrh., die den Textanfang der hier — wie auch anderswo — „De magisterio" genannten Schrift enthält. Das Vorwort des Übersetzers berichtet sodann über die Umstände der Entstehung der Schrift und gibt eine Würdigung ihres Inhalts. Die sich anschließende Übersetzung legt den Text von Migne zugrunde. Es folgen noch wertvolle Anmerkungen, eine kurze Bibliographie und ein Register. — Die Übersetzung ist getreu, flüssig und angenehm lesbar. Wenn, wie es in dieser Schrift häufig vorkommt, Aussagen über lateinische Wörter (in „materialer Supposition") gemacht werden, wäre es wohl richtiger gewesen, die betreffenden Wörter lateinisch stehenzulassen und in Klammern ihre deutsche Bedeutung anzugeben, nicht umgekehrt. Ähnlich müßten in Kap. 13, n. 44 (75) die lateinischen Wörter „pietas" und „fides" stehenbleiben, weil nur so die klangliche Verwechslung begreiflich ist; vorher wäre „pietas" wohl besser mit „Pietät" als mit „Frömmigkeit" übersetzt worden, weil so die Verwandtschaft der Bedeutung mit „Barmherzigkeit" eher hervortritt; zu der Bedeutungsfülle des Wortes „pietas" bei Augustinus könnte De civ. Dei 10, 1 n. 3 verglichen werden. — Das Vorwort legt mit Recht das Hauptgewicht auf die letzten Kapitel, in denen die eigentliche These des Buches zum Ausdruck kommt: „Alles, was von außen als ‚Lehre' an das Ohr des Menschen dringt, mahnt ihn bloß, regt ihn bloß an, die ‚von innen her unsern Geist regierende Wahrheit' zu befragen und von ihr die Kraft zu beziehen, mit der der denkende Mensch sein Urteil fällt" (XXIII). Es wäre aber auch interessant gewesen, die sprachphilosophischen Erörterungen der ersten zwei Drittel mit der mittelalterlichen Sprachlogik, besonders der Suppositionslehre, und der modernen Sprachanalyse zu vergleichen. de Vries

Die althochdeutsche Benediktinerregel des Cod. Sang. 916. Herausgegeben von *Ursula Daab* (Altdeutsche Textbibliothek, 50). 8° (304 S.) Tübingen 1959, Niemeyer. 14.— DM. — Über E. von Steinmeyers Ausgabe (1916) hinaus wird der Text der Hs. dieses wichtigen Sprachdenkmals des Altalemannischen mit manchen Verbesserungen vorgelegt, zum Vergleich wird der lateinische Text mitabgedruckt (7—94). Für das althochdeutsche Glossar (99—253) konnte sich D. auf ihre Dissertation (Hermaea 24 1929) stützen, für den lateinischen Text auf Traubes Arbeiten und die Ausgaben der Regel von C. Butler, Linderbauer und Steidle. Zum Inhalt und der geistesgeschichtlichen Einordnung wäre hinzuweisen z. B. auf DSAM I 1377 und Stammler-Langosch, Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon V 79—84. Fischer

Durant, W., Das Zeitalter des Glaubens. Eine Kulturgeschichte des christlichen, islamischen und jüdischen Mittelalters von Konstantin bis Dante (Kulturgeschichte der Menschheit, 4). 2. Aufl. gr. 8° (1212 S., 32 Tafeln und 3 Karten). Bern 1956, Francke (engl. Ausg. New York 1950). 39.50 DM. — Wenn der Verlag das ge-

waltige Werk des Verf., dessen abschließender Band über das Zeitalter der Vernunft vor dem Erscheinen steht, innerhalb kurzer Zeit vergriffen sieht und eine im Text ungekürzte, in der Ausstattung einfachere Ausgabe (als 2. Auflage) herausbringen kann, so spricht das für ein erstaunliches und überaus begrüßenswertes Interesse weiter Schichten der abendländischen gebildeten Welt für die Vergangenheit, für die Wurzeln und Tradition ihres geistigen Besitzes. Ähnlich wird man wohl auch die hohen Auflageziffern der Bücher von Daniel-Rops in Frankreich werten dürfen. Es gehört zu dem Versuch einer solchen Synthese, wie die Kulturgeschichte der Menschheit sie darstellt, ein erstaunlicher Mut, der vielleicht nur noch in der Neuen Welt zu Hause sein kann. Von dort kam ja auch Latourettes vielbändige Missionsgeschichte der christlichen Kirche. Obgleich der Verf. dankenswerterweise nicht spart mit Mitteilungen, die er den Quellen selbst entnahm, kann man sich des Eindrucks doch nicht erwehren, als seien nicht die Quellen, sondern die — nicht immer beste oder jüngste — Sekundärliteratur das eigentliche Werkzeug in der Hand des Geschichtsschreibers gewesen. In großen Abschnitten schildert er die Kultur von Byzanz (19—176), des Islams (177—378), der Juden (379—454), um dann dem christlichen Mittelalter die beiden übrigen Kapitel (Frühmittelalter 455—620 und Hohes Mittelalter 621—1140) zu widmen. Verf. bemüht sich, seiner Absicht, so vollständig und gerecht wie möglich zu berichten, wirklich zu entsprechen, doch macht er von vornherein die kluge Einschränkung: soweit die Befangenheit in Vorurteilen es zulasse (5). Leider geht diese Befangenheit weiter als man von einem Autor, der die Gerechtigkeit zuerst als Leitsatz seiner Arbeit herausstellt, erwarten könnte. Es wäre indes ein aussichtsloses Unterfangen, den ungezählten schiefen und darum eben nicht „rechten" Urteilen die notwendige Ausrichtung ins Lot hinein geben zu wollen. Was an sachlichen Irrtümern anfällt, wird wohl vielfach der benützten Literatur als Verantwortung zugerechnet werden müssen. Der Wert dieses Bandes liegt einmal bei der breiten Darstellung der islamischen und jüdischen Kultur des behandelten Zeitraums, auch darin, daß in der Zusammenschau der vier entscheidenden Faktoren (Byzanz, Islam, Judentum und lateinische Christenheit) ein sehr umfassendes und das Gewicht der jeweiligen Beiträge besser verteilendes Bild dieser Epoche entsteht. Um dieses Ergebnisses willen wird der Fachmann gern die Mängel mit in Kauf nehmen, nur müssen wir bedauern, daß dank der weiten Publizität, die das Werk auch dank seiner lebendigen Darstellungsweise und dem Reichtum seiner Ausstattung gewonnen hat, vielfach, wenn nicht in den meisten Fällen, die Leser jenes warnende Wort des Vorworts, von der Befangenheit des Verfassers in Vorurteilen, sehr bald werden vergessen haben und unter dem Eindruck der erdrückenden Fülle des Materials wie auch der meisterlichen Gebärde des Verf., dessen Stellungnahme zu Problemen und Personen sich zu eigen machen. Für den bereits orientierten und kritischen Leser aber bleibt das Werk eine gute Orientierung und durch den Zwang der Auseinandersetzung mit dem Autor auch eine sehr anregende Lektüre. — Der 3. Bd. wurde besprochen in Schol 26 (1951) 284 f. Wolter

Schreiber, G., Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 11). gr. 8° (283 S.) Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag. 23.— DM. — Wenn man das *Schriftenverzeichnis Georg Schreibers* aufmerksam durchsieht, so wie es in 2. Auflage von Rudolf Morsey 1958 als Manuskript in Münster (Westf.) in Druck gegeben wurde, werden einem alsbald die Quellbezirke erkennbar, bei deren Erschließung dem Verf. das religiöse Brauchtum des Volkes als wichtiges Forschungsfeld ins Bewußtsein trat. Es war die kirchlich-monastische Welt des 12. Jahrhunderts, vorab im Raum der „Gallia christiana". Volkstum und Kirche stehen, wie Verf. in seinem Beitrag zur Festschrift Michael Gamper „Südtirol in Not und Bewährung" (1955), S. 133—144, ausführte, in enger Verbindung. Die Völker werden von der Heilsbotschaft der Kirche erfaßt, erst im Bezirk des Mittelmeers, dann in der ganzen Weite der germanischen Welt. Ein „Prozeß weit ausladender Sakralisierung" (139) erfaßt den gesamten Lebensraum des Volkes, die Landschaft, die Gesellschaft, Familie, Sippe und Stamm, den Kreislauf des Lebens, der Arbeit, der Erholung, der frommen Hingabe an Gott. Für die „Arbeit" hat Verf. das mehrfach vor allem im Hinblick auf den Bergbau heraus-

gestellt, so in der anregenden Studie über „Alpine Bergwerkskultur. Bergleute zwischen Graubünden und Tirol in den letzten vier Jahrhunderten" (Innsbruck 1956, Universitätsverlag Wagner). Wieviel auf dem Gebiet dieser Forschungsrichtung noch zu tun ist, hat Verf. für die verschiedenen Teilfragen (Frömmigkeit, Bruderschaften, Berufsstände) deutlich gemacht, als er in dem von Leo Brandt zusammengestellten und herausgegebenen Programm: „Aufgaben deutscher Forschung" (Köln und Opladen 1956) auf S. 10—23 die kirchengeschichtlichen Forschungsaufgaben skizzierte. Daß dabei nicht etwa die Forschung eines Landes sich isolieren darf, sondern Hand in Hand mit der gelehrten Untersuchung der Nachbarn voranzugehen habe, mag selbstverständlich sein; wie sich das aber konkret vollzieht, mag man in dem Erinnerungsbuch des Verf. nachlesen, das er 1956 unter dem Titel „Deutschland und Österreich. Deutsche Begegnungen mit Österreichs Wissenschaft und Kultur" in Köln/Graz bei Böhlau hat erscheinen lassen. Die Kapitel über Volkskunde (nr. 5), Barockforschung (nr. 7), Türkenmotiv (nr. 10), Volkskundliche Fahrten (nr. 20) sind besonders bezeichnend. Seinen schon 1910 einsetzenden und erscheinenden Werken hat nun Verf. das uns hier zur Rezension vorliegende Buch über die Wochentage beigefügt. Es ist durchaus noch keine Zusammenfassung der erstaunlichen Lebensarbeit (allein schon auf diesem einen Teilgebiet) des Verf., wenn es auch nur hat geschrieben werden können, weil die Sammler- und Untersuchungstätigkeit eines halben Jahrhunderts voraufging. Wie immer geht eine Reihe anregender Kapitel über den Stand der Forschung, die Quellenkunde, der eigentlichen Darstellung voraus (13—35). Diese Kapitel sind mit ihrer kritischen Wertung des von anderen Geleisteten von nobler Gesinnung erfüllt, welche begreifen läßt, daß Verf. für die „universitas litterarum" nicht nur mahnende Worte kennt, sondern das Programm einer solchen „universitas" gleichsam vorzuleben sich angelegen sein läßt. Die Wochentage im einzelnen, vorab natürlich der Sonntag (37—88), werden von der Liturgie (und Theologie), vom Brauchtum, von der Legende her, wie der Titel der Arbeit es will, im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes gesehen, wobei indes die ostkirchliche Erlebnissphäre eigentlich nur anhangsweise (wie beim Freitag [204 ff.] und Samstag [219 ff.]) einbezogen wird, beim Dienstag und Montag bleibt sie anscheinend ganz unergiebig. Sehr viel reicher erweisen sich die westlichen Quellen, aus denen ein geradezu überraschend vielfältiger Fluß von Aussagen hergeleitet wird, wie etwa zum Montag (89—121). Es wird das Totengedächtnis am Montag geschildert, wodurch dieser Tag dann gern in Beziehung gebracht erscheint zu den Armen Seelen. Die Peinen der Armen Seelen beginnen nämlich (nach der auch ihnen zugestandenen Sonntagsruhe) am Montag wieder, wie der Volksglaube es will. Die Engelmesse am Montag ist dem zugeordnet, insofern die Engel als Seelengeleiter gemeint sind. Die Meßstiftungen des Mittelalters, zumal in den Städten, sehen neben dem eigentlichen Jahrgedächtnis die Messe am Montag vor. Wie denn die mittelalterlichen Bruderschaften in ihren Satzungen vielfach den Montag als Totentag betonen. Die Pfarrbücher der Zeit bestätigen das oft genug. Der Montag nach den Kirchweihfesten gehört bis heute an vielen Orten noch dem Totendienst. Die Jesuiten haben bis in ihre Andachtsliteratur (Wilhelm Nakatenus) diesem Brauch Rechnung getragen. Für Westfalen bringt Verf. aus intimer Kenntnis noch manches neue Material. Ohne mit diesem Überblick auch nur annähernd ein volles Bild von dem gebotenen Reichtum der Motive geben zu wollen, möchten wir — für die übrigen Wochentage wird in gleicher Weise gearbeitet — mit ihm angedeutet haben, wie wertvoll und anregend das Buch ist für die Forscher auf dem Gebiet der Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte, um nur das zu nennen, was hier besonders interessiert. Das Verzeichnis des Schrifttums (245—257), in dem mehr als zwei volle Seiten die zum Thema führenden Arbeiten des Verf. selbst bringen und damit nochmals seine hohe Kompetenz herausstellen, wie auch das sorgfältig angelegte Sachregister (259—283), seien besonders erwähnt, weil sie den Instrumentarwert des Buches für die Forschung erhöhen.

Wolter

Cantor, N. F., Church, Kingship, and Lay Investiture in England (1089 bis 1135) (Princeton Studies in History, 10), 8° (XIV und 349 S.) Princeton 1958, Princeton University Press. 6.— Doll. — Neben den Quellenausgaben und der gewaltigen Sekundärliteratur, die sich mit dem Investiturstreit im Raum des Reiches be-

schäftigen, nimmt sich der bisherige Ertrag wissenschaftlicher Forschung für Frankreich und England mehr als bescheiden aus. Für Frankreich besitzen wir seit 1955 die „Studien zum Investiturproblem in Frankreich" von A. Becker, für England jetzt das vorliegende, ausgezeichnet gearbeitete Werk. Es kann sich darauf berufen, daß die englische Phase der welthistorisch so bedeutsamen Auseinandersetzung zwischen dem Reformpapsttum des 11./12. Jahrhunderts und den weltlichen Mächten bisher monographisch überhaupt noch nicht angegangen wurde. H. Böhmer glaubte in seinem bekannten Buch „Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert" (Leipzig 1899) die Frage auf nur fünf Seiten erledigen zu können. Seitdem haben die Editionen der „Regesta Regum Anglo-Normannorum" (H. W. C. Davis) und der „Papsturkunden in England" (W. Holtzmann) eingesetzt wie auch die kritische Ausgabe der Werke Anselms von Canterbury (F. S. Schmitt). Unsere Kenntnis der Bedeutung des kanonischen Rechtes in England hat Z. N. Brooke gefördert. Deshalb lag es nahe, daß die Böhmersche Skizze endlich eine gründliche Ausarbeitung finden würde, die Verf. in dem vorliegenden Buch mit überzeugender Kraft der Analyse und erfreulicher Klarheit der Synthese geleistet hat. Die zentrale Gestalt der Streitigkeiten zwischen dem anglo-normannischen Königtum und der gregorianischen Reform ist Anselm von Canterbury, in dessen erzbischöfliche Zeit (1093—1109) die entscheidenden Phasen der Auseinandersetzung gehören, die dann mit dem „Konkordat" von 1107 einen Abschluß findet. Deutlich zu unterscheiden ist dabei die Regierungszeit Wilhelms II. Rufus mit dem 1. Exil Anselms und die Herrschaft seines Bruders, Heinrichs I. (1100—1135), während der, nach anfänglicher Zusammenarbeit des Erzbischofs mit dem neuen Herrn, für Anselm ein 2. Exil, schließlich aber die endgültige Aussöhnung der beiden Exponenten von Regnum und Sacerdotium sich anbahnt. In sorgfältiger Wertung aller bisher schon bereitgestellten historischen Erkenntnisse zum Zentralproblem und seinen „personae dramatis" geht Verf. bedächtig den chronologisch vorgezeichneten Weg seiner Untersuchung, nicht ohne vorher (Kap. 1, S. 3—41) wichtige Voraussetzungen dazu geschaffen zu haben. Er berichtet nämlich von den Ursprüngen des normannischen Systems der Zusammengehörigkeit von Staat und Kirche, von der Kirchenpolitik Wilhelms des Eroberers in Zusammenarbeit mit Lanfranc und auch vom englischen Episkopat, in den hinein der neugewählte Erzbischof Anselm 1093 gestellt wird und dessen Eigenart untersucht wird (offenbar angeregt durch die methodisch so ausgezeichnete Studie von D. Knowles „The Episcopal Colleagues of Archbishop Thomas Becket", Cambridge 1951). Wir wollen den Gang der Untersuchung hier nicht im einzelnen wiederzugeben versuchen, sondern nur hinweisen auf das — manchmal überraschend — Neue in den Thesen des Verf. Zunächst kehrt er in der Frage nach der Verfasserschaft der Traktate des sogenannten Anonymus von York zurück zu der ursprünglichen These H. Böhmers, die dieser bei Gelegenheit einer Teilausgabe der Traktate in den Libelli de lite (III, 642—687) vorgetragen hatte: Erzbischof Gerhard v. York — vor allem gegen G. H. Williams, der 1951 in seinem Buch „The Norman Anonymous of 1100 A. D." für Erzbischof Wilhelm Bona Anima v. Rouen als Verfasser plädiert hatte — soll der Autor sein. Wichtig erscheint uns, daß der Anteil Ivos v. Chartres beim Zustandekommen des englischen „Konkordats" fast auf ein Nichts eingeschränkt wird, während es bisher unbestrittene Meinung der Gelehrten (E. Bernheim, F. Liebermann, A. Fliche, A. L. Poole, J. Leclercq, G. H. Williams, K. Hampe, A. Becker und selbst E. H. Kantorowicz — dieser noch 1957 in seinem außerordentlich reichen Werk „The King's Two Bodies" —) gewesen war, daß Ivo v. Chartres die rettende Formel gefunden habe, welche die Kompromisse von 1107 in London und von 1122 in Worms ermöglichte. Verf. macht sich die Arbeit nicht leicht und bleibt in der Kritik der von ihm korrigierten Thesen von vornehmer Sachlichkeit. Entscheidend für ihn ist, daß Ivo nie einen Unterschied zwischen Investitur und „homagium" gesehen hat, wie er für das Übereinkommen von London (1107) entscheidend wurde (214). Mit seinem Unterschied von bischöflicher Weihe, bischöflichem Amt und der vom König zu erwartenden Übertragung des „temporale" sei weder der in England noch lebendigen Auffassung vom sakralen Charakter des Königtums Rechnung getragen, noch das feudalrechtlich so entscheidende Moment des „homagium", des von einem Geistlichen (Bischof oder Abt) einem Laien (König oder Fürsten) zu leistenden Lehnseides, berücksichtigt. Neu ist auch die sorgfältig weitergeführte Darstellung der englischen Verhältnisse unter Heinrichs I. Regierung, die entgegen der

etwas summarischen Auffassung von R. W. Southern (zitiert in Anm. 1, S. 274) viel Licht auf eine Entwicklung wirft, die Southern „extremely obscure" nannte. Schließlich macht Verf. mit seinen Darlegungen auch jenen Übergang vom sakralen zum „säkularisierten" Königtum deutlicher, wie er teils durch die theologische Klärung des Sakramentsbegriffs im hohen Mittelalter, teils durch die Scheidung (nicht Trennung oder Verfeindlichung) der geistlichen und weltlichen Gewalt, wie der Investiturstreit sie entwickelte, sich vollzog. Hier sei verwiesen auf die wertvolle Beigabe, die das Buch mit den Reproduktionen der Buchmalereien aus dem 12. und 13. Jahrhundert erhielt, auf denen die Krönungen St. Edmunds, Heinrichs I., Stephans, Edwards II., wie auch die Salbung Edwards des Bekenners dargestellt werden. Verf. gibt dazu (139—146) den Kommentar. Eine Reihe Druckfehler fügen dem sonst mit großer Sorgfalt gesetzten Buch einen geringen Schaden zu (statt Wigorniensis steht: Wignorniesis (XIII), oft werden Akzente und Doppelpunkte ausgelassen wie bei Jaffé oder Löwenfeld (XIII), A. Le Prévost (XIV), Titel von Büchern manchmal unvollständig wiedergegeben wie etwa H. Tillmann, Die päpstlichen Legaten in England (bis zur Beendigung der Legations Gualas, 1218), wo die fehlenden Worte immerhin etwas aussagen. Die Studi Gregoriani sind bereits über die vom Verf. (9) bekannnten 4 auf 5 Bände angewachsen. Der bekannte Verfasser Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands) hieß Albert mit Vornamen, was hier (19, Anm. 47) mit K. abgekürzt wird. Abt Majolus hat (20, Anm. 57) das i bzw. j in seinem Namen verloren. Bei den Analecta Boll. (20, Anm. 60) möchte man gern wissen, welchem Jahr der 22. Band angehört, der benutzt wurde. Aus „*a* mulierum reprobata conversatione" wird 41, Anm. 138: „e mulierum reprobata conversatione". Auf 50 würden wir den Ausdruck „general councils" im 2. Abschnitt gern vermieden sehen, weil er leicht, als ‚terminus technicus' für ökumenische Synode, mißverstanden werden könnte. In 59, Anm. 84 müßte es wohl heißen: *W.* Lühe statt H. L. Lühe und ebendort statt 1889 wohl 1898. Auf 110 spricht Verf. von der Möglichkeit, daß Anselm den Abt Lambert angeregt haben könnte, sich Cluny anzuschließen. Im allgemeinen glaubt man, daß die Gräfin von Flandern hier ihr Machtwort sprach. Zu 164 Anm. 112 könnte man noch H. Meier-Welcker, Die Simonie im frühen Mittelalter, ZKirchGesch 64 (1952/1953 61—93) anführen, wo ein Überblick über den Bedeutungswandel dieses Begriffs gegeben wird. Diese und andere ähnliche Schönheitsfehler sind wirklich nur solche und berühren nicht die wertvolle Substanz des Buches. Das Problem der Verfasserschaft der Yorker Traktate wird zwar nicht als gelöst anzusehen sein, doch verliert der Vorschlag von G. H. Williams viel von seiner Wahrscheinlichkeit. Die These, welche Ivo v. Chartres so viel von seinem Ruhm nimmt, das rettende Wort im Investiturstreit gefunden zu haben, wird wohl kaum sofort ohne jedes Bedenken angenommen werden. Allgemein aber wird man das Kapitel über die Kirchenpolitik Heinrichs I. nach 1107 als bleibenden Beitrag zu unserer Kenntnis vom 12. Jahrhundert in England begrüßen können. Wolter

Goez, W., Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. gr. 8° (VII und 400 S.) Tübingen 1958, Mohr. 43.— DM. — Van den Baar, A., Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (Analecta Gregoriana, 78). gr. 8° (XXI und 153 S.) Rom 1956, Gregoriana. 2.75 Doll. — In dankenswerter, sich weit spannender Untersuchung über den für die Mediävistik so zentralen Begriff der „translatio imperii" hat der junge Frankfurter Gelehrte Goez vor allem jene bisher noch weniger berücksichtigten Gebiete des Problems aufgesucht, deren Erschließung aber für das volle Verständnis des Begriffs von hohem Wert ist. So behandelt er den Translationsgedanken in der Hl. Schrift (4—16), in der römischen Literatur (17—36), die Auffassungen der Völkerwanderungszeit (37 bis 61). Er setzt sich mit der viel behandelten Frage im Zusammenhang mit der Kaiserkrönung Karls d. Gr. auseinander (62—76), untersucht die Historiographie der Zeit der Ottonen, Salier und Staufer und teilt den Befund großzügig mit (77 bis 136). Er befaßt sich dann mit der bereits mehrfach gründlich aufgearbeiteten Problematik der kurialen Translationstheorie, deren Entstehung (137—156), politischen Verwertung (157—187) und kanonistischen Verarbeitung (188—198) er nachgeht und sie dann noch in der spätmittelalterlichen Historiographie aufsucht (199—213). Auch

die spätmittelalterliche Publizistik (214—236) und die Meinung der humanistischen Geschichtsschreibung (237—256) werden herangezogen. In der Geschichtsschreibung der Reformation (257—280), wo eigentlich nur Johannes Carion und Philipp Melanchthon zu Wort kommen, findet sich wenig. Doch wird das Ergebnis bedeutender und anregender bei der Untersuchung des protestantischen Angriffs auf die kuriale Translationstheorie (281—304), wobei die Polemik Luthers wohl kaum so ernsthaft erörtert werden sollte, wie es geschieht. Auch Melanchthons Beitrag erweist sich hier als weniger belangvoll. In ihrer Auswirkung, wenn auch nicht ihrer gedanklichen Tiefe, erscheint die Meinung des Vaters der „Centurien", Flacius Illyricus, von größerer Bedeutung. Aber auch der Gnesiolutheraner führt nach Ansicht des Verf. mit seinen Thesen „keinen Kampf der Wahrheit gegen die Lüge", er setze vielmehr Fabel gegen Fabel (304). Die katholische Verteidigung der kurialen Translationstheorie (305—327) sieht und erläutert der Verf. in Bellarmins Jugendwerk De Translatione imperii Romani a Graecis ad Germanos adversus Matthiam Flaccium Illyricum libri tres (1589). Die Analyse wird sauber und betont freundlich geführt. Auch der Beitrag des Caesar Baronius, dessen „Annales ecclesiastici" die bekannte Antwort auf die „Magdeburger Centurien" wurden, wird vom Verf. erörtert. Er findet sich in einem Exkurs über die päpstliche Theorie der Translatio monographisch gearbeitet und bedeutet nach G.' Meinung eine gelungene Ergänzung zu Bellarmins Traktat. Hundert Jahre später sieht man allerdings, daß trotz dieser Verteidigung die Theorie selbst stillschweigend von der Kirche aufgegeben wurde. Dieses Ende behandelt Verf. zunächst im katholischen (328—348) und dann im protestantischen Bereich (349—365). Mit einer geschichtstheologischen Betrachtung mittels einer kleinen Historie der Exegese des Buches Daniel (mit seinem Bild von den vier Weltreichen) beschließt Verf. (366—377) seinen ertragreichen Untersuchungsgang durch die Geistesgeschichte des Abendlandes. Vier Exkurse werden beigefügt, über den nicht historiographisch bedeutsam gewordenen, sondern theologisch gebrauchten Begriff der „translatio religionis", über das Übersetzungsproblem angesichts der lateinischen Formel „translatio imperii", vor allem natürlich bei den nicht-lateinischen Sprachen, über die Rolle der „translatio imperii" bei der Entwicklung des Gedankens von der Volkssouveränität, schließlich noch über Rankes Verhältnis zur Idee der „translatio". Statt eines Namensindex bringt der Verf. ein Quellenregister, was sich wohl rechtfertigen läßt, weil der Gesamtgang der Untersuchung, ähnlich wie bei A. Borsts großem Werk „Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker" (I/II, 1957/1959), von Quelle zu Quelle geht. Im Rahmen einer Anzeige kann kaum erwartet werden, daß zu der großen Vielfalt von angerührten Einzelfragen (immer natürlich in Beziehung zum Zentralthema der Arbeit) kritisch Stellung genommen werde. Verf. hat die jüngste Spezialliteratur, zu der auch das oben verzeichnete Werk von van den Baar gehört, sorgfältig durchgearbeitet und verwertet. Das Feld, das er durchschritt, ist zu gewaltig, als daß Verf. eine auch nur annähernde quantitative Vollständigkeit der anzuziehenden Quellen hätte anstreben wollen. Er wählte, was durchaus sinnvoll war, die charakteristischen Vertreter mit ihren besten Werken für seine Untersuchungen aus und hat, wie wir bei Bellarmin schon betonten, sicher mit nobler Sachlichkeit, wenn auch natürlich nicht jeweils aus vollster Sachkenntnis heraus, geurteilt. Wenn er etwa der klassischen Studienordnung der Gesellschaft von 1599 die Schuld dafür aufbürdet, daß „in weiten Teilen Europas die Beschäftigung mit der Geschichte fast völlig erstarb" (337), trifft er sicher manche Linien der Entwicklung mit sicherem Urteil, doch sollte man — wie Verf. es ja auch mit Berufung auf L. Maimbourg tut — nicht außer acht lassen, daß der Beitrag der Gesellschaft Jesu zur Geschichte der Historiographie des Abendlandes wie auch vor allem zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft (Beitrag der Bollandisten) trotz allem sich sehr profiliert gibt. Wobei wir allerdings gern gestehen wollen, daß die einseitig betonte Herausstellung der spekulativen und philologischen Fächer sich für die Gesamtentwicklung der Wissenschaft im Orden — weil in sich unorganisch — als zum mindesten im Endeffekt unfruchtbar erwies. Die humanistisch sich gebende Studienordnung von 1599 gehört eben zu jenen Eulen der Minerva, die mit ihrem Flug auf den Abend warten. — Die bereits erwähnte Arbeit von v a n d e n B a a r hat dem Werk von G., wie dieser dankbar erwähnt, große Hilfe geleistet. Es stammt aus der Schule des be-

kannten römischen Mediävisten F. Kempf und wirft neues Licht nicht nur auf die methodische Sicherheit, die dort gepflegt wird, sondern auch auf den ertragreichen Versuch, zum Verständnis wichtiger Begriffe des kirchlich-politischen und kirchlich-wissenschaftlichen Gedankenbereichs des Mittelalters die systematische Literatur der Kanonisten heranzuziehen. Als Ergebnis bringt Verf. die Erkenntnis, daß die Translationslehre den Werdegang der kirchenpolitischen Auffassungen des hohen Mittelalters mehr begleitet als wesentlich bestimmt habe. Die Idee selbst wird nach 1250 ausschließlich zu einem spekulativen Begriff und soll offenbar, wie Verf. anzudeuten scheint, für die Folgezeit von diesem in einer eigenen Untersuchung aufgearbeitet werden. Hier hat G. natürlich manches vorweggenommen, indes meinen wir, daß Verf. auch darüber hinaus uns noch wesentliche Einsichten würde vermitteln können.

Wolter

Peltier, H., Histoire du Carmel. kl. 8° (339 S.) Paris 1958, Éditions du Seuil. — Die Geschichte eines der großen mittelalterlichen Orden zu schreiben und seine Schicksale bis in die unmittelbare Gegenwart hinein darzustellen gehört zu besonders wagemutigen Versuchen, die heute nur selten gemacht werden. Wir besitzen keine moderne Gesamtgeschichte des Karmeliterordens, und wir können darum verstehen, daß im Vorwort der französische Provinzial der Unbeschuhten Karmeliter, Fr. André de la Croix, das Werk dankbar begrüßt. Zwar ist der Verf. selbst kein Karmelit, was überraschen mag, doch steht er dem Orden freundschaftlich nahe. Sein Buch ist aus einer Reihe von Vorträgen hervorgegangen, die er im Karmel von Amiens gehalten hat, und zwar geradezu in der Absicht, über das gesprochene Wort und die daran anknüpfende Diskussion mit den Zuhörern aus dem Orden den Weg zu finden zu einer Geschichtsdarstellung, die dem innersten Geist des Gegenstandes nahekommt, ihn objektiv erfaßt und wesenstreu im historischen Bericht zur Entfaltung kommen läßt. In klarer Beschränkung seines Anliegens hat Verf. keine eigentlichen Forschungsergebnisse vorgelegt, wohl aber die reiche monographische Literatur über Fragen der Geschichte und der Spiritualität des Karmel gewissenhaft befragt und verarbeitet. Jedes Kapitel seines Buches bringt abschließend eine knappe bibliographische Notiz, die sich nicht mit einigen Namen und Buchtiteln begnügt, sondern als ein gutes Spezimen der in Frankreich gepflegten ‚bibliographie raisonnée' gelten kann. Diese dreizehn Kapitel umfassen eine mehr als 700jährige Geschichte. Mit kluger Zurückhaltung wird auch den legendären Ursprüngen des Ordens (die Elias-Tradition) Aufmerksamkeit zugewandt, doch spirituell interpretiert. Das ist wohl geltende Meinung des Ordens. Denn die Anfänge liegen historisch zu offensichtlich im Weltgeschehen der Kreuzzüge eingebettet, als daß weitere Schritte darüber hinaus noch gangbar wären. Jede nun folgende Epoche (der Übergang aus dem Kreuzzugsorden zum Bettelorden des 13. Jahrhunderts in Anlehnung an die Gestalten der beiden Neugründungen [OFM und OP], der mit dem Wechsel des Ordensgewandes auch einen Wandel der geistigen Physiognomie mit sich führt), die schnelle Ausbreitung in Europa um die Wende zum 14. Jahrhundert, bis in die Universitäten hinein. Zwischen dem Ideal der Kartause und dem der klassischen Bettelorden gestaltet sich die Lebensordnung des Karmel. Durch die krisenhaften Zeiten des Spätmittelalters hindurch gehalten, zerbricht der Elan der Gemeinschaft beinahe an der großen Prüfung, die das Zeitalter der Reformation keinem Orden der Kirche erspart. Doch geschieht das Wunder der Erneuerung dank der heroischen Persönlichkeiten Theresias von Ávila und des hl. Johannes vom Kreuz. Es ist bekannt, wie das goldene Zeitalter der französischen Frömmigkeit (17. Jh.) mit unter bestimmendem Einfluß der Spiritualität des Karmel sich entfalten konnte. Immer noch in Frankreich erlebt der Karmel dann die zweite Katastrophe (nach der Reformation), den Zusammenbruch in der Revolution. Eine neue, nicht gradlinig ungestörte Aufwärtsbewegung kennzeichnet das Leben des Ordens im 19. Jahrhundert, der damit teilnimmt, empfangend und gebend, an der staunenswerten Erneuerung der Gesamtkirche. Kennzeichnend für Arbeitsweise des Verf. ist die bedachtsame Art, wie er vor allem die entscheidenden Beiträge des Karmeliterordens zum traditionsverpflichteten und dennoch zugleich gegenwartsnahen Bestreben christlicher Frömmigkeit herausarbeitet, in Kontemplation und Aktion die Verwirklichung des Reiches Gottes ihrem Endziel näherzubringen.

Wolter

Gabriel, A. L., les étudiants étrangers à l'Université de Paris au XV^e siècle (Annales de l'Université de Paris 1959, 3). gr. 8° (24 S.) Paris 1959. — Diese Arbeit ist wichtig, um das Dunkel über die Universitätsgeschichte, diesmal für das 15. Jahrhundert, weiter zu heben. Ist doch Schulart und Zusammensetzung des Lehrkörpers und der Hörer von großem Interesse für eine tiefere, innere Ideengeschichte der Zeit. Man wird daher auch diese Untersuchung sehr begrüßen, besonders da sie sich auf viel handschriftliches Material in Paris bis hin nach Köln stützt. Vor allem sind die noch fast unbearbeiteten Notizen im Liber receptorum und in den Rechnungsbüchern der verschiedenen „Nationen" benutzt worden. Von den vier Nationen der Artistenfakultät war die englisch-deutsche die größte. Denn sie umfaßte das ganze Heilige Reich Deutscher Nation, Ungarn, Böhmen, Polen, die nordischen Länder, Schottland, Irland, England, so daß es im Liber receptorum zum Jahre 1383 mit Recht heißt: Scolares de natione nostra sunt de diversis mundi partibus. Von 1425—1494 war deren Gesamtzahl 1618; von ihnen waren 1532 Baccalaurei, 1047 Licentiati und 914 Magistri incipientes. Davon war die Diöseze Lüttich mit 828, Konstanz mit 148, S. Andreas in Schottland mit 121 vertreten. Von der Artistenfakultät gingen freilich nach diesen Büchern der Nationen nur wenige in die höheren Fakultäten über. So von den 914 Magistri incipientes in diesen Jahren nur 26 in die medizinische Fakultät. Insgesamt traten in die höheren Fakultäten 104, also nur 8 % über, von denen der größere Teil (60 %) zur Theologie weiterschritten. So versteht man, daß auch im 15. Jahrhundert noch die Statuten von Robert Courçon eingehalten werden konnten, die einen individuellen Unterricht vorschrieben: nullus sit scolaris Parisiis qui certum magistrum non habeat. — Die meisten Studenten von anderen Universitäten kamen damals von Köln (65), S. Andreas (42), Löwen (35), Basel (34), Heidelberg (26), Leipzig (18), Rostock (10). Paris selber sandte seine Schüler z. B. auch an die italienischen Universitäten, vor allem nach Bologna. Pariser Magistri waren etwa in Heidelberg die Vertreter der via antiqua, nach 1452 (dem Jahr der Aufhebung des Verbotes) auch der via moderna. An den neugegründeten Universitäten von Basel und Ingolstadt finden sich bald in Paris ausgebildete Lehrer, an ersterer etwa Johannes de Lapide, an letzterer der Realist Nikolaus Tinctoris. Einer der berühmtesten Mitglieder der Nation, Heinrich von Langenstein, der Erneuerer der Wiener Universität, hat über das gemeinsame Leben in den Bursen das schöne Wort geschrieben: Coniungat affectus, quos coniungit intellectus. Auch das ist zum ideengeschichtlichen Verständnis wichtig. Denn die an der Universität gefundene persönliche Verbindung hat die Ideengemeinschaft gefördert.

Weisweiler

S. Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Meditationes seu Notae in evangelicas lectiones. Editionem criticam curavit *Fr. Streicher S. J.*, P. II: Meditationes de dominicis (Societatis Jesu selecti scriptores, 3). 4° (427 S.) Monachii 1956. Officium Salesianum. — Durch den Tod des ersten Rezensenten kann dieses Buch leider erst heute angezeigt werden. Es handelt sich um eine textkritische Ausgabe des zweiten Teiles der Predigten des hl. Petrus Canisius. Der erste Teil, während des letzten Weltkrieges bei Herder gedruckt, ist in Freiburg bei dem damaligen Luftangriff fast völlig verbrannt. Er ist jetzt in einem ausgezeichneten Manuldruck käuflich: Provinzialat, München, Kaulbachstraße 31 a. Die Predigten sind uns nun nicht nur in einer vorzüglichen textkritischen Ausgabe geschenkt, welche die beiden noch zu Lebzeiten des hl. Canisius erschienenen Editionen von 1591—1593 und 1595 berücksichtigt. Es sind auch zum erstenmal die Verbesserungen gedruckt, die Canisius für die vorbereitete 3. Auflage niedergeschrieben hat. An ihnen hat er bis zum Tod gearbeitet, der dann die Ausgabe verhinderte. Sie finden sich noch handschriftlich von seiner Hand im Archiv des Ordens. Für uns sind sie ein sprechendes Zeugnis, wie sehr dem Kirchenlehrer an diesen Predigten lag. Sie zeigen uns auch inhaltlich, in welchem Sinn er gepredigt und das Werk der katholischen Erneuerung vollzogen hat. Man findet so in diesen Predigten noch mehr als in seinen theologischen Werken eine Forschungsgrundlage für den Geist des Heiligen. Inhaltlich bringt der vorliegende 2. Band die Predigten nach Pfingsten, einige Ansprachen zur Kirchweihe, vor allem aber die zeitgeschichtlich und gegenreformatorisch wichtigen Predigten über die öffentlichen Prozessionen und die Ablässe. Eine wie große Rolle in diesen Predigten die Hl. Schrift spielt, geht nun allein aus dem sorgfältigen Verzeichnis

der Bibelstellen hervor, das St. auf S. 397—418 in Petitdruck und in drei Spalten je Seite bringt. Der Herausgeber der Katechismen des Canisius hat daher hier seinem Ordensbruder ein neues bleibendes Denkmal gesetzt und zugleich der Forschung der Reformationszeit eine gute Handhabe geboten. Weisweiler

Guitton, Georges, Le Père de la Chaize, Confesseur de Louis XIV. 2 Bde. kl. 8° (XII u. 278 S.; 287 S.) Paris 1959, Beauchesne. Frs 3000.—. — Der Biograph Claudes de la Colombière, des P. Adolph Petit, des hl. Johannes Franziskus Regis, des sel. Peter Faber und mancher anderer wagt mit dem vorliegenden Buch über einen der bekanntesten Vertreter jener Seelsorger, die als Hofbeichtväter keinen sonderlich guten Ruf in der Geschichte genießen, ein Unternehmen, das sich als besonders schwierig erweist. Mehr als dreißig Jahre lang (von 1675 bis 1709) war Père de la Chaize — der bekannte Friedhof in Paris trägt seinen Namen, weil Grund und Boden ein Geschenk des dankbaren Beichtkindes an die Gesellschaft Jesu war, die dort ein Landhaus errichtete, in dem der geplagte Beichtvater Erholung finden sollte von den Strapazen seines nicht gerade leichten Amtes — Berater und Seelenführer eines Mannes, der die Geschicke Europas ein Menschenalter lang weitgehend bestimmte. Seine Geschichte zu schreiben erscheint deshalb so schwierig, weil die Diskretion dieses klugen französischen Jesuiten keinen Einblick erlaubt in eben jene Schichten, in denen das Eigentümliche seiner Lebensarbeit sich vollzog. Indes bleibt bei der Tatsache, daß die religionspolitischen Fragen, zu denen P. de la Chaize Stellung nehmen mußte, fast alle staatspolitischen Entscheidungen der Zeit berührten, wenn nicht bestimmten, eine kaum zu bewältigende Fülle des Stoffs dem Biographen zu Händen. Doch verbergen diese dramatischen Vorgänge mehr als daß sie uns den Anteil enthüllen, den der Königsbeichtvater an ihnen haben mußte. Aber auch so erlaubt die ausgezeichnete Darstellung des Verfassers, gestützt auf eine gute und kritische Beherrschung der zeitgenössischen Literatur sowohl wie auf eine ausgedehnte Befragung der französischen und römischen Archive, einen Blick in die Welt geschichtsmächtiger Entwicklungen, der nicht am äußeren Geschehen haftenbleiben muß, sondern eindringen kann in seelische Bereiche, ohne jemals jene Grenze zu verletzen, die das Sakrament der Beichte zieht. Da praktisch alle Probleme jenes genannten Zeitraums im Frankreich der Jansenistenkämpfe, des Gallikanismus reinster Ausformung, königlicher Beherrschung der Kirche, zumal durch die energische Personalpolitik der Krone, zur Sprache kommen, das welthistorisch so bedeutende Ereignis der Rücknahme des Edikts von Nantes (1598/1685) genau die Mitte der Amtszeit des Père de la Chaize bewegt, die fernöstlichen Missionen mit ihrer Problematik rund um den Ritenstreit und die Anfänge des heute berüchtigten Kolonialismus die Aufmerksamkeit des Beichtvaters in Anspruch nehmen, wird das Buch des Verfassers zu einem Kompendium der Staats-, Kirchen- und Kulturgeschichte der Epoche des Sonnenkönigs. Und doch verliert es darüber nicht sein eigentliches Anliegen aus der Sicht: mit sicheren Zügen zeichnet es das Bild dessen, der mit kluger Hand so oft ausweglos scheinende Situationen klärte, der im Glanz von Versailles seine Bescheidenheit zu bewahren verstand, dem selbst seine Mitbrüder das Zeugnis ausstellten, er habe mit Gradheit und Freimütigkeit sein Amt wahrgenommen. Ob ihn nicht gerade deshalb Ludwig XIV. so schätzte, der wohl wußte, wie schwer es war, vor dem absoluten Monarchen, diese Haltung charakterlicher Stärke zu bewahren. Das Urteil der Geschichte über P. de la Chaize wird, wie bei der Grauen Eminenz Richelieus, Josephe du Tremblay O. F. Min. Cap., sich immer richten nach dem Gesamturteil, das über die Epoche selbst gesprochen wird. Doch, glauben wir, hat der Verfassser das Bild des Menschen und Ordensmannes eindeutig und glaubwürdig gezeichnet, das Bild eines großangelegten Menschen und eines in seiner ehrlichen Schlichtheit imponierenden Ordensmannes.
Wolter

Veit, L. A. (†), und Lenhart, L., Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock (332 S.) Freiburg 1956, Herder. 19.80 DM. — Nach Vollendung seiner Neubearbeitung der Hergenrötherschen Kirchengeschichte von 1648 bis heute machte sich der Freiburger Kirchenhistoriker daran, die Volksfrömmigkeit der Barockzeit, vor allem in den Ländern deutscher Zunge, darzustellen. Nach seinem Tod übernahm L. Lenhart die Vollendung des Werkes, das er vielfach, vor allem

wohl durch Zeugnisse aus dem Mainzer Raum, ergänzte. Das Buch kann durchaus neben der Darstellung G. Schnürers, „Katholische Kirche in der Barockzeit", die das Leben der ganzen Kirche, und zwar mehr die großen in die Augen fallenden Vorgänge, darstellt, bestehen. Veit-Lenhart zeigen in der Einleitung, wie die Glaubensneuerer den überlieferten Gottesdienst in Äußerlichkeiten noch lange beibehalten, aus Rücksicht auf das Volk. Sie stellen dann die Grundhaltung der barocken Frömmigkeit, seine Ausdrucksformen und -mittel fest, weisen auf die zeitgenössische Kritik am Frommen des Barock hin und bestimmen abschließend die Größe und die Grenzen der Barockfrömmigkeit. — Der Bericht über die Lage der katholischen Frömmigkeit in dem ersten Reformationsjahrzehnt bietet ein sehr düsteres Bild. Doch wird vielleicht zu wenig beachtet, daß wir es mit einer Zeit der Verwirrung, nicht einem schon klar vollzogenen Abfall zu tun haben. Der Hauptinhalt des Buches ist der Versuch, die unendliche Fülle dessen, was die kirchliche Volkskunde gesammelt hat und noch sammelt, einigermaßen übersichtlich zusammenzustellen. Doch sprengt die Menge des Stoffes den Rahmen; vieles wird noch sozusagen Monat für Monat in Einzelstudien ans Licht gebracht. So darf man sich nicht wundern, daß auch ganze Gegenden und ganze Bereiche zum Teil oder fast völlig ausfallen, z. B. die volksdramatischen Gestaltungen. Die großen Städte sind genauer untersucht als das Leben auf dem Land z. B. im Umkreis der kleinen, zweit- und drittrangigen Jesuitenkollegien und Seelsorgestationen. Die wesentlichen neuen Andachten und Kultformen werden apologetisch gerechtfertigt. Die Seitenblüten der Volksfrömmigkeit mit ihren Absonderlichkeiten drängen sich vielleicht zu sehr in den Vordergrund. Ob der Wandel vom Wir zum Ich im Kirchenlied ein Zeichen für das Absinken der sprachlichen Höhe und für den Verlust an Gefühl für die Gemeinschaft der Erlösten ist, dürfte doch nicht so sicher sein. Daß eine Zeit, die so sehr auf die Versinnlichung des Religiösen drängt, dann auch leicht die magischen und abergläubischen Neigungen des Menschen weckt, ist begreiflich. Die Schrecken der Glaubensspaltung hatten überdies ein solches Erlebnis des Bösen mit sich gebracht, daß uns Hexentum und auch harmlosere Formen des Kampfes wider den Teufel und seine Macht begreiflich werden. Die Kritik an der Barockfrömmigkeit bringt eigentlich weniger zeitgenössische Zeugen als solche aus der neu aufkommenden Aufklärung. Diese berührten selbstverständlich Mißstände, aber eigentlich taten sie es aus Grundsätzen, die zwar im großen und ganzen richtig sind, aber doch mehr abgeleiteter und zusätzlicher Art sind. Genau wie das Zeitgefühl des Barock Zeitverhaftetes schuf, was von den Zeitgenossen als *die* Form der Frömmigkeit betrachtet wurde, geschah es in der Aufklärung, deren letzte Antriebe zudem viel mehr Natürliches und rein Menschliches (der nüchternen Vernunft Entsprechendes) enthielten, als es im Barock der Fall war, für den die menschliche Verbindung mit der übernatürlichen Welt selbstverständlich war. Es ist des Nachdenkens wert, daß gerade die Aufklärer gewisse liturgische Forderungen zum erstenmal erhoben, die heute wieder vertreten werden. Das Buch vermittelt die Erkenntnis, wie sehr auch die Frömmigkeit dem Wandel der Zeit und damit auch den zum Absterben letztlich verurteilten menschlichen Bemühungen ausgeliefert ist. Becher

3. Theologie der Heiligen Schrift

von Rad, G., Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei, 8). 8° (312 S.) München 1958, Kaiser. 12.— DM. — Dieser Neudruck von Arbeiten des Autors aus den letzten drei Jahrzehnten ist eine erwünschte Beigabe zu seiner Theologie des Alten Testaments, wo er häufig auf manche von ihnen verweist. Sie zeigen, wie weit ausgreifend und sorgfältig er seine Theologie vorbereitet hat, denn schon in den ältesten Arbeiten steht das theologische Interesse im Vordergrund. Fast die Hälfte der Arbeiten behandelt Fragen aus dem Bereich des Hexateuch: zunächst die Abhandlung, mit der R. vielleicht am meisten Geschichte gemacht hat, „Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch" (9—86), dann „Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch" (87—100), „Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes" (101—108), „Zelt und Lade" (109—129), „Die An-

rechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit" (130—135), „Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens" (136—147) und „Josephsgeschichte und ältere Chokma" (272—280). Einige Arbeiten beziehen sich auf die Geschichtswerke: „Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel" (148—188), „Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern" (189—204), „Das judäische Königsritual" (205—213) und „Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik" (248—261). Wenn aus dem Bereich der Psalmen, der Propheten und der Weisheit nur je eine Arbeit zu nennen ist, so ist doch zu beachten, daß in den oben eingeordneten Arbeiten oft die Beweisgänge von diesen Bereichen her geführt werden: „‚Gerechtigkeit' und ‚Leben' in der Kultsprache der Psalmen" (225—247), „Die Stadt auf dem Berge" (214—224) und „Hiob 38 und die altägyptische Weisheit" (262—271). Die letzte Arbeit greift über das Alte Testament hinaus: „Die Vorgeschichte der Gattung von 1 Kor. 13, 4—7" (281—296). Dem Buch sind verschiedene Register beigegeben (Bibelstellen, Namen und Sachen, hebräische Wörter). — Es ist darüber geklagt worden, daß R. ein so schwieriges Deutsch schreibe (Driver); bei allem Verständnis für die Schwierigkeiten, die die deutsche Sprache anderssprachigen Gelehrten stets bereiten muß, wollen wir doch gestehen, daß wir immer wieder unsere Freude haben an der behutsam-sorgfältigen Gedankenführung und der gepflegten Diktion des Autors. Seine sprachliche Meisterschaft zeigt sich auch darin, daß man bei ihm immer das Recht hat, zwischen den Zeilen zu lesen, wo seine vornehme Einstellung anderen Forschern gegenüber ihn davor zurückhielt, manche Dinge zu offen ins Wort zu fassen. So wird man in dem Aufsatz über die Geschichtstheologie in den Königsbüchern weithin nicht nur eine Ergänzung zu den Thesen M. Noths sehen dürfen, sondern eine Auseinandersetzung und Korrektur. — In fast allen Arbeiten zeigt sich R. als der große Meister in der Handhabung der Gattungsforschung; eine besondere Freude bereitet es, daß gerade die jüngsten Untersuchungen des Buchs viel mehr als die älteren auch mit nichtbiblischem altorientalischem Vergleichsmaterial arbeiten. Es ist nur zu selbstverständlich, daß die Pioniere der theologischen Erforschung des A. T. eine gewisse Schonzeit brauchten, in der sie sich mit den neuen Fragestellungen zunächst einmal innerhalb der biblischen Texte zurechtfinden mußten; nun hat R. offensichtlich jene Souveränität gewonnen, die ihm erlaubt, den Blick auch über die Grenzen der biblischen Literatur schweifen zu lassen. Das nichtbiblische Material hat ja manche der älteren Thesen R.s glänzend bestätigt und ergänzt; so etwa können wir heute im Hintergrund des kultischen Schemas der Bundeserneuerung (Geschichte und Paränese — Gesetzesvortrag — Bundesverpflichtung — Segen und Fluch), das R. entdeckt hat, das Formular von Vasallenverträgen aus dem 2. Jahrtausend erkennen; die Dokumente und Untersuchungen, die uns das ermöglichen, waren damals, als R. seine Entdeckung machte, schon bekannt; um so größer ist seine Leistung, wenn er, ohne dieses Material zu benutzen, zu Ergebnissen kam, die sich von dorther dann als richtig erweisen sollten.

Lohfink

Bouwman, G., SVD, Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese (Analecta Biblica, 9). gr. 8^0 (XX und 154 S., 2 Tafeln) Rom 1958, Pont. Istituto Biblico. 2700 L.; 4.50 Doll. — „Die vorliegende Arbeit bewegt sich auf dem zweifachen Gebiet der Philologie und der Geschichte der Exegese. Diese Verbindung hat sich im Laufe der Arbeit als unumgänglich erwiesen. Denn einmal verfügt Julian über ein so persönlich geprägtes Idiom, daß er ohne eingehendes Studium seiner Sprache kaum zu verstehen ist, und andererseits ist er für einen Philologen, der in der Exegese nicht bewandert ist, schwer zu erfassen" (Vorwort). So sind außer der Einleitung (1—23), die hauptsächlich einen Katalog der polemischen und exegetischen Werke dieses „hartnäckigen Gegners Augustins und eigentlichen Systematikers des Pelagianismus" (1) bringt, nur die letzten drei Kapitel über Bibeltext, Hermeneutik und Exegese Julians bibelwissenschaftlich von Interesse. Julian legt seiner Erklärung die noch recht junge Vulgata zugrunde („editio quae secundum Hebraeum appellatur"), und seine Lesarten sind für die Bestimmung des ursprünglichen Vulgatatextes von einigem Interesse. Das wichtigste und umfangreichste Kapitel der Studie handelt von der Hermeneutik Julians (80—123), anhand ihrer Grundbegriffe. Ein für seine Zeit nicht selbstverständliches gutes Deuteprinzip ist, daß der Text „secundum consequentiam"

ausgelegt werden müsse, d. h. entsprechend dem näheren und weiteren Sach- und Textzusammenhang. Dadurch wird die messianische Prophetie zum Problem, weil sie gerade aus dem zeitgeschichtlich ausgerichteten Kontext herausspringt. Sie wird als „excessus" bestimmt. Nach B. meint Julian damit „an erster Stelle einen literarischen Exkurs, aber im Hintergrund steht der Gedanke, daß auch der Prophet selber sich für einen Moment über den historischen Kontext erhebt" (90). — Diese primär literarische Bedeutung von „excessus" wird gegen Vaccari festgehalten, weil als Synonym öfters „excursus" erscheint. Besonders gründlich ist die dann folgende Untersuchung der bei der Auslegung von Os 1, 10f. gebotenen Definition des Grundbegriffs der Antiochener Exegetenschule: „Theoria est autem (ut eruditis placet) in brevibus plerumque aut formis aut causis, earum rerum quae potiores sunt, considerata perceptio" (90). Sie wird Wort für Wort erörtert. Das Ergebnis drückt sich am besten in B.s Übersetzung aus: „Theoria ist die Erfassung einer höheren Wirklichkeit durch die Betrachtung meist unbedeutender Bilder oder Ereignisse" (108 137). Die Ausführungen über „allegoria" schließlich sind weniger wichtig. Im ganzen zeigt sich, daß Julian oft eine Mittelstellung zwischen der Antiochener und Alexandriner Schule einnimmt. Nach dieser Diskussion über die hermeneutischen Grundbegriffe bleiben für das letzte Kapitel „Exegese" (124—135) nur noch einige technische Einzelheiten. Julian kennt keine Textkritik; seine Ausführungen über das Hebräische stammen ausschließlich von Hieronymus, öfters via Theodor von Mopsuestia; ebenso ist alles, was er an biblischen Realien anführt, bei Hieronymus zu finden. Doch bei der Ausdeutung des biblischen Textes bietet Julian auch manchen schönen persönlichen Gedanken. Haspecker

Smend, R., Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth (Beiträge z. Geschichte d. bibl. Exegese, 3). gr. 8° (VII und 80 S.) Tübingen 1959, Mohr. 8.80 DM. — Erst während der Ausarbeitung des von der theologischen Fakultät Basel als Preisaufgabe gestellten Themas wurde dem Verf. bekannt, daß das Material bereits neuestens von E. Oßwald, Jena, gründlich aufgearbeitet war (vgl. Referat in ThLitZ 82 [1957] 391 f.). Er verzichtete daraufhin auf ein eigentliches stoffgefülltes historisches Referat und zeichnete statt dessen eine knappe systematische Skizze der in der Mosesforschung dieses Zeitraumes angewandten Methoden und ihrer typischen Ergebnisse. Das ist für den Historiker wenig befriedigend; er findet wenig konkretes Material angeführt, gewinnt kein geschlossenes Bild der Auffassung bestimmter Autoren über Moses, erfährt kaum etwas über die geistigen Zusammenhänge und Entwicklungslinien in diesem Forschungsabschnitt. Aber für den Exegeten ist so ein recht anregendes und aufschlußreiches Buch entstanden, das ihn zu einer grundsätzlichen Besinnung führen kann über die Möglichkeiten und Wege zu einer kritisch vertretbaren Mosesdarstellung. Im ganzen haben die Forscher vier Hauptwege beschritten, um die Gestalt des Moses legitim zu erreichen. Der erste und nächstliegende ist die literar- und traditionskritische Analyse und Auswertung der biblischen Quellen über Moses. Sie führte vorwiegend zu negativen Ergebnissen (S. berücksichtigt vielleicht etwas zu einseitig Autoren, die wenig Zutrauen in die Zuverlässigkeit alter Überlieferungen haben). Man griff daher meist ergänzend zu indirekten Methoden. Die beste ist gewiß die des Rückschlusses aus der nachmosaischen Zeit, für deren feste Gegebenheiten (Religion, Gesetz, Volk usw.) man eine ratio sufficiens forderte in einer überragenden Stifterpersönlichkeit. Problematischer ist der Weg der Analogie, bei dem man Moses einer bestimmten Kategorie zuordnete (Gesetzgeber, Religionsstifter usw.) und dann die diesem Typ allgemein zugeschriebenen Merkmale entweder bei der Darstellung des Moses heranzog oder wenigstens als Kriterium für den Geschichtswert der biblischen Überlieferungen benützte. Als vierter Weg wird die verstehende Gesamtschau genannt, die besonders für Bubers Darstellung charakteristisch ist. Sie ist in etwa ein notwendiges Gegengewicht gegen die auf die Einzelüberlieferung schauende und diese sezierende Quellenanalyse, ist aber stark von Intuition getragen und erhält daher leicht noch mehr schwer kontrollierbare subjektive Akzente als die anderen Methoden. Der Verf. enthält sich durchweg der eigenen Stellungnahme; nur ganz selten scheint ein eigenes Urteil durch. Im ganzen zeigt sich wohl, daß trotz so langer und intensiver geistiger Bemühung in keiner Weise ein consensus exegetarum weder in der Methode noch in den Ergebnissen erreicht ist. Haspecker

Renckens, H., Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen. 1—3. 8° (268 S.) Mainz 1959, Grünewald. 13.80 DM. — In 27 kleinen abgerundeten Kapiteln behandelt der Verf., Professor der atl Exegese am Jesuitenkolleg in Maastricht, alle wichtigen Probleme der ersten drei Genesiskapitel. Das Interesse ist dabei ganz auf die theologisch erheblichen Punkte konzentriert. Vom altorientalischen Milieu, von Religionsgeschichte usw. wird nur das Nötigste geboten; ebensowenig darf man eine fortlaufende Texterklärung erwarten. Das Buch ist für weitere Kreise geschrieben, hat aber auch dem systematischen Theologen sehr viel zu sagen. Denn hier wird wohl zum erstenmal in einer Gesamtbehandlung dieser drei Kapitel mit allem traditionellen Ballast beherzt und konsequent aufgeräumt und die mit den wesentlichen Prinzipien der katholischen Schriftlehre gegebenen Interpretationsmöglichkeiten voll ausgenützt. Der Ruf nach einer derartigen Auslegung ist oft genug ergangen und in der lebendigen fachexegetischen Behandlung dieser Texte gewiß auch schon länger weithin erfüllt worden. Aber hier wird sie nun endlich allen Interessenten zugänglich gemacht und zugleich — das ist für viele Leser vielleicht das Wichtigste — grundsätzlich und systematisch begründet. Denn in den ersten drei Abschnitten seines Buches entwickelt R. zunächst die hermeneutischen Grundlagen seiner Interpretation. Darum sind diese vielleicht die wichtigsten des Buches. Leider sind sie, wenigstens in der deutschen Wiedergabe, manchmal etwas hart formuliert, aber sie treffen sachlich durchaus das Richtige, abgesehen vielleicht von einigen diskutablen Kleinigkeiten. Ausgehend vom bekannten Prinzip, daß die Bibel zugleich göttliches und menschliches, d. h. israelitisches Buch ist, steuert R. sofort die Frage nach dem Gehalt an historischer Wahrheit in den „Geschichtsbüchern" des AT an und betont hier sehr nachdrücklich, daß Gott die Lücken der natürlichen Tradition über die Vergangenheit normalerweise nicht auffülle. Das wirft sofort die Frage auf, aus welchem Wissen Israels Darstellung der Urzeit der Welt und des Menschen schöpfe. Gott hat sich den ersten Menschen geoffenbart, ja, und diese haben ihr Wissen ihren Nachkommen weitergegeben. Aber bei unserer heutigen Kenntnis des vorgeschichtlichen Menschheitsweges ist nicht daran zu denken, daß dieses Wissen in irgendeinem verwertbaren Zustand bis zu Israel weitertradiert sei. Aber Israel selbst hat seit Abraham eine neue eigene Gottesoffenbarung empfangen, aus der allein seine Religion lebt, und in ihr wurzelt auch Israels Konzeption der Urgeschichte. Denn im Lichte dieser Offenbarung bzw. seiner Religion schaut Israel zurück in die Vergangenheit (vgl. Untertitel!) und baut einerseits aus überliefertem Material seines Kulturkreises, anderseits aus den Erkenntnissen einer übernatürlich erleuchteten Reflexion über seine eigene Geschichte mit Jahwe und speziell über die großen bedrängenden Lebensprobleme diese Darstellung der Urzeit zusammen als zutreffende Erklärung der Gegebenheiten seiner jetzigen Welt. Eine Realerklärung, versteht sich; aber eine solche Reflexion kann die Realitäten, auf die sie als Erklärung geführt wird, notwendig immer nur in ihrem inneren Wesen, in der Substanz der Dinge packen; nie aber kann sie zu zwingenden Aufschlüssen über die konkrete Verumständung, über das Wie und Wo der Dinge und Vorgänge kommen. Wie sich diese Konzeption nun bei der konsequenten Anwendung auf den biblischen Text auswirkt, ist der eigentliche Inhalt und das Anliegen des Buches und soll hier nicht skizziert werden. Aber es ist klar, daß es entscheidend nicht um Nuancen von Einzelinterpretationen geht, sondern um die Gesamtlinie der Deutung. Hinsichtlich der Einzelinterpretation kann man oft genug abweichender Meinung sein, auch in Punkten von beachtlichem Gewicht, aber dem Grundtenor der Auslegung kann man nur nachdrücklich zustimmen. Haspecker

Täubler, E., Biblische Studien. Die Epoche der Richter. Hrsg. von *H. J. Zobel.* gr. 8° (XV und 320 S.) Tübingen 1958, Mohr. 33.— DM; geb. 37.— DM. — Unsere Kenntnis der Frühgeschichte der Stämme Israels in Kanaan ruht weithin noch auf so unsicheren und lückenhaften Fundamenten, daß jeder scharf und kritisch sich an den alten Berichten orientierende Versuch eines Neuverständnisses willkommen ist und auch dann ernst erwogen werden muß, wenn er angeblich sicheren, d. h. zur Zeit gängigen Auffassungen nicht immer entspricht. Dieser Art sind die Studien T.s; und man darf dem Herausgeber dankbar sein, daß er das Manuskript nach dem Tode des Verf. (1953) druckfertig machte. T. ist von Haus aus Historiker und arbeitete

zunächst vornehmlich über die klassische Antike und die nachchristliche jüdische Geschichte. Erst in den letzten Jahrzehnten konzentrierte sich sein Blick auf die vorchristliche Geschichte seines Volkes, zu der er außer dem vorliegenden Band noch mehrere unveröffentlichte Manuskripte hinterließ. Dieser kritische Blick des Geschichtsforschers für das historisch Mögliche oder Wahrscheinliche tritt bei seinen Analysen und Urteilen deutlich heraus. Er wird unterstützt durch eine genaue Kenntnis des Geländes, auf dem sich die kleinen und großen Dramen der Richterzeit abspielten. Gerade seine von konkreten geographischen Gegebenheiten ausgehenden Deutungen sind besonders instruktiv. Ein drittes Element, das seine Analysen und Deutungen prägt, ist das zähe Bemühen um ein sinnvolles Verstehen des vorliegenden hebräischen Textes des AT, ohne freilich Korrekturen grundsätzlich abzulehnen. „Zu viel Kombination, zu wenig Interpretation" (100) charakterisiert er die meisten Forschungen über diese Epoche, gewiß nicht zu Unrecht. Literarkritisch unterscheidet er im Ri-buche Novellen, Legenden und deuteronomistisch lehrhafte Partien. Die Novelle (und dazu die Anekdote) ist das urwüchsigste, der Wirklichkeit nahestehende Dokument, das ihren Eindruck, so wie er sich beim Geschehen selbst festsetzte, wiedergibt, freilich personal zugespitzt und dramatisiert (4 f.). Dagegen ist die Legende, mit der die Novelle jetzt vielfach umkleidet und durchsetzt ist, schon Produkt einer späteren Epoche „der beginnenden Theokratisierung der großen geschichtlichen Erinnerungen" (3) und prägt die Wirklichkeit entsprechend um. T. gruppiert seine Studien nach den Stämmen und ihren Helden; der Hauptanteil ist den kleinen galiläischen und ostjordanischen Stämmen gewidmet, Juda und Simeon fallen praktisch fort. Dabei werden auch die alten Zeugnisse außerhalb des Ri-buches (Gen 49 und Dt 33) gründlich ausgewertet. Das Hauptgewicht und der Hauptwert des Buches liegt ganz eindeutig auf der geistvollen und doch vorsichtigen Analyse des Einzeltextes und Einzelereignisses. Immerhin kommt auch T. dabei nicht ohne großräumigere Kombinationen aus. So hebt sich wenigstens in kurzen Nebenbemerkungen ein bestimmtes Gesamtbild von Einwanderung und Werden der Stämme und des Volkes heraus. Alle Einwanderung geschah von Nordosten, wobei sich die Wege meist südwestlich Damaskus trennten ins Ost- und Westjordanland. Sie geschah etwa seit der frühen Amarnazeit (18 f.) in verschiedenen Schüben, etwa in folgender Reihenfolge. Zuerst die Gruppe der Südstämme: Ruben (Ost) und Simeon, Levi, Juda (West). Dann Gad (Ost) und Asser, Machir (West). Danach Isaschar und Sebulon, und schließlich der jüngste im Nordraum: Naphthali (121 f.). Benjamin, Ephraim (und später auch die Israelgruppe) kamen über den mittleren Jordan nach Mittelpalästina; Teile davon kolonisierten nordwärts und verselbständigten sich dort als Manasse, vor dessen Expansion Machir nach Gilead auswanderte. Von Sethos I bis Menephta wurden in Kriegszügen Angehörige verschiedener Stämme (wie auch Kanaanäer) nach Ägypten deportiert (unter ihnen vielleicht die ganze Israelgruppe — so wird die Menephtastele gedeutet; 16 f.). „Mit dem Ausbruch in der anarchischen Zeit nach dem Tod des Menephta, mit dem Sinai und dem mitgebrachten, in der Nähe der alten Sitze bei Sichem zentralisierten Lade-Kult hängt es zusammen, daß Israel der Name des Volkes wurde" (17). „Wird man ihm ... auch nicht überall folgen können, so liegt der Reiz seiner Arbeit doch eben darin, daß sie oft behandelte Fragen in neue Beleuchtung rückt und dadurch zu ihrer Klärung wesentlich beiträgt", sagt der Herausgeber in seinem Vorwort (VI).

Haspecker

Gutbrod, K., Das Buch vom Reich. Das zweite Buch Samuel (Botschaft des AT 11, II). 8° (290 S.) Stuttgart 1958, Calwer-Verlag. 12.80 DM. — G. hat in der gleichen Reihe, die in ihren Kommentierungen immer die unmittelbare Verkündigung im Blick hat, bereits die Bücher Josue-Richter (vgl. Schol 28 [1953] 297) und das erste Buch Samuel („Das Buch vom König", vgl. Schol 32 [1957] 210 f.) erklärt. Der vorliegende Band ist nach denselben Grundsätzen gearbeitet, und es gilt von ihm weithin, was zu 1 Sam gesagt wurde. Von Literarkritik und Geschichte klingt nur eben soviel an, als zur Verdeutlichung der religiösen Botschaft unbedingt erforderlich ist. Wenn davon unter gleichzeitiger Straffung des ganzen Auslegungsstils etwas mehr geboten wäre, hätte das Buch nach zwei Seiten gewonnen, ohne umfangreicher zu werden. Das Gesamtverständnis von 2 Sam wird im Titel des Buches auf eine knappe Formel gebracht: das Reich. Wohl stehe die Gestalt Davids

und sein Königtum ganz im Vordergrund des Buches. Doch sei er selbst nicht Ziel der Aussage; denn er sei nur Empfangender und Werkzeug. Die eigentliche Mitte des Buches sei Gott als der eigentliche König Israels und sein Reich. „Um seiner ewigen Pläne mit Israel und der ganzen Menschheit willen hat Gott Davids Haus dazu erwählt und bestimmt, ein beständiges Haus vor ihm zu sein" (9). Damit ist schon deutlich, daß mit „Reich" nicht bloß das Großreich Davids gemeint ist, sondern ebenso „das wahre Reich, das Gottes Sohn als der wahre Gesalbte ... heraufführt" (10). Diese Konzentration auf das Stichwort „Reich", womit G. die Thematik von 2 Sam gegenüber 1 Sam („König") abheben will, wirkt recht überspitzt. Glücklicherweise macht sie sich dann in der Auslegung selbst weniger bemerkbar. Hier wird durchaus die Person Davids und seine Transparenz zu Christus hin ausgiebig betrachtet. Tatsächlich geht es ja in vielen Teilen des Buches nicht so sehr um das Reich und seine Gestalt bzw. seinen Bestand, sondern ganz scharf um den König als eine Personalfrage, etwa bei der Absalongeschichte, die auch bei anderem Ausgang möglicherweise das „Reich" ganz unangetastet gelassen hätte. Die Vorausschau auf Christus und sein Reich ist in 2 Sam gewiß zentral berechtigt und notwendig. Doch macht sich, wie mir scheint, jetzt bei G. die Neigung bemerkbar, Beziehungen zu Christus in so vielen Einzelheiten aufzufinden (vielleicht von W. Vischer beeinflußt, auf den recht oft verwiesen wird), daß es gekünstelt wirkt und jedenfalls aus dem Bereich sachgemäßer Textdeutung hinübergeht in das Gebiet freier und unverbindlicher Meditation. So etwa, wenn zu 5, 1—12 solche Gedanken entwickelt werden: Das Davidreich ist in seiner Vielschichtigkeit ein kunstreicher und komplizierter Bau. Noch schwieriger und kunstreicher ist der Bau des Reiches Christi. „Ihm obliegt es, aus Juden und Heiden Eines zu machen" (71 f.). Oder zu 23, 8—39: „Der Glanz der Krieger Davids läßt den König ... in seiner ganzen Herrlichkeit erstrahlen ... Ganz anders der ‚Sohn Davids', der sich mit 12 ‚Jüngern' umgeben hat. Sie waren keine Helden ..." (279). Solche Ausbeutung der Einzelheiten führt dann auch dazu, die Unterschiede zwischen Christi und Davids Person und Reich so stark zu sehen, daß G. zur These kommt: „Das Wollen und Werk des Sohnes Davids, der Jesus heißt, steht in vollem, unübersehbaren Gegensatz zu dem des Ahnherrn ... Mit seiner Art, das Reich, die Herrschaft Gottes zu gestalten, stellt Jesus — darin ganz der Richter Davids — dessen Reich und Werk in Frage" (10 f.). Schwerlich im Sinne von 2 Sam 7!

Haspecker

Mayer, R.-Reuß, J., Die Qumranfunde und die Bibel. 8° (168 S.) Regensburg 1959, Pustet. 10.— DM. — Dieses Gemeinschaftswerk der beiden Exegeten der Philos.-Theolog. Hochschule in Regensburg „möchte die zahlreichen Publikationen, die das Thema inzwischen unter den verschiedensten Aspekten behandelt haben, insofern ergänzen, als es die Theologie der Qumrantexte besonders im Hinblick auf ihr Verhältnis zu den Lehren der Heiligen Schriften näher untersucht" (Vorwort). Wie so manche anderen Veröffentlichungen dieser Art ist das Büchlein aus Vorträgen erwachsen und will der Information eines breiteren Publikums dienen. Es referiert deshalb einführend kurz über die Funde von Qumran selbst (11—28), um dann die Frage des Verhältnisses und der Bedeutung Qumrans für das Alte und Neue Testament in den beiden Hauptteilen zu erörtern (31—82 83—159). Am Schluß wird eine ausreichende Auswahl einschlägiger Literatur angegeben. Die Autoren wollen betont nicht eigene Forschungsergebnisse vortragen, sondern nur über den Stand der derzeitigen Forschung und speziell über die hingehörenden bibeltheologischen Fragen informieren. Es erübrigt sich deshalb, im einzelnen auf die Ausführungen der beiden Referenten einzugehen. Ihre Berichterstattung ist ausgesprochen klar, übersichtlich, durchdacht, ausgewogen im Urteil, wo ein solches gefordert ist, und zugleich auch ausreichend ins einzelne gehend und dokumentiert, so daß das Büchlein auch Theologen als Orientierung empfohlen werden kann.

Haspecker

Kümmel, W. G., Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Orbis academicus, III, 3). gr. 8° (VIII und 597 S.) Freiburg und München 1958, Alber. 42.— DM. — Es war ein glücklicher Gedanke, die neutestamentliche Forschung seit dem 18. Jahrhundert unter dem Gesichtspunkt einer Problemgeschichte zusammenzufassen. Nur so war es möglich, die sich vielfach gegenseitig bedingen-

den und auslösenden Fragestellungen anschaulich darzulegen. Mag auch das christliche Altertum und Mittelalter der Bibelkritik nicht ganz verschlossen gewesen sein — man denke an Origenes, Dionysius von Alexandrien und vor allem an Hieronymus —, so kann man diese Zeit doch mit einer gewissen Berechtigung als die Vorgeschichte der neutestamentlichen Wissenschaft bezeichnen. Die biblische Frage in ihrer ganzen Schärfe stellte sich erst im 18. Jahrhundert. Allerdings wird man nicht einfachhin mit dem Verf. sagen können, daß von einer wissenschaftlichen Betrachtung des Neuen Testamentes erst von dem Augenblick an die Rede sein könne, „als das Neue Testament als vom Alten Testament zu trennende Größe mit geschichtlichem Interesse und ohne eine bestimmte dogmatische oder konfessionelle Bindung Gegenstand der Forschung wurde" (3). Im Gegenteil wären manche Irrwege der neutestamentlichen Forschung vermieden worden, wenn die Forscher von der dogmatischen Seite nicht abgesehen, dabei aber alle Hilfsmittel der neuzeitlichen Wissenschaft in den Dienst ihrer Arbeit am Neuen Testament gestellt hätten, wie es auch die Päpste von Leo XIII. bis Pius XII. in ihren Rundschreiben immer wieder betont haben. Richtig ist, daß die liberale Bibelwissenschaft für die wissenschaftliche Erklärung auch des Neuen Testamentes manche Anregung gegeben hat. Wenn der Verf. sagt, daß er sich bewußt auf die bleibend wichtigen und zukunftweisenden Fragestellungen und Methoden beschränkt habe, ist das insofern richtig, als alle wirkliche Anliegen betreffen. Man wird aber nicht sagen können, daß sie auch alle zu haltbaren Ergebnissen geführt haben. Das zeigt auch schon die Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Richtungen der liberalen Bibelkritik, die der Verf. gut herausgearbeitet hat, und die Tatsache, daß die einseitige historische Behandlung des Neuen Testamentes auch von vielen nicht-katholischen Exegeten abgelehnt wird. Man denke an die vor allem von *K. Barth* ausgelöste theologische Betrachtung des Neuen Testamentes, mag sie auch in ihrer Einseitigkeit bei manchen Protestanten auf Ablehnung stoßen. — Es ist hier nicht möglich, auch nur einen Überblick der Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Richtungen und Forschungsmethoden zu geben, mit denen der Leser bekannt gemacht wird. Der Verf. behandelt sein Thema in 6 Kapiteln: 1. Die Vorgeschichte: Altertum und Mittelalter; Reformationszeit; 2. Die entscheidenden Anstöße: Textkritik; der englische Deismus und seine ersten Nachwirkungen; 3. Die Grundlegung der Hauptdisziplinen der neutestamentlichen Wissenschaft; 4. Die konsequent geschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments; 5. Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments; 6. Die geschichtlich-theologische Betrachtung des Neuen Testaments. Es ist ein großer Vorteil, daß die Vertreter der verschiedenen Ansichten weithin selbst zu Worte kommen. Genaue Quellenangabe in den Anmerkungen, ein Überblick über die Literatur zur Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, ein ausführlicher biographischer Anhang mit näheren Angaben über die im Verlauf der Arbeit erwähnten Forscher (560—584) und ein Verzeichnis der Personen und Sachen bilden den Abschluß der wertvollen und anregenden Arbeit. Mögen auch die neuesten Auseinandersetzungen mit *Bultmann* und seiner Forderung der Entmythologisierung des Neuen Testamentes keine Berücksichtigung mehr gefunden haben, da die Bibliographie nur bis 1954 verfolgt worden ist, so ist es trotzdem sicher nicht zuviel gesagt, daß in Zukunft kein neutestamentlicher Forscher an diesem Werk vorübergehen kann. B r i n k m a n n

D a s N e u e T e s t a m e n t, neu übersetzt von *Fr. Sigge*. kl. 8° (439 S.) Köln/Olten 1958, Hegener. 16.— DM. — An katholischen Übersetzungen des Neuen Testamentes ist in Deutschland kein Mangel. Eine neue Übersetzung könnte darum überflüssig erscheinen, es sei denn, daß sie sich von den bisherigen in charakteristischen Zügen unterscheidet. Das trifft, jedenfalls weithin, für die vorliegende Übersetzung zu. Ein Übersetzer kann sich die Aufgabe gestellt haben, die Gedanken des Neuen Testamentes in einem ansprechenden Deutsch wiederzugeben, ohne Wort für Wort zu übersetzen. Das gilt z. B. von der bekannten Übersetzung von *K. Rösch* und vor allem von der von O. *Karrer* besorgten Übersetzung. Diese Art hat den Nachteil, daß sie die Gefahr mit sich bringt, in einer Art Paraphrase mehr oder weniger die subjektive Auffassung des Übersetzers einfließen zu lassen. Darum ist es verständlich, daß andere Übersetzer bemüht waren, selbst auf Kosten eines guten und fließenden Deutsch, den Urtext möglichst wortgetreu wiederzugeben. Das war

u. a. das Anliegen der in dieser Zeitschrift angezeigten Übersetzung des Neuen Testamentes von *Schäfer-Adler* (vgl. Schol 33 [1958] 613 f.). Das hat sich auch S. als Ziel gesteckt, und zwar so sehr, daß für gewöhnlich sogar die griechische Wortstellung beibehalten ist. So bekommt auch der Leser, der mit der griechischen Sprache nicht vertraut ist, ein ziemlich getreues Bild vom Urtext. Aber wenn schon eine wörtliche Übersetzung geboten werden soll, hätte man gewünscht, daß die Zeitstufen des griechischen Verbums genauer wiedergegeben worden wären. Dann würde z. B. Lk. 2, 15 nicht gesagt worden sein: „Und es geschah, als die Engel von ihnen weg in den Himmel gingen", sondern, wie Adler richtig übersetzt: „gegangen waren", und Lk. 7, 24 würde es heißen müssen: „Als aber die Boten des Johannes fortgegangen waren", statt: „fortgingen". Das griechische Verbum bezeichnet bekanntlich im Indikativ nicht nur die Aktionsart, sondern auch die Zeitstufe, und das gilt für gewöhnlich auch vom Partizipium, das meistens eine relative Zeitstufe zur Zeitstufe des regierenden Hauptverbums ausdrückt, es sei denn, daß beide Handlungen identisch sind, wie in der häufigen Wendung ἀποκριθεὶς εἶπεν. Die Kapitel und Verse werden nur oben auf der Seite angegeben, offenbar um dadurch das einheitliche Druckbild nicht zu stören. Dadurch wird aber das Auffinden einer bestimmten Stelle sehr erschwert. Aus demselben Grunde sind wohl auch die Kapitelüberschriften ganz unauffällig in den Text eingefügt und nur durch Großbuchstaben im Druck abgehoben. Die von *H. Vogels*, dessen griechische Textausgabe der Übersetzung zugrunde liegt, verfaßten Anmerkungen finden sich, wie bei Schäfer-Adler, am Schluß, sind aber viel kürzer gehalten als dort, z. B. für Mt. nur 2 Seiten in Kleindruck statt 14 Seiten bei Schäfer-Adler. Mag somit die neue Übersetzung noch nicht allen Wünschen entsprechen, so kann sie doch zweifellos dem Leser den Urtext näherbringen. Leider wird der im Verhältnis zu anderen Übersetzungen verhältnismäßig hohe Preis dem Absatz nicht förderlich sein. B r i n k m a n n

W i l k e n s , W., Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums. 8° (XI und 178 S.) Zollikon 1958, Evangelischer Verlag. 11.80 DM. — Die Arbeit, die als Dissertation 1957 der Evangelischen Theologischen Fakultät in Basel vorgelegen hat, geht grundlegend zurück auf bisher unveröffentlichte Gedanken des Vaters des Verf., *Joh. Wilkens*, zur Komposition des 4. Evangeliums. Der Verf. versucht, durch Literarkritik — nicht im Sinne von Quellenkritik, sondern im Sinne der Entstehungsgeschichte — den Wachstumsprozeß des Joh-Ev. unter der Hand des Evangelisten aufzuspüren. Im 1. Teil gibt er einen Überblick über die Geschichte der Literarkritik in bezug auf Joh. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es keineswegs so sicher ist, daß der 4. Evangelist *schriftliche* Quellen vor sich gehabt habe, wie Bultmann meine (6), noch sei die von diesem angenommene Vielzahl von Umstellungen nicht nur ganzer Abschnitte, sondern auch einzelner Verse und Halbverse wahrscheinlich. Der literarische Befund lasse sich dadurch erklären, daß der Evangelist — wahrscheinlich ein Apostel (173) — *selber* einen ursprünglichen Entwurf seines Evangeliums wohl zwischen 70 und 100 (172f.) nach und nach erweitert habe (6f.). Der Verf. nimmt also mit Wellhausen eine Grundschrift an, unterscheidet sich aber dadurch wesentlich von ihm, daß er die Grundschrift und das jetzige Evangelium, von einigen redaktionellen Eingriffen abgesehen, auf denselben Verfasser zurückführt. Das heutige Evangelium steht nach ihm unter dem Gedanken des Passa. Drei Passa bilden den literarischen Rahmen, der im Evangelium ursprünglich nicht verankert, sondern sachlich und literarisch sekundär ist. Den Höhepunkt der Passionsgeschichte des 4. Evangeliums sieht W. in 19, 31—37 (Jesus, das wahre Passalamm). Aber daneben gilt das „Es ist vollbracht" (19, 30) als zweiter Höhepunkt. Die erste Grundlage des heutigen Evangeliums sei ein „Zeichenevangelium" gewesen, das der Verf. aus sich heraus, d. h. von seiner inneren Geschlossenheit her evident zu machen sucht. Das ist der Gegenstand des 2. Teiles. Es umfaßt nach ihm 3 Hauptteile: 1. die 7 Zeichen (4 Wunder in Galiläa und 3 in Jerusalem), 2. die später für den Passarahmen verwendeten Perikopen (Tempelreinigung, Salbung, Abendmahl: Joh. 6), 3. die eigentliche Passions- und Ostergeschichte. Diese drei Hauptteile seien offensichtlich unter bestimmtem theologischem Aspekt zusammengefaßt: Die Zeichen Jesu (I) versteht nur recht, der sie begründet weiß in dem Zeichen seines Todes (II), worin Jesus sich als der wahre König Israels erweist (III). Diese Komposition des Grundevangeliums stehe offen-

sichtlich unter antidoketischem Vorzeichen, und ihr Höhepunkt sei das „Es ist vollbracht" Jesu am Kreuze. Das Grundevangelium wurde vom Evangelisten zunächst durch Redepartien ausgebaut, wie W. im 3. Teil zu zeigen sucht. Er gibt aber selbst zu, daß sich hier keine Sicherheit erreichen läßt. Hierher rechnet er Joh. 6; 5 (7 8); 11; 12; 14, während Joh. 8, 30—59; 15, 1—16, 33 und 17, die entstehungsgeschichtlich als jüngere Komplexe zu beurteilen sein sollen, keine Anknüpfung an die Perikopen des Grundevangeliums zeigen (122). Aber ist diese Annahme wirklich notwendig? Für 15, 1—16, 33 würde sich durch eine Umstellung mit 13 und 14 eine durchaus harmonische Verbindung mit 12, 44—50 als erster Abschiedsrede ergeben, die Jesus vor den Aposteln gehalten hat, nachdem er sich nach 12, 36 vor den Nachstellungen der Juden aus Jerusalem zurückgezogen hatte (vgl. Greg 22 [1941] 503 ff., und Verbum Domini 19 [1939] 300—307). Es ist durchaus verständlich, daß er kurz darauf beim Abendmahl ähnliche Abschiedsgedanken wiederholt hat (Joh. 13 und 14), an die sich Joh. 17 organisch anschließen würde. In einem letzten Stadium hat der Evangelist nach W. das Grundevangelium zum Passionsevangelium umgestaltet, wie im 4. Teil gezeigt wird. Joh. 7, 2—10, das im Grundevangelium die Einleitung zum Jerusalemer Wirken Jesu ausgemacht und vor 5, 2 ff. gestanden habe, sei vom Evangelisten in der Passakomposition aus diesem Zusammenhang gelöst worden (131). Ist es aus dem Zusammenhang nicht eher verständlich, daß Joh. 5 ursprünglich zwischen Joh. 6 und 7 gestanden hat? Bei der Umgestaltung zum Passionsevangelium soll der Evangelist verschiedene Abschnitte eingefügt haben, um entstandene Lücken zu stopfen: die Reise nach Galiläa (3, 22—30; 4, 1 3 44—45), das Laubhüttenfest (7, 14 25—30 37—44), die Fußwaschung (13, 4—5 12—17 20; 13, 34 f.), das Gespräch mit der Samariterin (4, 4—43), Scheidung im Jüngerkreis (6, 60—71), Scheidung im Kreis der Behörde (7, 31—32 45—52; 12, 42 f.), die Abrahamskindschaft (8, 30—59), die Hirtenrede (10, 22—39), die Warnung der Jünger vor dem Betreten Judäas (11, 7—10), die Fußwaschung des Petrus (13, 6—11), die Abschiedsrede (15 und 16), das Hohepriesterliche Gebet (17), den Wettlauf zur Gruft (20, 2—10), die Erscheinungen am See Tiberias (21). Das Evangelium umfaßt in dieser Überarbeitung nach W. außer dem Eingangsteil (1, 1—2, 12) vier Hauptteile: 2, 13—5, 47; 6, 1—11, 54; 11, 55—17, 26; 18—21. Nach Joh. 21, 24 sei es wohl von dem Schülerkreis des Verfassers nach dessen Tode in Umlauf gesetzt worden. — Es ist durchaus naheliegend, daß der Evangelist sein Evangelium nicht aus einem Guß geschaffen, sondern es nach und nach ergänzt und überarbeitet hat. Dadurch würden sich manche Ungereimtheiten erklären, die den Gedankengang heute stören. Aber daß das Itinerar und der chronologische Rahmen im Sinne des 4. Evangeliums nicht historisch, sondern kerygmatisch-geschichtlich verstanden werden wollen und daß nicht einmal der Tod Jesu am 14. Nisan als historisches Datum zu werten sei (173), wird vom Verf. nicht bewiesen. Ebenso bleibt es eine unbewiesene Annahme, daß das Grundevangelium, wie die synoptische Tradition, nur *eine* Jerusalemreise Jesu gekannt habe, ganz abgesehen davon, daß auch die synoptische Tradition durchaus mehrere Reisen Jesu nach Jerusalem andeutet (vgl. z. B. Mt. 23, 37 und Lk. 13, 34). Wenn der Verf. behauptet, daß die Lieblingsjüngergeschichten zwar nicht den Vorrang des Petrus bestreiten, sich aber gegen entsprechende Ansprüche der römischen Gemeinde richten (172 f.), heißt auch das, in den Text etwas hineinlegen, was ihm völlig fernliegt. Man wird gerne zugestehen, daß der Verf. manche anregende Frage aufwirft, aber die Antwort läßt oft unbefriedigt; denn es wird vielfach nur gezeigt, wie es an sich bei der Abfassung des 4. Evangeliums hätte sein können, aber nicht, daß es so gewesen sein muß.

Brinkmann

Lachowski, J., The Concept of Redemption according to the Gospel of St. John. gr. 8° (138 S.) Rom 1958, Angelicum. — Verf. gibt zunächst einen Überblick über alle auf die Erlösung bezüglichen Stellen im Johannesevangelium mit den bedeutendsten Kommentierungen von Barrett, Dodd, Lagrange usw. (15—37), sodann eine fortlaufende theologische Exegese (39—113) der Hauptstellen: *A.* Das Motiv der Erlösung ist die Liebe des Vaters in der Sendung seines Eingeborenen und Christi höchste Liebe (3, 16; 13, 1 34); er wird erhöht am Kreuz und zur Glorie und gibt Leben den Glaubenden. *B.* Christus ist Opferlamm für die Sünden (nach Is 53), auch das wahre Passahlamm (19, 36); „Licht" deutet an sich noch nicht hin auf das Kreuzesopfer. *C.* Christus, sündelos, überwindet den Teufel (12, 31); „Welt" ist neutral

oder böse. *D.* „Die Stunde" ist die des Leidens und der Verherrlichung durch Wunder und Auferstehung. *E.* Das Kanazeichen deutet wohl noch nicht auf das vergossene Blut. Die Tempelreinigung ist messianisch, hohepriesterlich; der zerstörte Leib Christi ersteht wieder, sein Opfer ersetzt die des AT. „Erhöht", wie einst die Schlange, gibt Christus Leben. 6, 51 b ist im Sinn des Opfers gemeint. Im freiwilligen Opfertod des Guten Hirten zeigt sich die Liebe des Vaters und des Sohnes — auch die Heiden sollen das Leben haben (10, 11 ff.) — ähnlich im Tode für das Volk (11, 52); im Bild des Weizenkorns erscheint die universale Fruchtbarkeit seines Todes (12, 24). Christi Erlösungswerk verherrlicht den Vater, dieser den Sohn (17, 2 ff.). Er „weiht sich zum Opfer" (17, 19; vgl. LXX) für die Jünger; der nahtlose Rock ist Priestergewand (19, 23). In der Passion hebt Johannes Freiwilligkeit (18, 6 11) und Königtum hervor (18, 37; 19, 3 19; schon 6, 15; 12, 13). Am Kreuz ist das vom Vater aufgetragene Werk „vollbracht", alle Weissagungen sind „erfüllt"; das Blut aus der Seite weist zurück auf 6, 54 f., das Wasser auf 7, 39: kraft des Todes wird der Hl. Geist den Glaubenden gegeben. Die Auferstehung bestätigt Christi Aussagen über seine Erhöhung und ihre Wirkungen; die Vollmacht der Sündenvergebung bekräftigt den Sühnecharakter seines Todes. Die Übertragung des Oberhirtenamtes an Petrus weist zurück auf 10, 16; 11, 52. *F.* Der Prolog als Epitome des Erlösungsplans zeigt den Kampf der Welt, der Finsternis gegen das Licht, und als Wirkung der Erlösung das Leben in den „Gotteskindern", analog dem des Eingebornen. — Kap. 3 (115—129) gibt die Synthese. Die Erlösung ist das Geheimnis der Liebe des Vaters und Christi zu den Menschen, aber auch des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater. Der Sohn soll die Welt nicht richten, sondern retten aus der Sklaverei der Sünde, des Teufels, der Finsternis, und soll ihr göttliches Leben geben, allen Menschen; Jesu „Stunde" umfaßt Tod und Verherrlichung nach Gottes Willen. Die Durchführung des göttlichen Planes durchzieht das ganze Evangelium und wird gekrönt durch die Auferstehung. — In Exkursen werden Glaube (47), Licht (60), Welt (66), Leben (90) behandelt. — Die Untersuchung ist klar durchgeführt, Schritt für Schritt. Wiederholungen ließen sich bei der Anlage nicht vermeiden. Einzelnes sähe man gern noch genauer diskutiert, so ist ὑπέρ = behalf on wohl noch nicht gleich vicarious. Neben Qumran hätten auch Kerinth (Irenaeus adv. haer. 3, 11) und überhaupt die gnostische Erlösungsauffassung berücksichtigt werden sollen. Leider vermißt man deutsche Literatur außer Meinertz und den übersetzten Key words des TWB und Bultmann Theol.NT; sonst wären manche abweichende Ansichten noch zur Sprache gekommen. Die Arbeit zeigt gut die Zusammenhänge und die innere ideelle Einheit des Jo-Ev und wird besonders der Dogmatik dienen. K o e s t e r

N a u c k , W., Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. 8° (192 S.) Tübingen 1957, Mohr. — Verf. geht von der literarkritischen Arbeit an 1 Joh aus, wie sie unter anderen vor allem von Bultmann betrieben worden ist mit dem Ziel, im 1. Johannesbrief (wie im Evangelium) eine Vorlage orientalisch-gnostischer Richtung herauszuschälen, die Bultmann als „Offenbarungsrede" charakterisiert, wovon sich die mehr homiletische Art des Briefverfassers abhebe. N. lehnt mit Büchsel, H. Braun und E. Käsemann eine Vorlage von vorchristlicher, heidnisch-gnostischer Herkunft ab (6—11). Aber er möchte doch insofern der These einer Vorlage zustimmen, als sich in einigen Abschnitten des Briefes kunstvoll gebaute Antithesenreihen abheben lassen, deren Architektonik es wahrscheinlich mache, daß sie dem Verfasser nicht sozusagen aus der Feder geflossen sind, sondern irgendwie als geformtes, kunstvolles Gebilde vorlagen. Diese Vorlage, eruiert aus 1 Joh 1, 6—10; 2, 4—11; 2, 29—3, 10, ziele durch ihre apodiktische, lapidare, ja monoton eindringliche Art der Aussage auf eine Scheidung zwischen den Sündern und den Gerechten, wobei als Kriterium der Scheidung der christliche Wandel gilt (11—26). In der Frage des traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs der Antithesenreihen verweist der Verf. einerseits auf die urchristliche Taufunterweisung: „Einzelne Motive sowie Motivverbindungen, die ihren Ort in der frühchristlichen Tauftradition haben, sind vom Verfasser der Antithesen aufgenommen und verarbeitet worden" (65). Anderseits scheinen die Antithesen von 1 Joh in einer Traditionslinie zu stehen mit den Texten im Alten Testament, worin bei Gelegenheit der Erneuerung des Bundes das unbedingte Gottesrecht verkündet wird im Sinne einer Scheidung der

Gottlosen von der Gemeinde (vgl. Deut 27, 15—26), und mit den Abschnitten im Sektenkanon der Qumrangemeinde, worin die Segnung der „Männer des Gottesloses" und die Verfluchung der „Männer des Belialloses" auch im Mittelpunkt der jährlichen Gemeindeversammlung zur Erneuerung des Sinaibundes standen. Letzteren stehen die Antithesen von 1 Joh noch besonders dadurch nahe, daß sie auch ethisch-dualistisch gefärbt sind (vgl. 26—66). Welches aber ist das Verhältnis der so gekennzeichneten „Vorlage" zum Brief? N. hält dafür, daß beide auf denselben Verfasser zurückgehen: Der Briefschreiber selber hat früher die Antithesenreihen verfaßt. Diese Einheit des Verfassers sucht er zu zeigen durch den Nachweis, daß in den Teilen von 1 Joh, die von allen dem Briefschreiber zuerkannt werden, dieselbe Formstruktur sich findet, nur nicht so stark durchdacht wie in den Antithesen. Bei dieser Lage ist es nicht zu verwundern, daß es Stellen im Brief gibt, wo man zweifeln kann, ob sie zur Vorlage gehörten oder erst beim Schreiben des Briefes konzipiert wurden (vgl. 67—83). Aber nicht nur formal erweist sich der Brief in Einheit mit der Antithesen-Vorlage, sondern auch dadurch, daß er mit dieser in ein und derselben Traditionslinie steht: Er ist wie die Vorlage ein „Reditus ad baptismum", insofern er die Motive der frühchristlichen Taufunterweisung aufgreift (84—98); und er kennt dieselbe Spannung zwischen dem Tun der Sünde und dem Tun der Gerechtigkeit (auch im Christen) wie die Vorlage, worin beide in einer großen Traditionslinie mit der Qumrangemeinde des Spätjudentums und mit Paulus stehen (98—122). Die Vorlage hat der Verfasser wohl erstmals an die Gemeinden gerichtet, als die Irrlehrer noch nicht von ihr geschieden waren, und zwar gerade zum Zweck der Scheidung. Später, als die Scheidung vollzogen war, nahm er die Vorlage nochmals auf und kommentierte sie, um damit die von den Irrlehrern in den Gemeinden hervorgerufene Krise vollständig zu überwinden. — Es ist klar, daß in diesem sorgfältig gearbeiteten Buch manches nur wahrscheinlich gemacht wird. Das gilt z. B. auch von der Existenz einer Vorlage, wie N. sie konzipiert. Für die Haupttendenz seines Werkes, nämlich den ganzen Johannesbrief in der jüdisch-christlichen Tradition zu verankern, verdient N. ernsteste Beachtung in Anbetracht der gründlichen Beweisführung. In einem eigenen Exkurs zu 1 Joh 5, 7 (147—182) versucht N. speziell jene Stelle vom Geist, Wasser und Blut in die jüdisch-christliche kultische Tradition einzuordnen. In einem anderen Exkurs (128—146) zeigt er gut, wie überall die Einheit des Verfassers festgehalten werden kann und kein Anlaß besteht, an redaktionelle Eingriffe zu denken. Hervorgehoben sei noch ein Grundsatz, den N. für die Erforschung der Formstruktur bei Johannes an die Hand gibt: „Nicht die Zahl der Tonsilben und die Länge der einzelnen Zeilen ist maßgebend, sondern der gedankliche Rhythmus hat als Kriterium zu gelten" (68). Im Punkt der Vorlage möchten wir soviel zugeben, daß Johannes beim Schreiben seines Briefes gewiß auch zurückgegriffen hat auf Formulierungen, die er schon bereitliegen und öfter in der Belehrung und Ermahnung seiner Gemeinden angewandt hatte. W e n n e m e r

K a s s i n g, A. Th., Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. 8° (176 S.) Düsseldorf 1958, Patmos. 22.50 DM. — Über Apk. 12 ist in den letzten Jahren viel geschrieben worden, und nicht immer mit der nötigen Diskretion. Oft genug war allein der Wunsch ausschlaggebend, den Text für die Mariologie nutzbar zu machen und das apokalyptische Weib um jeden Preis mit Maria zu identifizieren. Um so mehr muß man dem jungen Benediktinermönch aus Maria Laach Dank wissen, daß er mit seiner Löwener Doktorarbeit die schon unerquicklich werdende Diskussion doch noch zu einem guten Ende geführt hat. Seine wohlbegründete Lösung faßt er in die Worte zusammen: „Es liegt nur *ein* Sinn der Gestalt des Weibes von Apk. 12 vor, der ekklesiologische, welcher die Gottesgemeinde der ganzen Heilsgeschichte umspannt. Und der ekklesiologische Sinn *enthält* den mariologischen Sinn so, wie Maria in dieser umfassenden Heilsgemeinde ihren Platz hat" (163). Gegen alle Versuche, einen mehrfachen Schriftsinn zu vindizieren oder je nach Bedarf von der ekklesiologischen Deutung zur mariologischen zu „springen" (23) und umgekehrt, hält K. an den gesunden hermeneutischen Prinzipien fest, die schon *J. Sickenberger* zu Apk. 12 — leider ohne Erfolg — vorgetragen hatte. Besonders schärft K. immer wieder mit Recht ein — und das kann nach manchen Seiten hin nicht oft genug gesagt werden —, nicht mit modernen Kategorien an den Text her-

anzugehen, sondern auf die dem Apokalyptiker eigentümliche Denk- und Ausdrucksweise zu achten. Deshalb widmet er einen großen Teil seiner Arbeit dem biblischen Hintergrund und den alttestamentlichen Parallelen (97—138). Dabei kommt auch der für Apk. 12 so wichtige Qumrantext 1 QH 3, 3—18 ausführlich zur Sprache (138—146). Es zeigt sich, daß die dem Alten Testament so vertraute Bildrede vom Gottesvolk als Weib und Mutter weder als Personifikation noch als Abstraktion verstanden werden darf. Sie meint vielmehr eine reale Gegebenheit, die den einzelnen miteinschließt an seinem geschichtlichen Platz. Auf Maria und die Kirche angewandt bedeutet dies: Es handelt sich nicht um zwei isolierte Wirklichkeiten, sondern nur um die eine des Gottesvolkes, dem Maria als Mutter des Messias angehört. Der mariologische Sinn muß also innerhalb des ekklesiologischen Gesamtsinnes gesucht werden. Er ergibt sich zwanglos und „ohne jede hermeneutische Gewaltsamkeit" in der ersten Hälfte der Vision (163). Aber auch hier stellt das „Weib" nicht primär Maria dar, sondern die Heilsgemeinde des Alten und Neuen Testaments in ihrer messianischen Schwangerschaft. Insofern nun Maria diese göttliche Heilsschwangerschaft ausgetragen hat, kommt ihr in der Geschichte des Gottesvolkes ein zentraler und entscheidender Platz zu. „Die Geburt Jesu aus Maria *ist* eben seine Geburt aus der Gemeinde Gottes. Als Glied dieser Gemeinde handelt Maria das Handeln dieser Gemeinde" (161). Darf man die Hoffnung aussprechen, daß sich die Mariologen mit dieser allein sachgemäßen Auskunft beruhigen werden und nicht wieder von neuem versuchen, aus Apk. 12 einen Tummelplatz frommer Phantasien zu machen?

Schierse

Prigent, P., Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2). 8° (VI und 154 S.) Tübingen 1959, Mohr. 17.— DM. — Arbeiten zur Auslegungsgeschichte werden immer häufiger. Sie sind sehr nützlich, wenn sie — wie die vorliegende — objektiv informieren, ohne eine vorgefaßte Meinung aus der Tradition beweisen zu wollen. Der Verf. hat Apk. 12 ausgewählt, weil er mit diesem repräsentativen Kapitel die Auslegungsgeschichte der ganzen Offenbarung in den Blick bekommen wollte. In der Tat erhält man ein klares Bild von den einzelnen Phasen der Exegese dieses rätselhaftesten aller biblischen Bücher. Insgesamt werden an die 480 Autoren zitiert, vom Anfang des zweiten Jahrhunderts (Hippolyt) bis zum Jahre 1955. Aus neuerer Zeit fehlen die Kommentare von Karrer, Ketter, Lilje und Frey, während andere, die rein aszetischen oder poetischen Charakter haben (Claudel, H. Rahner, A. v. Speyer), genannt sind. Der katholische Leser ist dem Verf. besonders für zwei Dinge dankbar: für die ungekürzte Wiedergabe des tiefempfundenen Marienliedes, das Martin Luther zu Apk. 12 gedichtet hat (56), und für die objektive Würdigung der Jesuitenschule des 16. Jahrhunderts. Von den Werken eines Ribeira, Viegas, Alcasar, Mariana, Kircher, Cornelius a Lapide und ihrer Schüler schreibt er: „Leurs oeuvres, remarquablement érudites, brillent comme des flambeaux par la nouveauté de leur méthode, dans la nuit de l'arbitraire et l'a priori" (77). Dagegen wird die relative Berechtigung der mariologischen Interpretation — wie sie etwa *A. Kassing* in seinem 1958 erschienenen, im vorhergehenden hier besprochenen Buch (mit den notwendigen Einschränkungen) herausgearbeitet hat — nicht gesehen. Das Schema eines kurzen eigenen Auslegungsversuches, der die gesicherten Ergebnisse des historischen Überblicks zusammenfaßt, schließt die Untersuchung ab. Statt eines Literaturverzeichnisses findet man einen Autorenindex, der die Auffindung des vollständigen Titels leicht ermöglicht.

Schierse

Papyrus Bodmer V: Nativité de Marie, publié par *M. Testuz*. gr. 8° (127 S.) Cologny-Genève 1958, Bibliothèque Bodmer. 18.— sfr. — Testuz, Lehrbeauftragter an der Genfer Universität, hat durch die Herausgabe dieser gut erhaltenen Papyrushandschrift aus der Bodmer-Sammlung mit französischer Übersetzung den ältesten bisher bekannten griechischen Textzeugen des Protevangeliums des Jakobus der Forschung zugänglich gemacht. Das Schriftbild ist, einschließlich der Abkürzungen der heiligen Namen, dem Schriftbild der vor kurzem aus derselben Sammlung veröffentlichten Papyrushandschrift des Joh. (P^{66}) sehr ähnlich, wie aus einem beigegebenen Faksimile ersichtlich ist (vgl. Schol 32 [1957] 399—410, und 34 [1959] 304 f.). Es spricht alles dafür, daß die Handschrift, wie der Herausgeber

meint, im Laufe des 3. Jahrhunderts entstanden ist. Die bisher bekannten griechischen Handschriften dieses apokryphen Buches stammen erst aus dem 9. und 10. Jahrhundert, mit Ausnahme eines Fragments aus dem 5. bis 6. Jahrhundert. Durch ihr relatives Alter bestätigt die Handschrift, daß der schon aus anderen Handschriften bekannte kürzere Text der ältere ist. Statt der gewöhnlichen Überschrift „Protevangelium des Jakobus" trägt die Handschrift den Titel Γενεσις Μαριαμ. Αποκαλυψις Ιακωβ. Der Herausgeber macht im Anschluß an *Harnack*, Chronologie der altchristlichen Literatur (Leipzig 1897) 539—579, und *Michel-Peeters*, Évangiles apocryphes (Paris ^{2}1924) I—VIII, darauf aufmerksam, daß dieses apokryphe Evangelium, abgesehen vom Epilog (Kap. 25), wohl aus drei Quellenschriften zusammengefügt ist: 1. Die Geburt und Jugendzeit Mariens (Kap. 1—16), an die sich ursprünglich wohl der Epilog (Kap. 25) angeschlossen habe, 2. Die jungfräuliche Geburt Jesu, weithin im Anschluß an Lk. 1, 1—27, mit besonderer Betonung der Jungfräulichkeit Mariens (Kap. 17—20), 3. Die Anbetung der Weisen und die apokryphe Erzählung von Zacharias (Kap. 21—24). Gegenüber der Ausgabe von Tischendorf fehlt ganz Kap. 18, 2 (ein Bericht Josephs in erster Person). In kürzerer Fassung finden sich Kap. 19, 1, und 20, 1 f. (der Bericht über die Hebamme Salome), und Kap. 21, 2 (der Bericht über die Weisen vor Herodes). Wenn die Handschrift wirklich aus dem 3. Jahrhundert stammt — und daran ist kaum zu zweifeln —, ist damit die Ansicht von Michel und Peeters widerlegt, daß der 3. Teil, die apokryphe Schrift von Zacharias, erst kurz vor dem 6. Jahrhundert entstanden sei. Das ganze Werk muß in der kürzeren Fassung Ende des 2. Jahrhunderts vorhanden gewesen sein. Es ist bekannt, daß es in der orientalischen Kirche sehr in Ansehen gestanden hat. Man kennt eine syrische, koptische, sahidische, arabische, aramäische und äthiopische Übersetzung. Im Abendland war es anscheinend nur in Überarbeitungen verbreitet, da es in einem Brief von Innozenz I. (417) verurteilt und auch im Dekret des Gelasius (6. Jahrhundert) zu den verurteilten Büchern gerechnet wurde. Erst *G. Postel* veröffentlichte 1552 in Basel eine lateinische Übersetzung nach einer griechischen Handschrift aus Konstantinopel unter dem Titel „Protevangelium des Jakobus". — Druck und Ausstattung sind erstklassig. Ein Versehen κυνον statt κοινον (52. Z. 7) wurde nachträglich richtiggestellt; ebenso wurde die entsprechende französische Übersetzung in „ni à une (personne) profane, ni à un (être) impure" berichtigt. Für die Geschichte der altchristlichen Literatur bildet die Ausgabe einen wesentlichen Beitrag. Brinkmann

Kopp, Cl., Die heiligen Stätten der Evangelien. 8° (504 S. und 66 Abb.) Regensburg 1959, Pustet. 35.— DM. — Der Verf., der schon 1925/1927 für eine archäologisch-geschichtliche Arbeit „Elias und Christentum auf dem Karmel" im Heiligen Lande geweilt hatte, ging 1936 im Auftrage der Görresgesellschaft in ihr Orientalisches Institut nach Jerusalem und schrieb dort das 1939 in Köln erschienene Werk „Grabungen und Forschungen im Heiligen Lande". Da ihm wegen der damaligen politischen Verhältnisse die Rückkehr nach Deutschland unmöglich war, blieb er bis 1946 in Palästina, wo er im Kriege zweieinhalb Jahre interniert war. Doch ruhte auch in dieser Zeit das Studium nicht ganz, wie aus einer Reihe Veröffentlichungen aus der Zeit von 1940—1952 hervorgeht. Auf vielfachen Wunsch verfaßte er dann den vorliegenden kritischen *Reiseführer* durch die heiligen Stätten des Evangeliums und weilte zu diesem Zweck in den Wintermonaten der drei letzten Jahre wieder im Orientalischen Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem. Seine aus eigener Anschauung und eingehendem Studium der geschichtlichen Quellen gewonnene Vertrautheit mit dem Heiligen Lande befähigte ihn, die vielfach rivalisierenden Ansichten über die neutestamentliche Topographie kritisch zu überprüfen und Gesichertes von weniger Gesichertem oder gar Legendärem zu unterscheiden. Dafür können wir dem Verf. nur dankbar sein, zumal dem Leser durch die zahlreich angeführten Belege die Möglichkeit gegeben ist, jederzeit die Tragfähigkeit der Beweise zu überprüfen. Daß dabei manche „festeingewurzelte Vorurteile und zu Unrecht herrschende Meinungen" in ihrer Haltlosigkeit aufgezeigt werden, kann der Verehrung des Christen für die heiligen Stätten keinen Eintrag tun. Das gilt z. B. in bezug auf die Stätte der Heimsuchung Mariens bei Elisabeth und der Geburt des Täufers, die schwerlich in Ain Karim gewesen sein dürfte, wenn auch eine andere sichere Stätte nicht auszumachen ist; ferner von der Lage des biblischen Emmaus, das

nach der älteren Tradition mit dem 160 Stadien von Jerusalem liegenden 'Amwās (Nikopolis) identisch ist, während sich für Kubebe keine ältere Tradition findet; oder von der Stätte der Verurteilung Jesu, die wohl nicht in der Burg Antonia, sondern im Palast des Herodes zu suchen ist, der als Prätorium diente (421); oder von dem biblischen Kana, das man seit dem 17. Jahrhundert in Kafr Kenna finden wollte, während es in dem 9 km davon entfernten Chirbet Kāna, einem heute menschenleeren Hügel, zu suchen ist (185). Mehr als einmal bleibt bei der Lage der Quellen eine sichere Entscheidung unmöglich. In manchen Fällen gelingt es dem Verf., durch sorgfältige Auswertung biblischer und außerbiblischer Anhaltspunkte die Lage biblischer Stätten neu zu beleuchten. Bekanntlich gehen z. B. die Ansichten über die Lage der Taufstelle des hl. Johannes auseinander. Wo ist das Bethanien jenseits des Jordan (Joh. 1, 28) zu suchen? Der Verf. zeigt nun mit guten Gründen, daß die Taufstelle tatsächlich wohl in der Nähe des heutigen Johannesklosters an der schon von Origenes erwähnten Jordanfurt „Bethabara" (bēt 'abarāh = Haus des Überganges) gelegen habe, wo die Israeliten den Jordan überschritten und wo Elias mit Elisäus hinüberging (156). Daß dort in der Nähe ein Bethanien (bēt anijjāh = Haus des Bootes) gewesen sei, sei möglich, wenn es sich nicht um ein frühes Verschreiben handle. Allerdings habe Johannes schwerlich im Jordan selbst getauft, sondern etwas östlich davon bei dem Orte Sapsaphas am Bache Chorat (Kerith), wo Elias während der Dürre geweilt hatte (161 ff.). Nach der arabischen Eroberung müsse man dann die Taufstelle auf dem Westufer des Jordan lokalisiert haben, wo heute 600—700 Meter westlich vom Jordan das Johanneskloster steht. Auf dem Westufer war ja die Joh. 3, 23 erwähnte spätere Taufstelle des Johannes „Änon" ('ēnāwān = Quellen) bei Salem, südlich von Bethsan (Skytopolis). Diese wenigen Beispiele mögen einen Begriff geben von der Bedeutung des Werkes für jeden, der sich mit der Exegese des NT zu befassen hat. Er findet hier eine anregende und zuverlässige Hilfe, zumal die beigegebenen 66 Lichtbilder ihm die behandelten heiligen Stätten sichtbar vor Augen führen. Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Recheis, Ath., O. S. B., Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter (Temi e Testi, 4). gr. 8° (222 S.) 1958, Edizioni di Storia e Letteratura. — Bei der bis vor wenigen Jahren noch geringen Beachtung der Engellehre in der neueren Dogmatik und Dogmengeschichte, bei der Schwierigkeit auch der damit verbundenen Fragen, wird man eine Studie wie die genannte dankbar begrüßen, wenn sie auch thematisch und quellenmäßig begrenzt ist. Verf. geht von der Stellung der Engel in der Totenliturgie aus, um das Thema „Engel, Tod und Seelenreise" bei Klemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Caesarea und Athanasius und schließlich bei den drei großen Kappadokiern zu untersuchen. Andere Quellen werden wenigstens zum Vergleich ausgenützt. An den Anfang ist eine Analyse des Wirkens der Engel bei der Himmelfahrt Christi nach dem Verständnis der genannten Väter gestellt (23—40). Das 2. Kap. handelt über den Todesengel, das Seelengeleit und die Einholung im Himmlischen Jerusalem (42—137). Den Abschluß bildet Kap. 3: Die Grenzwachen des Jenseits (139—184). — Der Wert der Arbeit besteht in den sorgfältigen, textlich reich belegten Ausführungen zu den Vorstellungen der einzelnen Väter, die Angelologie und Eschatologie in gleicher Weise betreffen. Origenes steht im Mittelpunkt. Von ihm aus ist auch der Sprung von den Alexandrinern zu den Kappadokiern gerechtfertigt, wie auch schon der Zugang sich erschließt zu einer gewissen theologischen Interpretation eines Materials, das so sehr den antiken Anschauungen heidnischer oder apokrypher Herkunft, und damit auch dem Mythos, verwandt ist. Hier liegen auch die (z. T. notwendigen) Grenzen der Arbeit. — Trotz mancher Vorstudien über die religionsgeschichtliche Herkunft der Engelvorstellungen haben wir noch keine ausführliche und umfassende Untersuchung, welche den eigentlich biblisch-christlichen Bereich in den alten Engelvorstellungen

aufwiese (Verf. könnte jetzt verweisen auf die „Engel-Artikel" von *J. Michel* im LexThKirche 3^2, in *J. B. Bauer*, Bibeltheol. Wörterbuch, und im Religionswiss. Wörterbuch von *Fr. König;* ferner „Engel" im Bibel-Lex.). Die kurzen Ausführungen zu Beginn des 2. und 3. Kap., ferner S. 53 f., 61 f., 79 f., erheben nicht den Anspruch, dieses schwierige Problem zu lösen. Über die religionsgeschichtliche Fragestellung, die sogar schon Klemens von Alexandrien (Strom VI 3) gesehen hat (vgl. *R. Haubst*, LexThKirche 3^2, 868), stellt sich das andere Problem der „Entmythologisierung" oder besser einer die alten Vorstellungen nicht ohne weiteres abwertenden, sondern auswertenden Interpretation. Wohl macht Verf. verschiedentlich Versuche einer theologischen Deutung (116 187 f., wo auf den wichtigen kosmischen Aspekt der Erlösung hingewiesen wird, was für die Engellehre auszuwerten wäre; 192 und a. a. O.). Aber er ist sich der Größe der Forderung wohl nicht im vollen Umfang bewußt. Immerhin hat ein Theologe, der sich der schweren Aufgabe einer theologischen Interpretation annehmen will, hier reiches, zuverlässig gebotenes Material. — Leider hatte Verf. nicht die Möglichkeit, die Literatur, die bei ihm mit 1953 abschließt, zu ergänzen. S. 49 fehlt der Verweis auf *Fr. König*, Die Amesha Spentas des Awesta und die Erzengel (Melk 1935). Für die Bibliographie ist nachzutragen: *H. Wey*, Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus (Winterthur 1957); *M. Ziegler*, Engel und Dämon im Lichte der Bibel (Zürich 1957); weitere Lit. auch bei *K. L. Schmidt*, Lucifer als gefallene Engelmacht: TheolZ (Basel) 7 (1951) 161—179. Grillmeier

C r o u z e l , H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Théologie, 34). gr. 8° (287 S.) Paris 1956, Aubier. — Das Thema vom „Bilde Gottes" bei Origenes führt thematisch wie quellenmäßig an einen beliebten Kreuzungspunkt moderner Forschung. Obwohl Cr. vorerst in dieser seiner Straßburger Dissertation nicht eine umfassende Bildlehre des Alexandriners vorlegen will, so hat er doch schon eine ausgezeichnete Vorarbeit dazu geleistet. Mit einem großen Aufwand von Kleinarbeit, wie er sonst selten „Vorgeschichten" eines bei einem einzelnen Autor studierten Problems zuteil wird, zeichnet der Verfasser die hellenistischen (33—45), jüdischen (46—57) und christlichen (57—69) Voraussetzungen, aus denen die Bildlehre des Origenes herauswächst. Da sie, bei allen biblischen Ansätzen, vom mittleren Platonismus bestimmt wird, ist sie gekennzeichnet durch Geistigkeit, Dynamik, aber auch einen gewissen Intellektualismus, der das Willenselement zurücktreten läßt, einen Naturalismus, bei dem die Gnade zu kurz zu kommen droht, und einen Subordinatianismus, der das Abbild dem Urbild unterordnet. Verf. bemüht sich sehr, zu zeigen, wie Origenes doch von seinen christlichen Ansätzen her diesen und anderen Gefahren entgangen ist, wenn er auch ehrlich genug ist, Grenzüberschreitungen (Subordinatianismus, Seelen-Präexistenz) zuzugeben. Seine Studie reiht sich damit jenen bekannten Versuchen der Origenesdeutung an, die einer Rehabilitierung des verketzerten Alexandriners dienen sollen. Zu ihrer Wertung ist es nicht ohne Interesse, auf eine neuere französische Arbeit hinzuweisen, welche bewußt in andere Richtung geht, ohne die extreme Position von E. de Faye oder Hal Koch einzunehmen: *Marguerite Harl*, Origène et la Fonction révélatrice du Verbe Incarné (Patristica Sorbonensia, 2), Paris 1958, die öfter zur genannten Studie Cr.s Stellung nimmt (vgl. ebd. 334 f.). Diese gliedert sich in zwei große Hauptteile: 1. Christus als Bild Gottes (71—142). 2. Die Geschichte der Verwirklichung des Gottesbildes im Menschen durch Partizipation (143—255). — Gegenüber vorschnellen Unterbewertungen der Bild-Abbild-Spekulation bei Origenes vermag Cr. durch seine gründliche Arbeit vom Gegenteil zu überzeugen. Freilich mußte er seine Deutung durch ein Mosaik von unbeachteten Einzelstellen belegen. Die Bildlehre erweist sich gemäß Kol 1, 15 besonders für die Christologie des Alexandriners zentral, wie sie auch zugleich seinen Subordinatianismus mitbedingt (121). Cr. zeigt dies in seinem 1. Teil, dessen Thema (nach der Intention des Origenes) auch schon den Grund zum 2. Teil legt. Christus ist „das" Bild Gottes, während Engel und Menschen nur „nach" dem Bilde Gottes geschaffen sind. Christus ist aber a) unsichtbares Bild Gottes (75—128), und dies als Sohn des Vaters, der durch Zeugung hervorgeht. Cr. gibt hier eine gute Analyse dieser Zeugungslehre (83—98), bespricht die Problematik des ὁμοούσιος (98—110), in dessen Deutung Origenes von allen Vornizänern dem Nicaenum am nächsten stehe (111—121). Der

Subordinatianismus komme mehr von der Deutung des Wirkens Gottes durch den Logos. Hier beeinträchtigt die philonische Idee vom Logosmittler die sonst gewonnenen Erkenntnisse. — Christus ist aber b) das sichtbare Bild Gottes (129—142), also Bild vom Bild. Trägerin dieses Bildseins ist in erster Linie die Seele Christi, als Abbild des Logos, des Bildes des Vaters. Darin beruht ihre besondere Heilsfunktion. Im Menschen selbst, als dem Abbild des eigentlichen Bildes Gottes, des Logos (147 bis 179), sind Seele und Leib zufolge der origenistischen Seelen-Präexistenzlehre in bezug auf ihr Bildsein verschieden gewertet (148—153). In ihrem höheren Teil ist die Seele der präexistenten Geistseele (Nous) identisch (153—160). Der Leib hat für Origenes seine Würde als Tempel der Seele. Cr. verteidigt hier den übernatürlichen Charakter der Logosähnlichkeit des höchsten Seelenteils und schützt Origenes vor dem Vorwurf des Pantheismus (160—175; 175—179). Die Sündenlehre bedeutet die negative Entsprechung zu dieser Bildtheologie (181—215). Das Gottesbild ist aber nicht vernichtet, sondern nur überdeckt durch das Satansbild (Satanssohnschaft) (189—197). Origenes entwickelt hier eine Sünden-Tier-Symbolik, die Cr. als eine christlich umgebildete plotinische Seelenwanderungslehre deutet, woher sich die spätere Anklage auf Metempsychose-Lehre erkläre (Hieronymus, Justinian) (197—206). Christus allein kann die Logosebenbildlichkeit wiederherstellen, und dies in einem Reinigungsprozeß, der zur vollen „Ähnlichkeit", d. h. der Vergöttlichung in der Ewigkeit führt. Dieser Prozeß ist Nachahmung Gottes und Christi, vom Logos selbst im Christen verwirklicht, und zwar auf dem Wege der Schau, die auch die Einsicht in die Logoi der Dinge vermittelt. — Cr. zeigt, wie moderne Themen der Imago-Lehre des Origenes gefunden und von einer solchen Bild-Theologie befruchtet werden könnten. Hier mag mit ein Grund sein, warum Marguerite Harl die vorliegende Arbeit unter die „travaux enthousiastes" über Origenes einreiht, obwohl sie sonst den sachlichen Analysen des relativ häufig zitierten Werkes kaum widerspricht (vgl. bes. 280 f.). Mag sein, daß Cr. etwas vorsichtiger sein dürfte in der Bewertung der Menschheit Christi bei Origenes — einem Zentralpunkt sowohl seiner Untersuchung wie auch jener von Marguerite Harl. Mehr als einer Akzentverschiebung dürfte er sich aber nicht schuldig gemacht haben. Die Substanz seiner Studie hält u. E. der Kritik stand.

Grillmeier

Burghardt, W. J., S. J., The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria (Studies in Christian Antiquity, 14). gr. 8° (XV u. 194 S.) Woodstock, Maryl. 1957, Woodstock College Press. — Mit der Studie B.s, ebenfalls einer Dissertation, werden wir unter demselben Thema wie in der vorhin besprochenen Arbeit von Crouzel in die klassische Zeit der alexandrinischen Theologie geführt. Sie kann sich schon auf mehrere andere Versuche stützen (VIII). Ohne eine Vorgeschichte von Cyrills Bildtheologie voranzustellen, geht B. sofort an die gestellte Aufgabe, blendet aber in jedem Kapitel in die Vergangenheit zurück. Gegenüber der mehr systematischen und dynamisch-historischen Methode Crouzels geht B. nach den wesentlichen Stichworten seiner Thematik voran. Zwei Doppel-Worte eröffnen die Reihe: a) wie verhalten sich Bild und Gleichnis (image and likeness, εἰκών und ὁμοίωσις; vgl. Gen 1, 26 f.) (1—11)? Diese Begriffe, die bei Cyrill besonders in die Trinitätslehre eingebaut sind, verraten in ihrer Fassung schon die Arbeit der vorangegangenen Kontroversen um das Nicaenum. Aller Subordinatianismus ist nun ausgeräumt. — b) Wie verhalten sich Leib und Seele als Träger der Gottebenbildlichkeit? Sind Leib und Seele je für sich, oder ist der ganze Mensch ihr Träger (12—24)? Die früheren Alexandriner lassen dem Leib nicht sein volles Recht zuteil werden. Cyrill bleibt, wenn auch mit einem gewissen Schwanken, auf dieser Linie (22 f.). Die Seele ist der Sitz der Imago. Aber von der Erlösungslehre her bringt Cyrill manche Korrekturen an. Die folgenden Kapitel schlüsseln nun das Wesen der menschlichen Gottebenbildlichkeit mehr auf (reason, freedom, dominion, sanctification, incorruptibility, sonship) (25—125). B. zeigt hier den historischen Ansatzpunkt Cyrills und seiner Vorgänger in der Fassung des Natur-Übernatur-Problems. Der Mensch ist geschaffen, um Christ zu sein; sein „Erkennen beginnt mit dem Glauben" (PG 76, 877). (Vgl. dazu die guten Ausführungen von *J. Liébaert*, La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle Nestorienne, Paris 1951, 229—236.) Echt griechisch ist das Verhältnis von Natur-Übernatur bei der Deutung der Freiheit und in der Willenslehre. Die natürliche Güte und Gottähnlichkeit hat hier den Vorrang.

Als Ebenbild Gottes bewährt sich dann der Mensch in der Herrschaft über die irrationale Natur. Gottes Abbild sein bedeutet die Heiligung (ἁγιασμός) haben, im Sinne einer ontologisch verstandenen Vergöttlichung und im Exercitium der Tugend. In dieser Fassung und Betonung geht Cyrill über seine Vorgänger hinaus. Der Unverderblichkeit (ἀφθαρσία), primär verwirklicht im göttlichen Leben der Seele, sekundär auch im Leiblichen, wird anderwärts dieselbe Bedeutung zugeschrieben. Mit Athanasius neigt Cyrill dazu, hier den Haupttitel der Ebenbildlichkeit zu sehen. Im Sohnesgedanken gibt er der Imago-Lehre eine besondere christologische Note. — Eine besondere Seite des Themas enthüllt die Frage nach Mann und Frau als Träger des Gottesbildes. B. geht hier auf Cyrills Psychologie und Physiologie ein, wovon letztere der griechischen Medizin besonders verpflichtet ist, wie auch persische und jüdische Einflüsse dazukommen (136). Die natürliche Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann ist aber aufgehoben in Christus, der im Mann direkt, in der Frau über den Mann die Imago Gottes ausprägt. B. bringt hier Gutes zum patristischen Frauenbild (126—140), was er auf dem Oxforder Patristischen Kongreß 1959 noch vertieft hat. — Was bedeutet die Sünde für diese Imago? Eine logisch aus Cyrills Voraussetzungen erarbeitete Lösung müßte sagen, daß diese Imago nicht einfach verloren ist, soweit ihre natürlichen Träger, Vernunft und Freiheit, in Frage kommen, wohl aber untergegangen ist, wo die übernatürlichen Titel betroffen sind: Heiligkeit, Unverderblichkeit, Sohnschaft. Von der Terminologie her aber ergibt sich, daß faktisch in Cyrill zwei Traditionen noch nicht harmonisch vereinigt sind (Irenäus-Origenes). Er schwankt zwischen der Annahme einer Zerstörung und der Idee einer Schwächung oder Verdunkelung des Bildes. Die Theologie leidet noch lange an dieser Spannung. — Christus aber bedeutet die volle Wiederherstellung des Ebenbildes nach seinen verschiedenen, bisher betrachteten Titeln, und zwar wurzelhaft in der Menschwerdung, vollkommen in seinem Kreuzesleiden und seiner Verherrlichung (160 bis 165). Ihrer werden wir schon in der Taufe zuteil. In dieser Form läßt B. seine Ergebnisse stehen, ohne nochmals einen Gesamtaufriß zu geben. Nach den nun schon ziemlich zahlreichen Studien über die Imago-Lehre der Väter (vgl. den Überblick von *Th. Camelot:* RevScPhTh 40 [1956] 443—471) dürften vielleicht bald die Voraussetzungen für eine Synthese geschaffen sein. Grillmeier

Dedek, J. F., Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity: A Historical Study of the Doctrine of St. Thomas (Pont. Fac. Theol. Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissertationes 30). gr. 8° (VI und 167 S.) Mundelein 1958, Saint Mary of the Lake Seminary. — Diese Dissertation hatte ursprünglich vor, die Lehre von der „cognitio experimentalis" der Einwohnung der Heiligsten Dreifaltigkeit in der Seele des Gerechten, von der Thomas öfters spricht, in ihrer historischen vorthomasischen Entwicklung zu zeigen, um so tiefer auch in die Lehre des hl. Thomas eindringen zu können. Auf Anregung von A. M. Landgraf wurde das Thema auch auf die Erfahrung der eingegossenen Liebe ausgedehnt, um so den ganzen Fragekomplex besser einheitlich erkennen zu können. Nur so läßt sich ja eine Lösung erzielen in der Streitfrage, ob diese Erkenntnis in der Seele eine unmittelbare ist (Gardeil) oder eine bloß mittelbare aus den Gaben der Einwohnung (Galtier), oder vielleicht eine „supradiskursive" durch die übernatürliche Liebe, die Gott in dem Gerechten hervorruft (Garrigou-Lagrange). D. führt den Leser zum Beginn der Diskussion in die Schule des Lombarden, wozu er aber sehr weitgehend auch die meisten übrigen Theologen des 12. Jahrhunderts bis zu Praepositin zählt. Hier wird die Problemstellung schon herausgearbeitet im Anschluß an Augustins Formulierung im 4. Buch De Trinitate: Tunc unicuique (filius) mittitur, cum a quoque *cognoscitur.* Aber erst in der Schule Wilhelms von Auxerre (wozu auch Wilhelm von Paris, Hugo von St. Cher, Roland von Cremona und Richers Fishacre gerechnet sind) wird der Augustinustext genauer als sapor amoris, delectationis und gustus animae gedeutet. Dabei wird das affektive Element manchmal gegenüber dem rationalen besonders stark hervorgehoben, so daß letzteres sehr zurücktritt. In der Schule Alexanders von Hales wird diese Linie spekulativ weiterverfolgt. Dabei zeigt sich ein noch ausdrücklicherer Unterschied zwischen spekulativer Erkenntnis und der cognitio experimentalis. Letztere schließt auf Gottes Gegenwart aus deren Wirkungen in der Seele, besonders aus der Ruhe der Seele und der innerlichen Freude. Jedoch ist diese Er-

kenntnis nur eine unsichere (coniecturalis, coniecturae, wie Bonaventura sagt). Ob dabei auch eine gewisse unmittelbare Erkenntnis Gottes eingeschlossen ist, konnte der Verf. aus den Texten nicht mit Sicherheit bejahen oder verneinen. Sie ist jedoch sicher durch sie nicht gefordert (111). Zu ähnlichem Ergebnis führt die Durchforschung der Schriften Alberts des Gr. Dieser spricht ausdrücklich von einem „discursus" aus den Zeichen der Einwohnung und der Gnade. D. wagt aber auch hier mit Recht nicht, eine unmittelbare experimentelle Erkenntnis immer auszuschließen. Die Gabe der Weisheit ist bei diesem ganzen Geschehen für Albert der besondere Habitus, der den Menschen zur Süßigkeit des Einwohnens Gottes führt. Daher ist die Erfahrung des Sünders von Gott eine andere als die des Gerechten; denn vom bloßen Glauben unterscheidet sich die Weisheit gerade auch experimentell: per gustum et amplius lumen. Albert stellt auch die ausdrückliche Frage: An cognitio nostra sit substantialis missioni? Er antwortet wie zum Teil schon einschlußweise die früheren Theologen unter Hinweis auf die allen notwendige objektive Erkenntnismöglichkeit der Einwohnung: ut in signo cognoscibilis sit persona missa, (est necessarium). Dieses „signum" sieht er vor allem in der gratia gratum faciens, die dem Sohn und dem Hl. Geist zugeschrieben wird. Die aktuelle cognitio experimentalis ist also nicht wesentlich immer verlangt. — Thomas selbst gebraucht den etwas abgeschwächten Ausdruck einer „cognitio quasi experimentalis". D. sieht den Grund dafür vor allem in dem doch stark vorhandenen affektiven Element dieser Erkenntnis gegenüber der mehr sensitiven oder intellektuellen. Damit ist schon gesagt, daß sie auch für Thomas vor allem ein Erfassen Gottes durch affektive Elemente der Liebe und der geistigen Gefühle ist: inquantum (anima) complacet sibi in ea. Für Thomas aber ist dabei ein Schlußverfahren sicher grundlegend. Jedoch könne, so schließt D., eine unmittelbare oder supradiskursive Erkenntnis auf Grund der Gabe der Weisheit nicht „absolut" ausgeschlossen werden. Aber: we have found no evidence that postulate such an interpretation" (147). Auch das ist ein für die Wissenschaft wichtiges Ergebnis. Wichtiger aber erscheint uns noch der Beitrag zu sein für den Einfluß der Gabe der Weisheit in diesen Überlegungen. W e i s w e i l e r

vhd

B l o m m e , R., La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle (Univ. cath. Lovaniensis, Dissertationes, series 3, 6). gr. 8° (XII und 385 S.) Gembloux 1958, Duculot. 530.— Fr. — Eine ausgezeichnete Löwener Dissertation ist hier zum Druck gekommen. Es werden Begriff und Auffassung der Sünde in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Abaelard und seinen Schülern sowie in dem frühen Viktorinerkreis untersucht. Das Ergebnis ist in vieler Hinsicht auch für die eigentliche Dogmatik bei der damaligen engen Verbindung der Disziplinen lehrreich. Zunächst bestätigt sich, daß in dieser frühen Zeit die dogmatischen Belange den Mittelpunkt bilden. Das gilt vor allem von der *Schule Anselms von Laon.* Soweit moraltheologische Probleme berührt werden, wie etwa die Psychologie der Sünde, sind sie eingebettet in dogmatische Untersuchungen über die ontologische Struktur, sei es der Erbschuld, sei es der persönlichen Sünde (Hat sie ein Sein? usw.). Doch finden sich besonders in den vielen Einzelsentenzen der Schule, wie sie jetzt vorzüglich von O. *Lottin* im neuesten Band von Psychologie et Morale ediert sind, auch solche schon eigentlich moraltheologischen Inhaltes. Bei der engen Verbindung der Schule mit der Patristik hat B. gut auf die engen Verbindungen dieser stärker dogmatisch orientierten Lösungen über die Sünde mit den Vätern hingewiesen. Ich kann das noch erweitern durch den Hinweis, daß der von B. herangezogene Matthäuskommentar von Valenciennes, den O. Lottin jüngst entdeckte, nichts anderes ist als eine Abbreviation des Kommentars von Paschasius Radbertus, der ja auch seinerseits schon ganz von der Patristik abhängt. Hier liegen also deutlich die Quellen der scholastischen Lehre über die Sünde offen. Es gibt daher auch hier keinen Bruch in der Entwicklung. — *Abaelard,* dem B. die ihm zukommende große Beachtung widmet, erscheint dann als der dialektische — nicht eigentlich moraltheologische — Denker dieser Frühzeit. Sein Hauptverdienst ist die bewußte, zwar nicht neue, aber doch reflex vertiefte Erkenntnis der Konstitution der Sünde als innerer Akt. In der Art, wie B. diese Forschung vollzieht, ist ein wirklicher Fortschritt der Abaelard-Deutung erreicht worden. Vor seiner Ethik ist es vor allem das Herausstellen des Willens, das hervorzuheben ist: pec-

catum in voluntate. In der Ethik aber tritt in genauerer Unterscheidung von bleibenden vitium und der mala voluntas der consensus als das typische Element jeder schweren Sünde hervor. Auch das war nichts absolut Neues; denn sowohl Augustin wie besonders auch Anselm von Canterbury hatten auf die innerliche Wesensart der Sünde als geistige Willenstat hingewiesen, ob der Akt folge oder nicht. Abaelard aber hat das in seiner dialektischen Einseitigkeit mehr überspitzt getan, wenn er auch nicht von Widersprüchen innerhalb seines eigenen Systems und dessen Entwicklung je nach der Lage frei blieb und sich wandelte. Das scheint im Wesen der Dialektik zu liegen, wenn sie sich doch irgendwie gebunden oder angegriffen fühlt. So hat uns B. gezeigt, daß man den „Philosophen" sehr genau in den einzelnen Werken und Stadien seiner Entwicklung und den konkreten Gegebenheiten seines Lebens durcharbeiten muß, um zu gesicherten Ergebnissen zu kommen, mögen sie dann auch noch schwanken. Interessant ist dabei, daß die sogenannten Sentenzenbücher seiner Schule alle noch der ersten Stufe vor der Ethik angehören. Deren Einfluß unterliegt nur der Comm. Cantabrigiensis, der auch sonst als der treueste Schüler Abaelards aufgedeckt wird. Auch die Schriften gegen ihn um das Konzil von Sens kennen bereits die Auffassung des consensus als Wesensstück der Sünde, sind also nach der Ethik anzusetzen. Der von H. Ostlender postulierte Liber sententiarum kann also kaum alleinige Quelle dieser Gegenschriften gewesen sein, falls er Quelle der anderen Sentenzenbücher der Schule war. Sens hat übrigens nicht die Definition Abaelards verurteilt — das ist für ihre Verbundenheit mit der Vergangenheit wichtig —, sondern nur die extremen dialektischen Ablehnungen des äußeren Aktes, der delectatio usw. als Sünde. B. zeigt aber gut, daß Abaelard auch das „Sünde" nannte, doch nur im weiteren Sinn. Auch hier sind also gewisse Vorstufen eigentlich moraltheologischer Sicht weitergeführt, aber leider ist alles dialektisch überspitzt und damit ohne tiefere Lösung, die späterer Zeit vorbehalten blieb. — *Hugo von St. Viktor* und die Summa sententiarum finden ebenfalls mit ihrer Zeit das Wesentliche der Sünde im inneren Willensakt des Konsenses. Sie schließen aber nicht, wie Abaelard, die äußere Tat so stark davon aus, sondern sehen auch die psychologischen Zusammenhänge zwischen Wille und äußerer Tat und umgekehrt. Dabei macht sich vor allem bei Hugo der aszetisch-mystische Zug stärkend und stützend gut bemerkbar. Daher bedeutet sein Werk auch hier einen wirklichen Fortschritt. Wesentlich mußte dieses Ergebnis spekulativer Arbeit sich darin zeigen, daß trotz der Bußdisziplin, die notwendig das Äußere in Betracht ziehen mußte, doch der innere Charakter der Sünde nicht litt. Auch für die Erbsündenlehre war das wichtig, die doch noch sehr mit der Konkupiszenz in Zusammenhang gebracht wurde. Die persönliche Sünde wird daher wohl als Folge der Erbschuld dargestellt, aber die Einzelsünde als freie Entscheidung deutlich abgehoben. Es konnte auf die Dauer nicht ausbleiben, daß die Begierlichkeit auch in der Erbsündenbetrachtung zurücktrat. — Damit zeigt die Arbeit konkret, wie die spekulative Betrachtung des Gegenstandes nicht zu Abwegen, sondern zur Durchdringung und so zu wertvollsten reflexen Ergebnissen des Vätergutes in einer so zentralen Frage führte. W e i s w e i l e r

G a l l a t i, F. M., O. P., Der Mensch als Erlöser und Erlöster. Der aktive und passive Anteil des Menschen an der Erlösung. gr. 8° (XVI und 229 S.) Wien 1958, Herder. 24.— DM. — Durchblicke durch das Gesamt der Glaubenslehre unter bestimmten Gesichtspunkten können von großer Bedeutung und Wirksamkeit sein. G. betrachtet in weitgespannten Perspektiven die Erlösung unter dem Gesichtspunkt der aktiven Teilnahme der Menschen. Einem ersten Abschnitt, der eine „Gesamtschau der christlichen Erlösung" gibt, folgt als zweiter Abschnitt „Der passive Anteil des Menschen an der Erlösung", was zunächst in der Sünde als Zustand der Erlösungsbedürftigkeit und dann im Vollzug der Erlösung herausgearbeitet wird. Als dritter Abschnitt folgt dann das besondere Anliegen dieser Arbeit, „Der aktive Anteil des Menschen an der Erlösung". Im Titel des Buches ist leider diese richtige Reihenfolge der Ausführungen vertauscht und dadurch der falsche Eindruck veranlaßt, Verf. wolle der menschlichen Aktivität die Initiative geben. Diese menschliche Aktivität in der Erlösung wird mit Recht zunächst in Christus betrachtet, dann aber auch im Beitrag des einzelnen Menschen zur Verwirklichung der Erlösung und schließlich im Bemühen der Gemeinschaft gegenüber den einzelnen dargestellt. G. bie-

tet eine Darstellung, die in mancher Hinsicht ihre Reize hat. Anderseits aber wirkt sie dennoch nicht so lebensvoll, wie man von einer straffen Synthese einer so oft auseinanderfallenden Vielfalt und zudem von einem leitenden Gesichtspunkt wie dem hier gewählten erwarten könnte. Die Arbeit hinterläßt doch wohl zu sehr den Eindruck, Lehrsystem zu sein und nicht so sehr die lebendige Ganzheit eines heilsgeschichtlichen Gefüges. Der außerordentlich weit gespannte Rahmen macht auch verständlich, daß viele Aussagen nur eben gemacht oder nur angedeutet, nicht aber ausgeführt, geklärt und recht begründet werden. Das gilt nicht nur von der allzu knappen und kaum ins Innere führenden geschichtlichen Einführung. Es gilt auch für die Thesen der Darstellung selbst, bei der die Knappheit der Einzelaussagen bisweilen geradezu zu irrigem Verständnis zu führen scheint. So wird der unbeschwerte Leser den Eindruck gewinnen, die Erbsünde selbst habe weniger Schuldbarkeit als die läßliche Sünde (vgl. 36), was G. sicher nicht gemeint hat. Semmelroth

Lottin, O., O. S. B., Raison pratique et foi pratique: EphThLov 34 (1959) 21 bis 34. — Diese wertvolle Untersuchung geht auf eine genauere Deutung des Grundverhältnisses von Glaube und Liebe im übernatürlichen Akt. Sie spricht zunächst von der verschiedenen Definition der ratio practica bei Thomas und Suarez. Nach letzterem ist sie eng verbunden mit dem befehlenden Willenselement, dem imperium: iudicium rectum de agendis et voluntatem efficacem movendi ad illa (De legibus l. 1 c. 5 n. 20; Lottin 23). Thomas dagegen geht von der aristotelischen Definition in der ersten Übersetzung Moerbekes aus: Intellectus speculativus *extensione* fit practicus, wie *G. Queneau* O. P. gezeigt hat: Origine de la sentence „Intellectus speculativus extensione fit practicus . . .: RechThAncMéd 21 (1954) 309. Also durch die Ausweitung der spekulativen Erkenntnis auf das Handeln kommt es bei Thomas zur ratio practica in Angleichung an die ratio gubernationis rerum in Deo. Dabei ist natürlich auch der Wille tätig, aber doch so, daß „imperare sit actus *rationis* praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute *ratio* movet per imperium ad exercitium actus (I^a, II^{ae}, q. 17, a. 1; Lottin 26). In ähnlicher Weise sucht nun L. auch eine Foi pratique zu konstruieren in Gegensatz zu einer Foi théorique. Letztere wird „praktisch", wenn sie sich „ausdehnt" auf das konkrete Werk. Damit würde sie also zur Form aller Tugenden, wie die praktische Vernunft in der natürlichen Ethik die Form ist. Doch, ist nicht die Liebe die Form aller übernatürlichen Tugenden? L. löst so, daß die Liebe alle Tugenden anregt: C'est en vertu de cette force attractive qu'elle meut la volonté à tous les actes surnaturels . . . Les actes des vertus surnaturelles ne sont donc possibles que grâce à cette causalité finale souveraine qu'exerce la charité (34). Geleitet aber wird die Liebe von dem „praktischen" Glauben: La volonté ne se détermine dans tel ou tel sens que par l'influence décisive des motifs d'action, lesquels sont le fait de la foi pratique (ebd.). Die Zustimmung zu dieser Auffassung hängt natürlich von der Gesamtauffassung des Verhältnisses Verstand—Wille ab, wie oben angedeutet. Weisweiler

Deuringer, K., Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca (Freiburger theologische Studien, 75). gr. 8° (XXIV u. 228 S.) Freiburg 1959, Herder. 16. — DM. — Die hier vorgelegten Fragen werden unter mehr als einer Rücksicht ein weitgehendes Interesse beanspruchen dürfen. Sachlich gesehen, handelt es sich um die Analyse der Caritas und ihrer Anwendung, jener Tugend, die in freier Initiative, aus Liebe zu Gott und im Gehorsam gegen seinen durch die Offenbarung kundgewordenen Willen und unter dem Antrieb der Gnade dem notleidenden Mitmenschen Hilfsbereitschaft und tätige Hilfeleistung gewährt. Vom historischen Standpunkt aus wird der Blick auf eine für die Theologie zentrale Lehre der spanischen Thomistenschule im 16. Jahrhundert (an den Namen der Universität von Salamanca geknüpft) hingelenkt, die trotz mancher Einzelarbeiten noch nicht genügend erforscht und gewürdigt zu sein scheint. Der Verfasser beginnt nach einem einleitenden Kapitel mit der Auffassung des Kardinals Cajetan (12—25); er gehört zwar eigentlich nicht zu der Schule von Salamanca, verdient aber doch ohne Zweifel einen Platz am Anfang der Darstellung, weil er der Wegbereiter der thomistischen Erneuerung im 16. Jahrhundert war. Dann folgen die exakt belegten und übersichtlich gegliederten Ausführungen zu der Lehre von der Caritas bei dem Haupt der

Schule, Francisco de Vitoria (26—40), und bei seinen bedeutenderen Anhängern, Domingo de Soto (41—84), Melchior Cano (85—98), Bartolomé de Medina (99—108) und Domingo Báñez (109—127). Wenn man zu der getroffenen Auswahl einen Wunsch äußern darf, so wäre es der, daß auch die weniger hervorragenden Theologen von Salamanca, besonders Pedro de Sotomajor und Mancio de Corpore Christi, nicht nur gelegentlich einmal genannt werden, sondern auch mit ihren Ansichten kurz zu Wort kämen. Die wertvolle Zusammenfassung (128—142) hebt als Grundgedanken der Caritaslehre von Salamanca die Radikalisierung und die Individualisierung der Almosenpflicht heraus; erstere wird durch eine antikapitalistische Grundhaltung, die ihrerseits auf der wirtschaftlichen Rückständigkeit Spaniens in der damaligen Zeit und auf der spezifischen Eigenart seiner Bewohner gegründet sein soll, und durch die wesentliche Verankerung der Caritaspflicht im Naturrecht erklärt, während die Individualisierung als Folge aus den Bedenken gegen die Verstaatlichung der Armenfürsorge und aus den Forderungen einer persönlichen Begegnung von Mensch zu Mensch erscheint. Ein Anhang (143—220) bringt unedierte Kommentare zu der 32. quaestio der Secunda Secundae des hl. Thomas (von Domingo de Soto, Melchior Cano und Bartolomé de Medina). Unsere Besprechung kann nur uneingeschränkte Anerkennung für die gründliche und aufschlußreiche Arbeit aussprechen, es sei denn, daß man etwa den zeit- und volksgeschichtlichen Umständen weniger Bedeutung für die immerhin extreme Stellungnahme der Salmantiner Theologen (z. B. wird von allen, mit Ausnahme von Medina, eine Restitutionspflicht für den aus schuldhafter Verweigerung des Almosens entstandenen Schaden mindestens als probabel vertreten) beimessen wollte. Jedoch stützt sich D. auch hier auf eine durch eigene Erfahrung und durch wiederholten Rückgriff auf die einschlägige Literatur erworbene Kenntnis von Land und Leuten und zudem, was selbstredend ausschlaggebend ist, auf die formellen Äußerungen der spanischen Theologen von Salamanca. Allerdings würde seine jedenfalls auffallende These noch mehr Gewicht erhalten, wenn sie sich durch die Gegenprobe (die andersartige Lehre nicht-spanischer Autoren derselben Zeit in bezug auf das gleiche Thema) erhärten ließe. B e u m e r

ohd. also 1956

G u i n d o n , R., O. M. I., Béatitude et Théologie morale chez Saint Thomas d'Aquin. Origines — Interprétation. gr. 8° (356 S.) Ottawa 1957, Ed. de l'Univ. d'Ottawa. 5.— Doll. — G. legt in dieser Dissertation an der theol. Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz eine Untersuchung darüber vor, inwieweit die Lehre von der Seligkeit bei Thomas seine Theologie beherrscht. In einem 1. Teil bringt er eine relativ kurze Übersicht über die Stellung der Lehre von der Seligkeit in der Theologie seit Anselm von Canterbury bis Albert d. Gr. Bereits Anselm hatte im Anschluß an Augustinus der Seligkeit einen maßgebenden Platz im Aufbau der Theologie eingeräumt: Homo ergo, qui rationalis naturae est, factus est iustus ad hoc, ut Deo *fruendo* beatus esset (Cur deus homo, vgl. 17). Natürlich ist hier die Seligkeit als Besitz des höchsten Gutes mit Augustin zu interpretieren, nicht als bloßer Eudämonismus. In der Folgezeit wird der Einfluß der Seligpreisungen der Bergpredigt immer deutlicher und umfassender, auch ein Zeichen, daß wir es mit urchristlicher Gesinnung des Strebens zu Gott hin zu tun haben. Trotz des gegenteiligen Urteils von G. dürfte Abaelard dabei philosophischen Gedankengängen offener gewesen sein in seiner Art, wie sie von *R. Blomme* jüngst (siehe die folgende Besprechung) als Dialektik bezeichnet wurde. Doch kann von einem eigentlichen Eudämonismus heidnischer Prägung nicht gesprochen werden. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn diese Untersuchung unter Ausweitung auf weiteres Material und auf breiterer ideengemäßer Basis einmal über den Begriff der Beatitudo hinaus für diese Übergangszeit aus der Patristik durchgeführt würde; es gäbe ein interessantes Kapitel der Theologiegeschichte von einer neuen Tiefensicht des Evangeliums her. Seit Wilhelm von Auxerre setzt die Spekulation stärker ein und macht die Seligkeit zu einem bewußten Einteilungsprinzip der Theologie, wobei das schon lombardische „uti et *frui*" zu größerer Einheit verbunden wird — immer im Hinblick auf die beseligende Schau Gottes, auf den alles Persönliche hingelenkt wird. Nur so schließt ja der Seligkeitsgedanke die ganze Fülle in sich. Typisch ist für diese Entwicklung etwa die Einleitung des Sentenzenkommentars von Alexander von Hales: Cum summa perfectio consistat in beatitudine, dividitur hoc totale opus completum se-

cundum ea quae faciunt ad beatitudinem. Primus liber agit der beatificante, secundus de beatificabili et suo opposito, tertius agit de dispositionibus remotis . . ., quartus de dispositionibus propinquis, scl. de sacramentis (62). Bereits mit Albert d. Gr. beginnt der stärkere Einbau der nikomachischen Ethik des Aristoteles, der sich zunächst in vielen neuen Fragestellungen zeigt. Nun wird auch die systematische Stellung des eigentlichen Traktates De beatitutine Objekt reflexen Denkens. Abaelard hatte ihn systematisch an den Anfang, der Lombarde an das Ende als Abschluß des Weges gestellt, so auch J. de la Rochelle, während er sich z. B. bei Wilhelm von Auxerre am Schluß der Abhandlung über die Tugenden findet. Damit ist schon der verschiedene analytische oder synthetische Weg, den man beschreiten wollte, angedeutet. Bei Albert wird er mit Aristoteles Abschluß „comme la conclusion de tout l'effort de l'acquisition des vertus" (143). — Der 2. Teil (149—333) ist ganz Thomas von Aquin gewidmet. Auch hier zeigt sich das *theologische* Grundanliegen der Seligkeit deutlich ausgesprochen. Von der Theologie aus ist Aristoteles interpretiert, nicht umgekehrt. Das Tieferliegende und göttlich Ahnende des Philosophus ist bewußt ins Christliche emporgehoben, so daß auch hier die Bergpredigt das Maßgebende bleibt seit dem Matthäuskommentar, den G. mit guten Gründen schon vor den Sentenzenkommentar setzt. Der Satz der Dedicatio bleibt für den Aquinaten maßgebend: In evangelio praecipue forma fidei catholicae traditur et totius vitae regula christianae (167). Das wird von B. in einem Durchgang durch die einzelnen Werke des Aquinaten deutlich belegt. *D. Odo Lottin* hat als erster Fachmann diese Interpretation anerkannt — sie gibt uns ein gutes Beispiel einer konkreten Aristoteles-Interpretation des Aquinaten —, er hat aber freilich mit Recht bemerkt, daß die metaphysische Basis zu dieser mehr psychologischen Beatitudo-Interpretation wohl stärkeren aristotelischen Einfluß einschließt: BullThAncMéd 8 (1958) n. 310. Weisweiler

Brinktrine, J., Die Lehre von der Mutter des Erlösers. gr. 8° (135 S.) Paderborn 1959, Schöningh. 7.40 DM.; geb. 9.40 DM. — An die „Lehre von der Menschwerdung und Erlösung" schließt sich in der Herausgabe der neuen Dogmatik von B. dieser schmale Band mit der Mariologie an. Er ist nach den gleichen Prinzipien gearbeitet wie die anderen bisher erschienenen Bände dieses Lehrbuches. Klarheit, Nüchternheit und solide Kenntnis der Literatur und des behandelten Stoffes kennzeichnen auch die Thesen dieses Bandes. Die drei Teile der Marienlehre behandeln die Gottesmutterschaft als Quelle aller Privilegien, dann die Privilegien im einzelnen (in bezug auf die Seele und in bezug auf den Leib), schließlich Maria und die Menschen. Schon diese Aufzählung zeigt, daß es sich nicht eigentlich um den Versuch eines organischen Aufbaues handelt, da das Quellprinzip, von dem gesprochen wird, eigentlich nur die Themen des 2. Teiles, nicht aber die des 3. Teiles begründet. Es ist auf die Feststellung eines marianischen Grundprinzips tatsächlich verzichtet. Denn so sehr auch die Gottesmutterschaft die Quelle aller marianischen „Privilegien" ist, bleibt doch die Frage, ob nicht hinter oder in allem eine göttliche Planidee steht, die allem erst seine soteriologisch bestimmte Einheit gibt, die also auch das Thema „Maria und wir Menschen" organisch mit den „Privilegien" Mariens verbinden könnte. — In einigen Punkten würde man eine eingehendere Auseinandersetzung mit den zwar zitierten, aber nicht immer eingehend besprochenen gegensätzlichen Auffassungen wünschen. Auch die Anwendung mancher biblischer Texte bedürfte einer Behandlung, die den Interpretationen moderner, auch katholischer Exegese mehr gerecht wird, so z. B. die marianische Interpretation des Protoevangeliums, die als sensus litteralis keineswegs das Gefallen der heutigen Exegese findet.

Semmelroth

Bertetto, D., S. D. B., Maria Madre Universale, Mariologia (Nuovo corso di teologia cattolica, 5). 8° (791 S.) Firenze 1958, Libreria Editrice Florentina. 2800.— Lire. — Eine neue, reichhaltige Mariologie in italienischer Sprache liegt hier vor. Alle einschlägigen Themen (Vorherbestimmung, göttliche Mutterschaft, beständige Jungfräulichkeit, Sündenreinheit, Heiligkeit, Mitwirkung beim Erlösungswerk, geistige Mutterschaft, Tod, leibliche Aufnahme in den Himmel, Königtum, Verehrung) sind ausführlich behandelt. Die Literaturangaben bieten wertvolle Hilfe, obschon sie die Erzeugnisse aus dem Bereich der romanischen Sprachen bevorzugen (die Theorie Mitterers in bezug auf die virginitas in partu hätte wenigstens er-

wähnt werden sollen, noch mehr die Ansichten einiger deutscher Mariologen wie H. M. Köster, K. Rahner, O. Semmelroth u. a. über die allgemeine Gnadenvermittlung). Im großen und ganzen hält sich der Verf. auf einer gemäßigten Linie, die weder der Kritik noch des frommen Sinnes ermangelt. Gut ist, daß in kontrovertierten Fragen die verschiedenen Auffassungen klar gegenübergestellt werden, wobei das Urteil manchmal dem Leser überlassen wird. Ab und zu hätte freilich ein Kapitel kürzer gefaßt werden können, so z. B. das über den angeblichen Gebrauch der Vernunft bei Maria vom Augenblick der Empfängnis an (mit Berufung auf *A. Martinelli*, Disquisitio de usu rationis de primo instanti conceptionis B. V. Mariae, Rom 1950). Dagegen empfehlen sich die jeweils gegebenen Hinweise auf den Glauben der Ostkirche und auch die längeren Ausführungen über die Mariologie der letzten Päpste (allerdings wäre dabei eine grundsätzliche Erklärung zu dem recht unterschiedlichen theologischen Wert derartiger Papstworte nicht unangebracht gewesen). Einige historische Ungenauigkeiten machen sich leider übel bemerkbar: So wird das Mariale anfangs noch als echte Albertusschrift zitiert, doch erst später erfährt der Leser nebenbei, daß Zweifel erhoben worden sind (die Unechtheit ist doch heute wohl schon entschieden); Bernhard von Clairvaux wird als Verteidiger der leiblichen Aufnahme Mariens angeführt (649 f.), was schon deswegen nicht angeht, weil die ältere Zisterzienserschule erst allmählich für ein derartiges Privileg der Gottesmutter eingetreten ist; das Fest der assumptio im Westen ist ohne eigentlichen Beweis (die hier beigebrachten Worte aus der Ansprache Papst Pius' XII. nach der Definition entscheiden nicht die historische Frage) als Fest der *leiblichen* Aufnahme Mariens gewertet (651); bei dem interessanten Thema „La scienza della Vergine" möchte man nur ungern ein Eingehen auf die Entwicklung innerhalb der Theologie vermissen (399—406), und vor dem in diesem Zusammenhang genannten Dionysius dem Kartäuser verdienten sicherlich Bonaventura und Engelbert von Admont eine Erwähnung. Gewiß sind das Kleinigkeiten, aber ihre Berichtigung würde die praktische Brauchbarkeit des in vielen Stücken ausgezeichneten Werkes merklich erhöhen. Beumer

Marian Studies 9 (1958), Proceedings of the Ninth National Convention of The Mariological Society of America held in Dayton (Ohio) on January 2 and 3, 1958. 8° (147 S.) Paterson (New Jersey) 1958, The Mariological Society of America. — Die wissenschaftlichen Vorträge, die auf dem nordamerikanischen Mariologenkongreß von 1958 gehalten wurden und die nunmehr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden, lauten: *J. F. Sweeney S. J.*, Theological considerations on the Mary-Church Analogy (31—51), wesentlich fußend auf den richtungweisenden Ausführungen von *C. Vollert S. J.* (Mary and the Church, in: Mariology, ed. by J. B. Carol O. F. M., II [Milwaukee 1957] 550—595); *F. L. B. Cunningham O. P.*, The relationship between Mary and the Church in medieval thought (52—78), eine übersichtliche Zusammenfassung der reichen Ergebnisse von *H. Barré C. S. Sp.* (Marie et l'Église, Du vénérable Bède à saint Albert le Grand, in: Bulletin de la société française d'Études Mariales 9 [1951] 63—87); *B. J. Le Frois S. V. D.*, The Mary-Church Analogy in the Apocalypse (79—106), eine gute Arbeit, die sich aber auf den exegetischen Standpunkt (mit Einschluß des Evangeliums und der drei letzten Kapitel der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes) beschränkt; *C. Vollert S. J.*, The Mary-Church Analogy in its relationship to the fundamental principle of Mariology (107—128), eine kritische Auseinandersetzung mit *O. Semmelroth S. J.* (Urbild der Kirche, Würzburg ^{2}1954) und *H. M. Köster* (Die Magd des Herrn, Limburg ^{2}1954), denen das traditionelle Fundamentalprinzip der Mariologie, nämlich die göttliche Mutterschaft Mariens, entgegengehalten wird. Zumal die letzte Untersuchung zeigt eine ungewöhnliche Vertrautheit mit der positiven und mit der spekulativen Seite des schwierigen Problems. Eine dort zitierte Darlegung von *D. Fernández C. M. F.* (Maria y la Iglesia en la moderna bibliografia alemana: Estudios Marianos 18 [1957] 89) konnten wir leider selber nicht einsehen. Beumer

Tellechea Idigoras, J. I., La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado S. J. con la Sorbona (Victoriensia, 7). gr. 8° (XIII und 448 S.) Vitoria 1958, Editorial del Seminario. — Der durch seine Schriftkommentare rühm-

lich bekannte spanische Jesuit Joh. Maldonat (Maldonado) wirkte anfangs, seit 1564, als Professor in Paris, und zwar an dem neugegründeten Collegium Claromontanum. Vor allem wegen seiner etwas zurückhaltenden Ansicht über die Unbefleckte Empfängnis Mariens geriet er in Schwierigkeiten mit der Sorbonne, die diese Lehre unter Berufung auf das Konzil von Basel als gallikanischen Artikel verteidigte. Der Verf. bemüht sich in der vorliegenden Arbeit (Dissertation der Gregoriana in Rom) um eine endgültige Klarstellung. Der 1. Abschnitt (17—168) ist historischer Art und dürfte wohl nur für eine begrenzte Sparte der Kirchengeschichte größeres Interesse haben. Wir erfahren von der Pariser Lehrtätigkeit Maldonats, von seiner 1574 dort gehaltenen Vorlesung De Beata Virgine, von dem Eingreifen der Sorbonne, des Bischofs von Paris, des päpstlichen Nuntius, des Jesuitengenerals usw. und schließlich von der Abberufung des Beschuldigten, die aber nur erfolgte, um den gefährdeten Frieden zu sichern. Der 2. Teil (171—285) trägt den Titel „Estudio dogmatico" und legt im einzelnen dar, was Maldonat über die Unbefleckte Empfängnis gelehrt hat, welche Prinzipien ihn dabei leiteten und woher er die Beweise nahm (Schrift, Väter, Liturgie, kirchliche Entscheidungen). Danach vertritt er die erst später definierte Wahrheit als sententia probabilior, verwahrt sich aber auch dagegen, ihr die Qualifikation „de fide" zu geben. Seine Haltung war also durchaus korrekt, allerdings teilt der Verf. am Schluß dieses Abschnittes (285) eine Äußerung des P. Edmund Hayo an den General mit, derzufolge Maldonat gegen seine innere Überzeugung, nur um die ruhige Entwicklung des Ordens in Frankreich nicht zu stören, so gelehrt habe. Sicher ist es berechtigt, wie der Verf. es tut, diesem ganz singulären Zeugnis gegen die wiederholten und entschiedenen und spontanen Erklärungen Maldonats selber (wie z. B. in dem später verfaßten Matthäuskommentar) nicht allzuviel Gewicht beizumessen. Durchaus wertvoll ist der Einblick, der uns in die theologische Arbeitsweise Maldonats geboten wird. Wir sehen einen kritischen Geist am Werke, der mit „originalidad y modernidad" (283) vorangeht, die Beweise aus Schrift und Tradition genauestens untersucht und neue Fragestellungen (z. B. die nach dem debitum peccati originalis) aufwirft. Der 3. Teil (289—440) bringt als Anhang eine Reihe von unedierten Texten und Dokumenten. — Der Leistung des Verf. gebührt alle Anerkennung, sie ist gründlich und aufschlußreich. Nur würde sie noch mehr zur Geltung kommen, wenn sie sich größerer Kürze befleißigt hätte.

Beumer

La maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie. T. I—II (Société Canadienne d'Études Mariales, Journées d'Études: Université de Sherbrooke 19—20 octobre 1956, Université d'Ottawa 28—29 septembre 1957). 8° (180 und 186 S.) Éditions de l'Université d'Ottawa 1958. 3.— Doll. — Das Thema der beiden Tagungen der Société Canadienne d'Études Mariales war dasselbe: die geistige Mutterschaft Mariens. Die dort gehaltenen Vorträge, sowohl die der „séances d'études" als auch die der „séances publiques", liegen nunmehr gedruckt vor. Die erste Tagung von 1956 bot außer einer „Introduction à l'étude de la maternité spirituelle" von *M. Bélanger O. M. I.* (1—42) hauptsächlich historische Arbeiten: *H.-M. Guindon S. M. M.*, La maternité spirituelle dans les documents pontificaux (43—64), *W. Sebastian O. F. M.*, Maternité spirituelle et Incarnation selon la doctrine des Pères grecs (65—80) und *E. Lamirande O. M. I.*, Le rôle de Marie à l'égard des hommes d'après Adam de Perseigne (81—121). Man hätte unter dieser Rücksicht etwas mehr erwarten dürfen, zumal da die Studie über die griechischen Väter recht kurz ausgefallen ist. Eine Entschädigung bietet die wertvolle „Bibliographie sur la maternité spirituelle de Marie" (157—172) von *E. Lamirande O. M. I.* — Die zweite Tagung von 1957 hatte die Aufgabe der systematischen Mariologie übernommen. Größeres Interesse werden die vier Vorträge der Studiensitzungen beanspruchen: *L.-M. Simon O. M. I.*, La maternité spirituelle de la très Sainte Vierge (1—70), *P.-E. Charbonneau C. S. C.*, Maternité divine et maternité spirituelle (71 bis 96), *E. Lamirande O. M. I.*, La maternité spirituelle de Marie et la maternité de l'Église (97—134), und *Ch. Balič O. F. M.*, Autour du thème: Marie et l'Église (135—148). Am meisten Beachtung verdient der Beitrag von Lamirande, der einen ausgezeichneten Überblick über die in Schrift und Tradition gegebenen positiven

Grundlagen (mit reichen Literaturangaben) und über die spekulative Durchdringung der Theologie verschafft; gerade der 2. Teil ist hervorragend, weil er die kritische Sicht mit aufbauender Synthese verbindet. Beumer

Liturgisch Woordenboek. Samengesteld onder redactie van *L. Brinkhoff, G. C. Laudy, A. Verheul, Th. Vismans.* Aflevering 2 (Brevier — Durandus). gr. 8° (320 Sp.) Roermond 1959, Romen. 8.50 fl. — Die 2. (von 8 vorgesehenen) Lieferungen ist im angekündigten Abstand von einem halben Jahr auf die 1. herausgekommen. Es ist zum Beginn viel Lobendes gesagt worden (vgl. auch Schol 34 [1959] 628 f.), und diese erste Fortsetzung erhärtet die Berechtigung. Es wird gründlich gearbeitet (z. B. beanspruchen die „Tauf"-Stichworte 40 Spalten); die Nomenklatur ist umsichtig zusammengestellt (einem nicht ganz selbstverständlichen Stichwort wie „Konzilienliturgie" ist eine Spalte gewidmet); mit dem Willen zum Dienst an der liturgischen Erneuerung ist es ernst: nahezu 10 Spalten über „tätige Teilnahme"! — Bei Stichproben ist einiges aufgefallen, was vielleicht der Verbesserung bedürftig ist. Sp. 480: Th. Cranmar; wenn diese Schreibweise zu rechtfertigen sein sollte, ist sie doch die durchaus nicht gebräuchliche. Sp. 482: das Datum des Konzils von Chalcedon ist nicht 453. Sp. 515: H. J. Denzinger war kein Jesuit. Druckfehler in der Bibliographie eines Lexikons können recht ärgerlich empfunden werden, z. B. Sp. 598 B. Reicke (nicht: Reiche); Sp. 638 A. Rodewyk (nicht: Rodewijk); Sp. 351: im Artikel „Canones Hippolyti" vermißt man Verweis und Berücksichtigung von: B. Botte, L'origine des canons d'Hippolyte, Mélanges en l'honneur de M. Andrieu, Strasbourg 1956, 53—63. Schließlich noch eine Bemerkung in eigener Sache: in Sp. 601 wird meine Ansicht hinsichtlich der Rezitierung von Symbol und Vaterunser im Taufordo nicht richtig gebracht. In der Deutung habe ich mich (vgl. Stenzel, Die Taufe, 277 f.) für Übergabe entschieden, nicht für Rückgabe, wie es hier heißt. Stenzel

Vagaggini, C., Il senso teologico della liturgia. gr. 8° (780 S.) Rom 1958, Edizioni Paoline, 3200.— Lire. — Ein halbes Jahr nach dem Erscheinen erwies sich diese zweite Auflage als notwendig — Bestätigung genug für das, was an Lob allenthalben und reichlich laut wurde. Vgl. auch die Besprechung Schol 33 (1958) 628 f.; darum hier nur eben noch der Hinweis. Man hat sich um einige drucktechnische Verbesserungen bemüht, man hat acht schöne ganzseitige Tafeln eingefügt. Die Bibliographie ist sorgfältig nachgetragen. Aber die erfreulichste Bereicherung sind zwei nach „Namen" und „Sachen" aufgeschlüsselte Register; denn angesichts des mit Informationen vollbeladenen Buches waren diese zusammen 40 Seiten ein dringender Wunsch. Stenzel

Schillebeeckx, E. H., De Christusontmoeting als sacrament van de godsontmoeting. 8° (169 S.) Antwerpen 1958, 't Groeit. 105.— Fr. — Man wird nicht sagen können, daß dieses Büchlein den erwarteten 2. Teil von „De sacramentele heilseconomie" ersetzt. Aber es ist schon sehr tröstlich (im Vorwort) zu hören, daß der Autor sich der Erwartung bewußt ist und sich weiterhin vor die Aufgabe gestellt weiß, deren Abschluß durch mancherlei Abhaltungen (zu denen auch die Übernahme einer Professur an der Kath. Universität zu Nijmegen zu rechnen ist) noch hinausgezögert wird. So des Charakters der „Abschlagzahlung" versichert, ist man dann um so mehr geneigt, das kleinere Buch auch in sich zu schätzen. Seine Eigenart: Skizze; schon Gesagtes resumierend und noch zu Sagendes im Aufriß bringend. Und zwar werden mit Vorzug die spekulativen Linien gebracht, unter Beschränkung des positiven Unterbaus auf das unbedingt Notwendige. Wohltuend macht sich die Herkunft bemerkbar: Niederschlag von Vorlesungen am Löwener „Hoger Instituut voor Godsdienstwetenschappen", wo nicht nur Theologen Hörer sind; das zwingt zum Mühen um eine möglichst untechnische Sprache und wird so zweifellos den Wunsch des Autors fördern, ein breiteres Laienpublikum anzusprechen. So bleibt nicht theoretische Beteuerung, was als Anliegen der Schrift nachdrücklich betont wird: für ein Leben aus den Sakramenten Hilfe zu leisten — konkret: der liturgischen Erneuerung dogmatisches Rüstzeug an die Hand zu geben. Nicht also, als ginge die kleine, jedoch außerordentlich dichte Schrift stoffmäßig über die in „De sacramentis in genere" verhandelten Fragenkreise hinaus; ein traktatgewohnter

Blick erkennt unschwer die einzelnen Abschnitte wieder. Angezielt ist Synthese, hin auf das eine, währende Kultmysterium des Christus totus, Caput et corpus — für dessen angemessene Grundlegung nicht weniger weit zurückgegangen werden darf als bis zum innergöttlichen Leben der Dreifaltigkeit, dessen Hervorgänge und Sendungen das fleischgewordene Wort als ursakramentale Wirklichkeit verstehen lassen. Über die Kirche, den irdischen Herrenleib, führt die Linie dann zur siebenfältigen Brechung der kyrialen „mysteria carnis" in den sacramenta separata. — Es ist ärgerlich, so nur dürftig resumieren zu können. Gewiß, es sind die nun schon klassischen Themengruppen von De sacramentis in genere, und sie sind es doch wieder so nicht, als bräuchte ein einigermaßen versierter Leser sich keiner überraschenden neuen Lichter zu versehen! Der berühmte Text Leos d. Gr. („quod conspicuum erat in Christo ...") wird ja nun schon allenthalben zitiert; aber von da bis zum Aufweis, wie sehr die mysteria carnis, gipfelnd im Geschehen von Ostern und Pfingsten (sie selbst! nicht etwa eine formale Verdienstlichkeit ...) in den Sakramenten der Kirche aufgehoben und wirkmächtige Präsenz sind, ist doch noch ein Schritt, ein Schritt, zu dem ganz sicher der Nachweis gehört, wie nicht nur herrscherlicher Befehl des „Sohnes Gottes in Kraft" in den Sakramenten kirchlich-geschichtliche Wirklichkeit wird, sondern auch sein Gehorsam, sein Flehen (Hebr. 5, 8; 7, 25): so erst wird einsichtig, wie die sakramentale Begegnung die Christusgleichgestaltung in ganzer Breite deckt und es z. B. keine Gnadenlehre geben darf, die sich nicht ganz innerlich von den Sakramenten abkünftig weiß. Noch einmal: leidigerweise pflegen zusammenfassende Andeutungen das Gesagte mit einem Anstrich von Gemeinplätzigkeit zu versehen. Dem kann nur die Lektüre abhelfen, und sie sei nachdrücklich empfohlen. Stenzel

Stenzel, A. S. J., Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (Forschungen zur Geschichte der Theologie des innerkirchlichen Lebens, 7—8). gr. 8° (319 S.) Innsbruck 1958, F. Rauch. 125.— Sch. — Die vorliegende Untersuchung dient einem aktuellen Interesse, nämlich einer Neugestaltung des kirchlichen Taufritus. Nach den Grundsätzen der Schule J. A. Jungmanns soll dafür in einer historischen Untersuchung der Boden bereitet werden, indem die ursprünglichen Entwürfe dieses Ritus und ihre Motivierung wieder erkennbar gemacht werden sollen. Wir wollen versuchen, diese von dem engeren Bereich der Liturgik durchwegs positiv gewertete Studie mehr vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus zu würdigen, wenn damit auch nicht der ersten Intention des Werkes entsprochen wird. — Die Studie setzt mit den Aussagen des NTs über das Taufverfahren ein und zeichnet dann die Entwicklung bis zu Hippolyts Kirchenordnung (13—52). Die Frage des trinitarischen oder christologischen Taufbekenntnisses steht hier im Vordergrund. Man braucht nicht zu betonen, daß in diesen Ausführungen das Werden des christologisch-trinitarischen Glaubens von seinem „Sitz im (liturgischen) Leben" her beschrieben und eine einseitig lehrhafte Betrachtung überboten ist. Das Taufritual selbst war zu Anfang sehr einfach: ein Glaubensbekenntnis, aufgefaßt als Verpflichtung auf Christus!, und eine dreifache Untertauchung (als Besiegelung eben dieses Paktes auf Christus, so daß andere Ideen, wie der Kampf gegen den Satan, zurücktreten, obwohl die Sache da ist: 38/40). Gegenüber Justin (46—52), zu dessen Zeit noch kein eigentliches Katechumenat als Institution zu erweisen ist, und Tertullian, der auch noch ein rituell wenig entwickeltes Stadium der Taufliturgie bezeugt (wobei seine Schriften die Beschreibung des Zeremoniells nicht zum eigentlichen Thema haben), verrät Hippolyts Kirchenordnung eine sprunghafte Entwicklung: Handauflegung, Exorzismen, Salbungen, Ex- und Insufflation sind jetzt Bestandteile eines genau umschriebenen Rituals (55—76). Dieses ist beherrscht vom Gedanken des Bundes, der Angelobung und der Absage, und zwar im Rahmen des „Zwei-Wege-Schemas". Dann wird zuerst die Entwicklung der einzelnen Riten im Osten geschildert (Taufbekenntnis, Absage an Satan, Zusage, Taufakt und -formel, Riten nach der Taufe, Riten des Katechumenats). Die Quellen sind die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts (77—164). Von da wendet sich die Studie der Entwicklung der einzelnen Riten im Westen zu (165—197), insbesondere dem Skrutinienritus (199—240); sie schwenkt damit ausschließlich auf den römischen Ritus ein, dessen innere Entwicklung kurz gezeichnet wird (210—218). Von seiner endgültigen Verfestigung her im Taufordo

(als praktisch kontinuierlich vollzogenem Zeremoniell von Taufvorbereitung und -spendung) (241—308) kritisiert der Verf. endlich die heutige Kinder- und Erwachsenentaufe und macht Vorschläge zu einer Neugestaltung (294—308). — Einige dogmengeschichtliche Bemerkungen zu dieser an ausgezeichneten Beobachtungen reichen Studie sind am meisten bei der Frühzeit des Taufritus angebracht. Was von der gegenwärtigen Ausrichtung der Dogmengeschichtsschreibung her besonders interessiert, ist die starke Verbindung des frühen Taufrituals zu jüdischen Elementen. St. sieht sie vor allem über die Zwei-Wege-Lehre gegeben, die er mit Recht sehr betont. Die Beziehungen sind wohl noch um ein gutes Stück reicher, als der Verf. andeutet. Didache und Barnabasbrief als Hauptzeugen gehen nämlich auf einen jüdischen Katechismus zurück, in dessen Zentrum die Zwei-Wege-Lehre steht (vgl. dazu die wichtige Studie von A. Seeberg. Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Leipzig 1908, zur anderen S. 81 erwähnten hinzu; zum Barnabasbrief vgl. G. Schille, Zur urchristlichen Tauflehre: ZNtWiss 49 [1958] 31—52). Der Verf. zieht von da aus mit Recht die Linien zu den Exorzismen, insofern die mit der Zwei-Wege-Lehre verwandte Zwei-Geister-Lehre ins Spiel gebracht wird (vgl. 78). Sie hatte z. B. auch in der Qumransekte ihren Platz (Manuale disciplinae III, 13 — IV, 26; vgl. Th. H. Gaster, The Scriptures of the Dead Sea Sect in English Translation, London 1957, 53—56). Dabei ist der Sektenbrauch beachtenswert, daß am Abschluß des Unterrichts über die „beiden Geister (Wege)" beim Eintritt in die Gemeinschaft ein feierlicher Eid geleistet werden mußte, der auf das Gesetz des Moses verpflichtete und die Absage an die Söhne der Finsternis bedeutete (vgl. ebd. V, 7—20; Gaster 57 f.). Die nicht einfach übernehmende, sondern überbietende christliche Entsprechung wäre die Zusage an Christus und die Absage an Satan (beides also konkret personal gefaßt, nicht bloß als Bindung an ein Gesetz; in beiden aber doch eine „Zusage", die St. sehr betont). Nach J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, Paris 1957, 78 f., wären vom Judentum her neben der Verwendung des Wassers als solchem auch noch die Salbung mit Öl und die Überreichung des Salzes vorgegeben, wovon letzteres übrigens auch zum Ritual der Bundesschließung gehören konnte. Diese Beziehungen wären näher zu untersuchen. (Der Verweis Daniélous auf Ps.-Clem. Hom. XI, 34, 1, ed. B. Rehm, Berlin 1953, 171 für das Salz beruht wohl auf einer Fehlinterpretation; zum Ganzen der Beziehung der christlichen Wassertaufe zur jüdischen Proselytentaufe vgl. neben der S. 20 genannten Literatur noch H. H. Schaeder: Gnomon 5 [1929] 353—370.) St. eröffnet hier weitere Perspektiven. Von der christlichen Geistesgeschichte her ist nämlich die starke Judaisierung der christlichen Lehrverkündigung bekannt, die besonders im Kampf mit der Gnosis einsetzte. Zeitlich fällt diese ziemlich mit der von St. beobachteten judaistisch bedingten Bereicherung des Taufrituals zusammen. Diese Verbindung wäre einer Beachtung wert (vgl. St. 78). Von ihr her würde einerseits die Herkunft des Taufritus aus judaistischen Elementen noch stärkere Beweiskraft erlangen, anderseits die Judaisierung des Frühchristentums nicht wie bisher vor allem im Lehrhaften gesucht. Die dem Frühkatholizismus darob vorgeworfene „Nomisierung" wäre durch eine Verbindung mit dem Rituell-Sakramentalen in gewisser Hinsicht paralysiert, wobei der rechte Sakramentsbegriff vorauszusetzen ist (vgl. Schol 31 [1956] 576 f. zu L. Goppelt). Die Deutung zudem des Taufritus aus hellenistischer Mysteriensymbolik würde für die Frühzeit noch stärker als bisher zurückgedrängt. — Zur „Taufe im Namen Jesu" sei hinzugefügt (zu St. 86): Fulgentius, Contra Fabianum, fragm. 37 (PL 65, 831—32), der sich über die Gültigkeit derselben nicht eindeutig genug auszusprechen wagt, zeigt immerhin, daß noch im 6. Jahrhundert die Erinnerung daran lebendig war. Für die Frühscholastik wären — als Brücke zum angeführten Petrus Lombardus hin — noch beachtenswert die sog. Sententiae Anselmi (ed. Fr. Bliemetzrieder 113—115) und die Sententiae divinae paginae (ebd. 45). Grillmeier

Schlette, H. R., Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor: ZKathTh 81 (1959) 67—100 163—210. — Das Letzte der Eucharistielehre des Viktoriners sieht Sch. mit Recht in ihrer heilsgeschichtlichen Deutung. Wie für Hugo Christi Reich sich in den Sakramenten durch alle drei Heilsordnungen hindurchsetzt, die dem Herrn vorangehen oder ihm folgen, so bildet die Eucharistie zweifellos *das* Sakrament seines Reiches; denn in ihm als der Fortsetzung seines Leidens ist die Grundlage aller

Heiligung und Erlösungsgnade eingeschlossen, mit der Christus durch die Zeiten geht und Erlösung spendet. Das hat Sch. sehr gut gezeigt. Daher kommt Hugo so stark auf die wahre Gegenwart Christi in der Dreiteilung des Sakramentes als species, *veritas* und virtus zu sprechen, um dadurch in der „veritas" die Grundstärke und Begründung der weitgreifenden Wirkkraft der Eucharistie herausstellen zu können. Daher auch die enge Verbindung mit dem Opfer und der Kirche als Trägerin der Sakramente in ihrer Heilskraft. Von dort geht auch Hugos Gedanke aus, daß wir zwar Christus in der Taufe eingegliedert werden (incorporamur), aber in der Eucharistie belebt sind (vivificamur). Mit Recht wendet sich der Verf. dagegen, daß die Eingliederung der Taufe eine „tote" sei und nur im Glauben sich vollziehe. Aber in der Eucharistie wird doch der Vollsinn der Verlebendigung in der Liebe, die Christi Opfertod frei sich vollziehen ließ, in der Hostia deutlich sichtbar und vollzogen, so daß der ontologische Ausdruck „vivificamur" durchaus berechtigt erscheint. Das trägt dazu bei, daß der Mystiker Hugo gerade bei diesem Sakrament (und dem damit verbundenen Ordo) stark auf die Liebe hinweist, mit der dieses Sakrament bereits empfangen werden muß. Dennoch ist der Charakter des Sakramentes voll gewahrt im Vollzug als „wirkursächliches" Hervorbringen der Gegenwart bzw. des Verstärkens der liebevollen Verbindung — das sei als Ergänzung zu S. 199 und auch S. 96 oben beigefügt. Denn einer der die Eucharistie als Zentrum christlichen Heilslebens hervorhebenden Texte sagt: Alibi quod manducatur, incorporatur. Quando autem caro Christi manducatur, non quod manducatur, sed qui manducat ei, quem manducat, incorporatur. Idcirco voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporet (De sacr. II 8, 5; PL 176, 465; vgl. zur Problematik: Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, 126 ff.). So wird die „participatio" in der Vollendung im Jenseits, als Endzweck, der hier im heilsgeschichtlichen Werken der Eucharistie beginnt, gut herausgestellt, wie es der Kommentar in des Ps.-Dionysius Coelestis Hierarchia, aus dem ein guter Teil der Eucharistielehre Hugos von ihm in sein Hauptwerk De sacramentis übernommen wurde, schon nahelegt. Freilich wird das augustinische Erbe dabei ebenso sichtbar, wenn Hugo diese Teilnahme in „Glaube" und „Liebe" so hervorhebt, daß es manchmal scheinen könnte, als ob das opus operatum des Sakramentes darunter Schaden gelitten habe. W e i s w e i l e r

Dürig, W., Pietas liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie. 8° (244 S.) Regensburg 1958, Pustet. 18.— DM., geb. 21.— DM. — Es ist nicht die erste vom Verf. vorgelegte Studie zur Begriffswelt der Liturgie. Kaum angebracht also, eigens einmal öfter auf die Sicherheit in der Methode und auf die verläßliche Breite im verarbeiteten Material hinzuweisen: immer wird zugrundegelegt, was die philologische Forschung für den außerchristlichen Gebrauch bereitgestellt hat; dann wird der christliche Gebrauch erhoben, von der lateinischen Bibel über die Väter hin zur Verwendung in der abendländischen Liturgie lateinischer Sprache. — Drei große Abschnitte gliedern den reichen Stoff: pietas erga Deum — pietas erga hominem — pietas Dei. Wer unbefangen seinen heutigen Frömmigkeitsbegriff mitbringt und von der Lektüre nur eben Bestätigung, Vertiefung und Bereicherung erwartet, wird bereits im 1. Teil zu einschneidenden Korrekturen gezwungen. Was dank häufigen Gebrauchs bei Cicero, Vergil u. a. schon im vorchristlichen Raum nicht zu übersehen war, wird auch von den christlichen Schriftstellern — besonders für Ambrosius und Augustinus ist es ein bevorzugtes Wort — übernommen: die grundlegende Füllung nämlich vom Kultischen her (womit die dem Vollzug gebührende Innerlichkeit nicht nur nicht geleugnet, sondern vielmehr mitgesagt sein soll). Die bleibt diesem Terminus, bis der franziskanische Einschlag die vorwiegend „pietistische" Färbung der individuellen, zuerst innerlichen Frömmigkeit einträgt. Im 2. Abschnitt — pietas im zwischenmenschlichen Bereich — bestätigt sich dieser Grundansatz: auch hier zuerst das pflichtgemäße Nachziehen der vorgegebenen, im Rahmen der alten familia sakralen Strukturen — dann erst all das, was aus der caritas diffusa in cordibus nostris erfließen mag. Hier wäre dann auch festzustellen, daß der „Pietät" in diesem Bereich der Charakter einer aus überindividuellen Gegebenheiten stammenden Anforderung bis heute nicht ganz abhanden gekommen ist. Sehr aufschlußreich sind im 3. Teil die Ausführungen über die pietas als Eigenschaft Gottes. Als fruchtbar erweist sich der

Einstieg vom Kaiserkult her, wo pius/pietas maßgebliche Aussagen für die Beziehung des Herrschers zu seinen Untertanen sind. Es wird nachgewiesen, in welch großem Ausmaß gerade die Liturgie von dieser Bereitstellung Gebrauch gemacht hat, um in ihr Gottesbild die Züge des souverain in seiner Gnädigkeit sich herabneigenden Gottes einzuzeichnen. Die in den liturgischen Anreden durchschlagende Majestätsphraseologie, die Heilands- und Kyriostheologie bedienen sich ausgiebig dieses Wortgefäßes. — Es sei noch eben der Hinweis gebracht, daß in Abgrenzung und Vergleich viel Erhellendes von benachbarten Begriffen gesagt wird als da sind caritas, dilectio, clementia, officium, conversatio, iustitia, maiestas u. a. m. Zweifelsohne also eine sehr gefüllte Studie, der hoffentlich auch ein formender Einfluß auf die Praxis nicht versagt bleiben wird; zeigt sie doch, wie wenig „kultische" Frömmigkeit und persönliche Gottinnigkeit nebeneinander laufen, sondern in Wurzel und Ziel eins sind.

Stenzel

Kähler, E., Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche. gr. 8° (166 S.) Göttingen 1958, Vandenhoeck u. Ruprecht. 13.80 DM.— Der viel verhandelte Gegenstand wird neu angepackt: Von den biblischen und liturgischen Quellen her soll eine inhaltliche Klärung erreicht und der liturgische Ort des Te Deums näher bestimmt werden. Die Frage der Autorschaft wird nur nebenbei berührt, insofern nämlich die Konvergenz vornehmlich der liturgischen Hinweise auf Spanien (als Mitte zwischen Nordafrika und Gallien, denen gegenüber eine genaue Abgrenzung immer schwierig ist) die von Morin und Burn vorgetragene Vermutung für Dazien als Entstehungsort — mit Nicetas v. Remesiana als wahrscheinlichem Autor — nicht eben aussichtsreich zu machen scheint. Den 1. Teil des Hymnus, der unverkennbar durch das Dreimalheilig von Isaias 6 bestimmt ist, läßt K. mit „Salvum fac ..." (= Ps. 27 [28] 9) aufhören. Für seine inhaltliche Bestimmung schließt er sich an die These von Cagin an: alles weise auf Abkunft von einer Osterpräfation hin. Österlicher Kontext — dieses Stichwort soll sich nun auch am zweiten, christologischen Teil bewähren. Im Rückgriff auf eine bereits synagogale und nachher altchristliche liturgische Tradition der Verse 7—10 von Ps. 24 (23) wird dieser Teil als Triumphgesang zu Ehren des Auferstandenen erkannt. Deutet man dann die Schlußverse als Fürbitten für die Neugetauften (und bleibt also auch hier im österlichen Bereich), scheinen alle Fäden sehr bereitwillig zusammenzulaufen und als den einen liturgischen Ort des Te Deums die Ostervigil auszuweisen. Und zwar sei der 1. Teil Illatio, die christologische Weiterführung Sanctus bzw. Post-Sanctus ... — Man wird dem Verf. dieser ungemein belesenen Studie nicht vorwerfen können, sich in der Häufung von Hinweisen zugunsten dieser Auslegung etwas geschenkt zu haben. Die sich scheinbar so gefügig anbietende Einordnung wird aber trotzdem wie ein Findling anmuten, der einigermaßen erratisch im Gelände der noch spärlich umschriebenen Meßliturgie des ausgehenden 4. Jahrhunderts — so die Datierung, die K. erschließt — zu liegen kommt. Diese Reserven sollen in keiner Weise dem fruchtbaren Beitrag Abtrag tun, der besonders für den christologischen Teil aus der Auswertung der Motive des sieghaften Descensus erwächst. Ein interessantes Kapitel über „Das Te Deum bei Luther" beschließt das wertvolle Buch. Stenzel

Piolanti, A., Il mistero della communione dei santi nella rivelazione e nella teologia. gr. 8° (XIV und 810 S.) Rom-Paris-Tournai-New York 1957, Desclée. 3500.— Lire. — Wenn man weiß, daß wir die bisherigen Auslassungen über die sanctorum communio zumeist den Symbolforschern verdanken, die diesem Artikel im Rahmen der Gesamtbehandlung des Symbols den entsprechenden Raum zuwiesen, dann ist man mit Recht erstaunt über ein so umfängliches Buch und auf seinen Inhalt gespannt. Zwei große Teile gliedern: die sanctorum communio in den Quellen Schrift und Tradition (1—345) — die sanctorum communio in der Theologie (349 bis 794). Nach einem einleitenden Kapitel über Ort und Zeit der Einfügung dieses Artikels in das apostolische Glaubensbekenntnis und über seinen Sinn im Zusammenhang des Ganzen hebt das weitausladende Verhör der Quellen an (AT und NT, Väter des Ostens und des Westens, von Clemens von Rom bis zu Johannes Damascenus); wer in Zukunft über die Stichworte „Gemeinschaft, Kollektiv, Solidarität" usw. zu arbeiten hat, wird klugerweise nicht an diesem imposanten Dossier vorüber-

gehen. Andrerseits wird man nicht leugnen können, daß man für ein Mehr an theologie- und geistesgeschichtlicher Einordnung sehr dankbar wäre. Es sei hingewiesen auf die Art, wie *Geiselmann* (Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers, 56—106) dies eben für die sanctorum communio vorbildlich getan hat. Dieser gewichtige Beitrag wird in der Bibliographie ebenso vermißt wie *W. Elert*, Abendland und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. — Im 2. Teil wird der Entwurf einer theologischen Synthese geboten. Hinsichtlich der sanctorum communio wird gehandelt über deren Grundlagen (Gott Quelle, Christus Zentrum, Geist Beleber, Hierarchie Verwirklicher, Gnade/Liebe Formalursachen, Eucharistie Symbol und Wirklichkeit) — über deren Güter (von Christus her: Sakramente; von der Kirche her: ihr Gottesdienst; von den Gläubigen her: Verdienst, Genugtuung, Ablaß) — über deren Nutznießer (die Kirche in ihren drei Schichten, zunächst in sich gesehen und dann in ihren Wechselbeziehungen). Auch hier ist zu sagen: hinsichtlich der Texte (vornehmlich der mittelalterlichen Theologen) eine Fundgrube! Was dann die Ausführungen angeht: man ist im großen ganzen voll Einverständnis; das Stichwort des Werkes erweist sich als ausgezeichnetes, sehr zentral in Offenbarung und darum auch Theologie verankertes verbum abbreviatum. Allerdings bleibt eine gelinde Enttäuschung kaum erspart: man hat auch nach 400 Seiten nicht den Eindruck, als käme von diesem Artikel neues, eigenständiges Licht — über das hinaus, das von recht verstandener Christologie, Gnadenlehre, Ekklesiologie usw. schon ausgeht. Es bleibt: man hat es durch eine zweifellos sehr geeignete Sammellinse geführt, wofür man dankbar ist; und: die vorliegende große Arbeitsleistung wird Ausgangspunkt werden. Denn es ist noch ein Stück Weg zu gehen! An so manchen Stellen des Buches fühlt man sich so gar nicht behaglich ... Die nachreformatorische Ekklesiologie hat ihre Einseitigkeiten gehabt, gewiß; aber das ist kein Grund, hinter ihr zurückzubleiben und mit ihrem heilsanstaltlichen Element so schwer zurechtzukommen. Die so ausführlich zu Wort kommenden mittelalterlichen Theologen dürfen nicht dazu verleiten, heute noch die caritas zum ausschließlichen Band der Kirche zu machen (488 ff.); tatsächlich gehört denn auch die Beantwortung der von daher aufdrängenden Fragen (konkret: von den Sündern in der Kirche) zum Unbefriedigendsten im ganzen Buch (500 ff.). Vielleicht auch, daß hier gleich ein Preis dafür bezahlt werden muß, daß (u. E. zu Unrecht) das Grundverständnis von sanctorum nicht von sancta, sondern von sancti hergeleitet wird. Über die finale Zuordnung dieser beiden Sachverhalte kann kein Zweifel sein. Daß aber die in diesem Werk bezogene Stellung eine reichlich mühsame Option ist (gegen den „Heiligen"-Begriff der Schrift, gegen ihr Metalepsis-Schema, gegen das Verständnis der alten Liturgie, schließlich auch gegen den überreich zitierten Gewährsmann Thomas), ist gar nicht zu verkennen, man vgl. 357 370 372. Daß ein so versierter Theologe wie Piolanti den S. 370 gebrachten Grund (in der menschlichen Gesellschaft wäre es doch auch so, daß die Vereinigung der Individuen zur Gemeinschaft vor ihrer Gütergemeinschaft sei) wirklich für stichhaltig hielte, können wir nicht gut zugeben. Vielleicht liegt die Begründung für die so ausgefallene Entscheidung in der instinktiven Scheu, einen „Real"-aspekt einem „personalen" vorzuordnen? Das hieße dann aber doch verkennen, daß die „real" vorgegebenen Güter nie apersonale „Sachen" sind! — Das Buch hat seine großen Verdienste. Es müßte seltsam zugehen, wenn man an einer Pionierarbeit keine Ausstellungen mehr machen könnte. Sie auszusprechen hat der Verf. im Vorwort eigens eingeladen. Stenzel

Die ontologische Problematik der Entwicklung und der dialektische Materialismus

Von Walter Brugger S. J.

Das Entwicklungsproblem ist ungemein vielschichtig. Zunächst erhebt sich die Tatsachenfrage, um die sich nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die *Wissenschaftskritik* bemüht, indem sie die von den Naturwissenschaften angewandten Methoden auf ihre logische Struktur und ihre Tragweite hin untersucht, um so festzustellen, in welchem Umfang die Entwicklung gesichert ist und wieweit sie nur als Hypothese angenommen werden kann. Wie schwierig diese Fragen sind, kommt dem Philosophen vielleicht mehr zu Bewußtsein als dem Naturwissenschaftler, der, von der Annahme einer Entwicklung geleitet, sein Material immer schon in diesem Lichte deutet. *Naturwissenschaftlich* gesehen, stellt sich weiter die Frage nach dem Wie der Entwicklung, nach ihrem „Mechanismus", nach den Wegen und Verzweigungen der Entwicklung. Innerhalb der Naturwissenschaft kann die Beantwortung dieser Fragen nur mit den rein naturwissenschaftlichen Methoden erfolgen. Mit ihnen sind aber untrennbar auch *ontologische* Probleme verbunden. Die Frage nach der Kausalität der Entwicklung hat im Munde des Philosophen eine andere Bedeutung als im Munde des Naturwissenschaftlers. Wenn dieser vielleicht von der Frage nach der Finalität abstrahieren kann, so kann das der Philosoph sicher nicht, da, ontologisch gesehen, die Wirk- und Zielursächlichkeit nur zwei Seiten desselben Kausalgeschehens sind. Inwieweit kann an der Entwicklung zufälliges Geschehen beteiligt sein und wieweit ist sie auf innere Determinanten zurückzuführen? Schließt beides sich aus oder läßt es sich miteinander vereinbaren und wie? Welche Rolle spielt bei der Entwicklung die Form und welche die Materie? Welches sind die individuellen, welches die überindividuellen Grundlagen für eine Entwicklung zu einer neuen Art? Genügen dafür weltimmanente Ursachen oder bedarf es dazu einer welttranszendenten Kausalität? Diese und andere Fragen stellen sich einer ontologischen Betrachtung der Entwicklung und deren verschiedenen Arten.

Die *philosophiegeschichtlichen* Bezüge der Frage sind nicht weniger reich. Von älteren Theorien abgesehen, sei nur an den dialektischen Materialismus, an Bergson und an Teilhard de Chardin erinnert. Nach dem *dialektischen Materialismus*[1] befindet sich schlechterdings alles in Entwicklung. Wie die Materie selbst, so hat auch die Entwicklung

[1] Vgl. dazu I. M. Bocheński, Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie [Stand 1958]. Zusammenfassung der ‚Osnovy Marksistikoj Filosofii' mit Register, Dordrecht 1959. Siehe Register unter „Entwicklung". — G. A. Wetter,

nie begonnen und wird nie aufhören. Sie durchzieht den Bereich des Anorganischen wie den des Lebens. Nicht nur die verschiedenen Formen des pflanzlichen und tierischen Lebens entwickeln sich auseinander, sondern auch der Mensch aus dem Tierreich, die Tiere aus den Pflanzen und diese aus der anorganischen Materie. Sie umfaßt beim Menschen nicht nur das Körperliche, sondern auch das Geistige und sein gesellschaftliches Sein. Der Übergang von der einen zur anderen Art des Seins vollzieht sich nach längerer Vorbereitung durch quantitative Veränderungen im dialektischen Sprung zu einer neuen Qualität. Triebkraft der Entwicklung sind die in jedem Seienden verborgenen Gegensätze. Jede außerweltliche Ursache der Gesamtentwicklung erübrigt sich.

Bergsons Philosophie[2] geht von der Kritik des Intellektualismus aus. Die einzige der Wirklichkeit gemäße Form der Erkenntnis ist die Intuition. Das Sein ist wesentlich Werden und Bewegung, konkrete Dauer, sei es in der aufsteigenden Bewegung des Lebens, sei es in der fallenden Bewegung der Materie. Der Élan vital bricht sich an der Materie und zerlegt sich so in die Vielheit der Individuationen. Das Leben selbst ist das durch die Materie geschleuderte Bewußtsein. Es ist bekannt, wie sehr die Beziehung des Élan vital zum transzendenten Gott im Zwielicht der Bergsonschen Aussagen verblieben ist. Seine Lehre über die mystische Erfahrung Gottes kann darüber nicht hinwegtäuschen.

Während die Entwicklung bei Bergson ganz vom Lebensimpuls her bestimmt ist und jede teleologische Ausrichtung von ihm zurückgewiesen wird[3], ist diese sozusagen das einzig Bestimmende für die Entwicklung, wie *Teilhard de Chardin* sie sieht[4]. Die Materie befindet sich nach ihm in einem Aufstieg zu immer zentrokomplexeren Ordnungen bis hin zum Menschen. Parallel damit geht eine immer größere Bewußtheit, da die ganze Welt, auch die anorganische Materie, psychoid, irgendwie beseelt und bewußt ist, eine Innenseite hat. Endpunkt der Entwicklung ist die Verbindung mit Gott. Gott als Ziel hält die ganze Entwicklung in Gang. Dies aber ist nur möglich, wenn er immer schon das Ganze belebt, ohne in den Strom der Entwicklung einbezogen zu sein.

Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. 4., bearbeitete und erweiterte Auflage, Wien 1958, und die dort verzeichnete Literatur 645—669. — Zur Bibliographie 1947—1956 vgl. Sovietica, Heft 1 und 2, Dordrecht 1959.

[2] Vgl. Bergson, L'évolution créatrice 1907, besonders 252—262.

[3] Évolution créatrice, 116.

[4] A. Brunner, Pierre Teilhard de Chardin: Stimmen der Zeit 165 (1959/1960) 210—222; vgl. 216. — Teilhard de Chardin, Le Phénomène humain, Paris 1955; deutsch: Der Mensch im Kosmos, München 1959; ferner: Geheimnis und Verheißung der Erde. Reisebriefe, Freiburg i. Br. 1958; Pilger der Zukunft. Neue Reisebriefe 1939—1955, Freiburg i. Br. 1959.

Wenn man bedenkt, wie grundlegend der *Entwicklungsgedanke* für den dialektischen Materialismus ist, wie stark und weit das Echo war, das die Schriften von Teilhard de Chardin gefunden haben, wie sehr das Denken und Forschen der biologischen Wissenschaften vom Entwicklungsgedanken beherrscht sind und wie sehr dieses Denken der Versuchung des mechanistischen oder dialektischen Materialismus ausgesetzt ist, so bedarf es keiner besonderen Begründung mehr, sich philosophisch mit diesem schwierigen Problem zu beschäftigen. Der philosophischen Fragen sind viele, und die christliche Philosophie hat sich mit ihnen bisher noch nicht genügend auseinandergesetzt. Gewiß, es sind Demarkationslinien gezogen worden, die metaphysischen Prinzipien vom zureichenden Grund und der Kausalität werden mit Recht geltend gemacht. Man will auf festem Boden stehen und sich nicht von einer Woge der Begeisterung wegschwemmen und auf den unsicheren Boden eines Mystizismus tragen lassen. Aber man vermißt allzuoft positive Angaben darüber, wie man sich ontologisch die Entwicklung etwa der Arten zu denken habe. Der Versuch dazu soll hier unternommen werden auf dem Boden der klassischen Seinsmetaphysik. Die Entwicklung, die zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden soll, ist nicht die Ontogenese, die individuelle Entwicklung eines Organismus, sondern die Phylogenese, die Entwicklung, die zu einer neuen Art führt, und die Frage nach einer Entwicklung der großen Lebensstufen, des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens, sowie der Entstehung des Lebens überhaupt[5].

Das erste Hindernis, das sich einem solchen Unternehmen entgegenstellt, ist der schwankende Boden der Erfahrung, die Unbestimmtheit, ja Dürftigkeit der *empirischen Grundlage*[6]. Für die Individualentwicklung, die hier nicht zur Debatte steht, hat der Philosoph ein eindeutiges und gesichertes Material vor Augen. Bei der Artentwicklung ist das anders. Was dabei empirisch gesichert ist, ist wenig. Zwar wissen wir heute, daß durch Chromosomen- und Genom-Mutationen sämtliche bei einem Organismus vorkommenden Einzelmerkmale und

[5] Für die empirischen Grundlagen sei verwiesen auf A. Haas (Hrsg.), Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen, Band I: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren, Freiburg i. Br. 1959, und auf die dort aufgeführte Literatur: 63 375—387 512—514. — Das Werk enthält folgende Abhandlungen: Fr. Lotze, Die Geschichte des organischen Lebens, S. 9—63; J. Haas, Die Entstehung des Lebens auf der Erde, S. 64—109; J. Haas, Die cytologischen Grundlagen der Evolution, S. 110—165; P. Overhage, Keimesgeschichte und Stammesgeschichte, S. 166—197; P. Overhage, Das Problem der Abstammung des Menschen, S. 198—284; P. Overhage, Das Problem der Anthropogenese, S. 285—387; K. J. Narr, Die Abstammungsfrage im Licht der Kulturgeschichte, S. 388—452; A. Haas, Naturphilosophische Betrachtungen zur Finalität und Abstammungslehre, S. 453 bis 514. — Um die Zitation einfacher zu gestalten, wird im folgenden nur mit Haas I und Seitenzahl zitiert. Verfasser und Titel der Abhandlung ergeben sich aus der angegebenen Seitenverteilung.

[6] Das gilt besonders für die Entstehung des Lebens. Vgl. dazu Haas I 62 und 96.

Eigenschaften abgeändert werden können[7]. Dabei sind die Gen-Mutationen schon nicht mehr beobachtet, sondern nur erschlossen worden[8]. Die Annahme einer Gesamtevolution hingegen ist auch heute noch mit zahlreichen Dunkelheiten und bedeutenden Schwierigkeiten verbunden. Das Werden der organisatorischen Großpläne des Tierreichs z. B. ist uns völlig unbekannt, da jegliche Fossilfunde, die darüber Auskunft geben könnten, fehlen. Der Stamm der Wirbeltiere tritt im Silur unvermittelt zum ersten Male auf. Auch das Werden der verschiedenen Stämme der Wirbellosen bleibt verborgen, weil sie schon in den ältesten Schichten, die überhaupt Fossilien führen, in hochentwickelten Vertretern zum Vorschein kommen. Die Hauptgruppen der Pflanzen- und Tierwelt treten diskontinuierlich auf. Für eine Verbindung durch Entwicklung (für die allmählichen quantitativen Veränderungen im Sinne des dialektischen Materialismus) fehlen die Dokumente. Die durchgängige Entwicklung der Pflanzen und Tiere ist demnach nur eine Hypothese, um die gradweise abgestufte Formenmannigfaltigkeit und Formenverwandtschaft, die nicht übersehen werden kann, zu deuten. Sie stützt sich jedoch nicht auf direkte Beobachtung weder an jetzt lebenden Arten noch an den fossilen Organismen, sondern nur auf indirekten Indizienbeweis. Sie ist keine unumstößliche Tatsache, sondern eine begründete Auffassung, die dem Naturforscher als heuristisches Prinzip dienen kann und die vom Philosophen und Theologen ernst genommen zu werden verdient[9].

Wenn im folgenden nun die ontologische Problematik der Artentwicklung aufgerollt und eine philosophische Lösung der Fragen versucht wird, so ändert sich an der Tatsachenfrage damit gar nichts. Die *Hypothese der Artentwicklung* erhält dadurch nicht den geringsten Zuwachs an Sicherheit. Den Rang einer gesicherten Theorie kann sie allein von der Erfahrung her erhalten. Man könnte nun einwenden, bevor die Tatsachenfrage entschieden sei, verlohne es sich gar nicht, die Frage nach der ontologischen Möglichkeit und all dem, was sie impliziert, zu stellen. Dem müßte man zustimmen, wenn der Entwicklungsgedanke nicht ein so brennendes weltanschauliches Interesse fände und wenn aus der Entwicklungshypothese, auch ohne daß sie gesichert ist, nicht so weittragende philosophische und weltanschauliche Folgerungen gezogen würden. Der christlich orientierte Forscher steht dabei nicht nur unter einem schwer vorstellbaren Druck der öffentlichen Meinung und seiner wissenschaftlichen Kollegen, sondern wird dabei natürlich auch von dem Gedanken bedrängt, was werden wird, wenn sich die Hypothese als Tatsache herausstellt. Es ist bekannt, wie sehr eine erwünschte oder befürchtete Deutung den Forscher schon

[7] Haas I 161.
[8] Haas I 112.
[9] Haas I 201—203.

beim Auffinden der Tatsachen fördern oder hindern kann. Allerdings ist es nicht so, daß weltanschauliche Voraussetzungen nur beim christlichen Forscher wirksam wären. Sie sind es auf nicht-christlicher Seite nicht weniger und auf die vielfältigste Weise, meistens ohne daß die Betreffenden es selbst merken. Auch derjenige, der meint, er habe keine Philosophie, hat eine, nur ist es meist eine schlechte [10].

Daß die Welt und das Geschehen in ihr nicht rein weltimmanent verstanden werden kann, dies kann begreiflich und einsichtig gemacht werden, ohne daß man dazu die Entscheidung über die Entwicklungshypothese abwarten müßte [11]. Aber es ist trotz alledem eine mißliche Sache und sieht allzusehr nach einer *Verlegenheitslösung* aus, wenn man nicht nur beim Übergang vom Anorganischen zum Lebendigen und vom Pflanzen- zum Tierreich, vom Menschen ganz zu schweigen, sondern auch für das Entstehen der verschiedenen Tierstämme glaubt, eigene Schöpfungstaten Gottes annehmen zu müssen. Wenn sich, bei aller Wahrung der Erstkausalität Gottes, zeigen ließe, daß dies keineswegs nötig ist, wäre das ein Ergebnis, das dem christlichen Forscher in den Entwicklungsfragen eine weitaus größere Unbefangenheit als bisher gestatten würde.

Ziel des folgenden Versuchs ist es jedoch nicht, sozusagen in Konkurrenz zur Naturwissenschaft zu treten und eine „kausale" *Erklärung* der Entwicklung zu geben, so daß man aus den Prinzipien, die hier namhaft gemacht werden, die Phänomene herleiten könnte, wie das bei einer wissenschaftlichen Hypothese geschieht [12]. Die Aufgabe der Naturphilosophie ist eine ganz andere. Sie geht von den Phänomenen oder, wie in unserem Fall, von einer naturwissenschaftlichen Hypothese aus und sucht die *ontologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit* auf. „Ontologische Bedingungen" meint hier keineswegs „beliebige reale Bedingungen und Ursachen", schon gar nicht Ursachen, die in sich selbst wiederum in der Erfahrung nachweisbar und so einer direkten Nachprüfung zugänglich wären. Die ontologischen Bedingungen der Möglichkeit suchen heißt vielmehr ein Phänomen oder eine Hypothese so in den Gesamtzusammenhang des Seins einordnen, wie dies vom Formalobjekt der Ontologie, dem *Sein als Sein*, unbedingt erforderlich ist, daß also dem Phänomen oder der Hypothese all die Modalitäten des Seins und all die Ursachen zugeschrieben werden, deren Verneinung auch die logisch notwendige Verneinung des Phänomens oder der Hypothese zur Folge hätte. Dieses Verfahren hat dabei das Phänomen nicht nur überhaupt als seiend, sondern auch nach all seinen besonderen Soseinsmodalitäten zu untersuchen.

---

[10] Über die Gefahren der Ursprungsforschung vgl. Haas I 285—291.
[11] Vgl. W. Brugger, Theologia naturalis, Pullach 1959, nr. 29—37.
[12] Haas I 107—109.

Gegen die Notwendigkeit eines solchen Verfahrens könnte man einwenden, abgesehen vielleicht von einer Letztbegründung im Sein überhaupt, werde das Wesen des Phänomens schon hinreichend durch die Erfahrung umschrieben und alle weiteren, ontologischen Bestimmungen könnten nur noch subjektive Zutaten, eine hinzugedachte Hinterwelt sein. Dieser *Einwand* verkennt jedoch die Natur der Erfahrung und des wissenschaftlichen Arbeitens mit ihr. In der äußeren Erfahrung ist zunächst nur das sinnliche Phänomen gegeben. Zwar wird dieses immer schon auf das Sein überhaupt (nach anderen auf einen Gegenstand überhaupt) bezogen. Aber dieser Bezug wird in der bloß naturwissenschaftlichen Betrachtung nicht thematisch und differenziert ausgearbeitet. Die Differenzierungen des Phänomens sind zunächst nur in der Korrelativität zu einem sinnlich-körperlichen Subjekt und damit als Determinierungen einer Raum-Zeit-Mannigfaltigkeit gegeben. Die Naturwissenschaft untersucht sie nur nach funktionalen und quantitativen Methoden. Die eigentliche *Seinsbedeutung* bleibt ausgeklammert. Diese kann erst erkannt werden, wenn auch das sinnlich-körperliche Subjekt als solches in die Betrachtung einbezogen wird. Diese transzendentale Betrachtungsweise ist jedoch nicht mehr naturwissenschaftlich, sondern philosophisch.

Es ist das große *Mißverständnis* der antiken und weitaus auch der mittelalterlichen Naturphilosophie gewesen, diese Sachlage noch nicht durchschaut und die Gegenstände der Naturwissenschaft und Naturphilosophie sowie ihre konstitutiven Methoden noch nicht geschieden zu haben. Zwar findet die Naturwissenschaft in der Neuzeit allmählich ihren besonderen Gegenstand und ihre Methode, unterliegt aber immer noch demselben Mißverständnis über ihr Wesen, indem sie sich für eine neue Naturphilosophie hält. Aus diesem Grund lehnt sie nicht nur das antik-mittelalterliche Weltbild, d. i. das Resultat einer überholten und unzulänglichen Naturwissenschaft, ab, sondern weist damit in Bausch und Bogen auch die ganze bisherige Naturphilosophie zurück. Leider konnte sich die Naturwissenschaft bis heute nicht von diesem Mißverständnis und dem daraus folgenden Vorurteil gegen die Naturphilosophie des Aristoteles und der Scholastik befreien. Allerdings wurde ihr das auch schwer gemacht, da diese Sachlage auch bei vielen Vertretern einer scholastischen Naturphilosophie noch immer nicht genügend durchschaut und gewürdigt wird. Ohne Beseitigung dieses Mißverständnisses ist aber die folgende Untersuchung in keiner Weise möglich oder auch nur nachvollziehbar.

Eine eigene, von der naturwissenschaftlichen verschiedene Fragestellung ist demnach für die Naturphilosophie unumgänglich. Obwohl sie nicht zu kausalen Erklärungen im Sinne der Naturwissenschaft führt und ihre Ergebnisse nicht in eine naturwissenschaftliche Theorie eingebaut werden können, so hat doch die *Naturwissenschaft* ein erhebliches *Interesse* an einer naturphilosophischen Betrachtung der Phänomene, und zwar nicht nur im Hinblick auf ein subjektives Bedürfnis des Naturforschers, der seine Kenntnisse über den Bereich seiner Erfahrungen und Theorien hinaus abrunden und in eine Weltanschauung einordnen möchte, sondern auch und vor allem in objektiver Hinsicht, da eine ontologisch folgerichtig aufgebaute Naturphilosophie nicht nur eine tiefere, ganzheitliche Auffassung des naturwissenschaftlich festgestellten Materials, sondern auch wertvolle Hinweise für die weitere Forschung und Untersuchung, neue Fragestellungen für Experiment und Beobachtung zu bieten vermag.

Welches ist nun die besondere *Problematik* bezüglich der Entwicklung in dem oben geschilderten Umfang? Bei der Art-Entwicklung, dieses Wort im weitesten Sinn verstanden, soll nicht ein Individuum aus einem Individuum derselben Art, sondern eine Art aus einer anderen Art entstehen. Die Art existiert jedoch nur in ihren Individuen. Bei der Art-Entwicklung entsteht demnach aus dem Individuum der

einen Art ein Individuum einer anderen Art, sei es in einem Schritt (einer Zeugung), sei es in vielen allmählichen Schritten. Welches von beidem der Fall ist, kann nicht a priori, sondern nur anhand von Tatsachen entschieden werden. Für das philosophische Problem, das dabei zu lösen ist, spielt das jedoch gar keine Rolle. Bei vielen kleinen Schritten geschieht im ganzen und wesensmäßig das gleiche wie bei einem einzigen Schritt. Wir können daher für unseren Zweck die Art-Entwicklung so betrachten, als ob sie in einem einzigen Schritt (einer einzigen Ontogenese) geschehe. Die Schwierigkeit liegt nun darin, daß ein Organismus, der von Natur aus einen Organismus derselben Art zeugt, nun statt dessen einmal (oder auch öfter oder sogar immer) einen Organismus anderer Art hervorbringt. (Ob man dabei überhaupt noch von Zeugung im eigentlichen Sinn sprechen kann, bleibe dahingestellt.) Von einer neuen *Art* wollen wir dabei, wie üblich, sprechen, wenn die so entstehenden Organismen mit den vorangegangenen nicht mehr zusammen zeugungsfähig sind, sich aber von da ab wieder in relativer Beständigkeit in derselben Art fortpflanzen [13]. Wie ist es nun möglich, daß ein Organismus, dessen spezifische Natur eine ebenso spezifische Zeugungsrichtung, nämlich auf ein Individuum derselben Art hat, diese Richtung wechselt? Unterscheidet sich ein solcher Organismus konstant von einem anderen derselben Art, der die Zeugungsrichtung nicht wechselt? Wenn ja, dann ist er selbst schon ein Organismus anderer Art, und die Frage wird nur rückwärts um eine Generation verschoben. Wenn nein, wie können Organismen derselben Art verschiedene Arten, nämlich dieselbe und eine davon verschiedene hervorbringen? Die Einführung einer weiteren Kausalität oder irgendeiner ontologischen Determinante ist unvermeidbar. Die Organismen, die bisher in ihrer Zeugungskausalität univok waren, sind äquivok geworden. Woher kommt diese Änderung ihrer Kausalitätsart? Und wenn man annehmen wollte, sie seien schon immer in latenter Weise äquivok gewesen, wie ist dann diese kausale Äquivozität zu begründen und warum bleibt sie über so lange Zeiträume hinweg latent?

Man kann hier natürlich im Sinne des Darwinismus (oder auch des Lamarckismus) auf *äußere Ursachen* (Änderungen der Umwelt und dergleichen) verweisen. Aber abgesehen davon, daß damit nur auslösende, nicht aber die dem Organismus inneren Ursachen benannt werden, so kommt dazu noch die Frage, warum denn unter denselben äußeren Umständen, die einen Organismen in die Art-Entwicklung eintraten, die anderen aber nicht. Denn neben den reich entwickelten Arten finden sich in der Natur, zum Teil von den ältesten Zeiträumen bis heute, noch ganz urtümliche Arten.

Wenn man nicht in dogmatischer Weise im vorhinein auf ein ma-

[13] Vgl. Haas I 110—112.

terialistisches und atheistisches Vorurteil festgelegt ist, ist es kein Wunder, daß viele Forscher und Philosophen bei einer solchen Ausweglosigkeit an einen überweltlichen, *schöpferischen Eingriff Gottes* denken, dessen Wirkungen zwar in der Natur wahrnehmbar sind, dessen Kausalität sich jedoch in keiner Weise in die Naturursachen und deren Gesetzmäßigkeit einordnen läßt. Es mag dazu die Überlegung gekommen sein, daß in der Tat keine innerweltliche, endliche Ursache jemals unter der allgemeinsten Rücksicht des Seins ursächlich wirksam ist, sondern ihre Wirksamkeit sich auf das Sein und Entstehen der Wirkung nur unter einem endlichen Gesichtspunkt des Soseins erstrecken kann[14]. Jede substantielle Soseinsänderung mußte demnach von vornherein der unmittelbaren Schöpferkraft Gottes zugeschrieben werden. Dabei hat man jedoch *das geschöpfliche Sein* zu sehr einem starren und unveränderlichen Sosein untergeordnet, während doch umgekehrt das Sosein keine ursprüngliche Eigenständigkeit besitzt, sondern ganz und gar im Seinsakt gründet und von seinen Gnaden lebt. Man hat sich dabei vielleicht auch von der Vorstellung täuschen lassen, als ob Gott das Sein in eine vorliegende Soseinsform gieße und dadurch begrenze, während dieses Sosein doch erst aus dem Sein, sofern es von Gott geschaffen wird, entspringt und erst als entsprungenes Sosein Subjekt des Seins wird. Das Sein als Sosein-entspringenlassendes hat von sich aus keine Begrenzung. Damit kommt ihm aber — immer unter der Voraussetzung der schöpferischen Kausalität Gottes — eine schöpferische Macht zu, die unter Umständen über die Grenzen eines bestimmten Soseins hinausreicht. Das Entscheidende dabei ist, daß die Kausalität Gottes, die ja von ihm in seinem transzendenten Sein nicht verschieden ist, keine geschaffene, innerweltliche Kausalität ausschließt, sondern sie vielmehr begründet. Weder die transzendente Kausalität Gottes noch die Wesensgrenzen machen deshalb eine Artumwandlung von innen her von vornherein unmöglich.

Die über die einzelnen Wesensgrenzen hinausdrängende Dynamik des Seins — gemeint ist immer der geschaffene Seinsakt — läßt sich auch durch eine Überlegung über das, was Wirken ist, dem Verständnis näherbringen. *Wirken* ist der zweite, *auf* das Sein und *aus* dem Sein eines Seienden folgende Akt[15]. Im Ursprung, d. h. im unendlichen actus purus des Seins, sind sie notwendig identisch: reines Sein ist reines Wirken. Das reine und unendliche Sein ist keiner Ergänzung durch ein Wirken fähig, sondern enthält schon dessen Vollkommenheit und Positivität. Sein und Wirken sind nur unterschieden im endlichen Seienden, wo der einem bestimmten substantiellen Sosein zugeordnete Seinsakt ein Seiendes noch nicht ganz wirklich macht, son-

[14] W. Brugger, Theologia naturalis, nr. 417.

[15] Zum Verhältnis von Sein und Wirken vgl. J. B. Lotz, Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata, Romae 1958, 170—176.

dern dazu noch des Wirkens bedarf. Wie aber kann eine weitere Aktualisierung eines schon substantiell Wirklichen verstanden werden? Nicht im Sinne von zusätzlichen, akzidentellen Soseinsbestimmungen. Denn das Wirken liegt nicht in der Linie des Soseins, sondern des Seins. Aber auch nicht als das Sein solcher Soseinsbestimmungen, es sei denn gerade als Wirken. Denn das dem substantiellen Sosein zusätzliche akzidentelle Sosein erweist sich in letzter Analyse gerade als Modalität des Wirkens. Wie also kann ein schon in sich wirklich Seiendes noch weiter wirklich werden, denn das wird es doch durch sein Wirken? Nur dadurch, daß es nicht nur in sich, sondern irgendwie im Ganzen des Seins wirklich wird, also in bezug *auf* und in Gemeinschaft *mit* anderem. Das ist auch ohne weiteres aus dem Sein als solchem verständlich. Denn das Sein als solches ist unendlich und nicht auf ein bestimmtes Sosein eingeschränkt[16]. Kein Seiendes also hätte Sein, wenn dieser Akt es nur und ausschließlich in seinem endlichen Sosein bestimmen würde. Eine radikale Isolierung des Seins im endlichen Sosein würde das Sein sich völlig selbst entfremden und so vernichten. Aus demselben Grund wird aber auch ersichtlich, warum das Sein, wenn es vollkommen bei sich ist wie beim actus purus, notwendig und in Identität Wirken, das heißt aber vollkommene Wirklichkeit in der unendlichen Totalität des Seins ist.

Das Wirken geht also immer über die engen Grenzen des jeweils Seienden hinaus. Dies geschieht natürlich auf verschiedene Weisen, je nach der verschiedenen Wesenheit und Vollkommenheitshöhe der endlich Seienden. Auf Einzelheiten muß hier verzichtet werden. Wichtig aber ist, daß das Wirken, wie immer es beschaffen sein mag, aus dem Seinsakt eines Seienden hervorgeht, daß es aus ihm als dessen notwendige Ergänzung entspringt und so die über die Grenzen des jeweiligen Soseins hinausdrängende *Dynamik des Seins* offenbart, von der wir gesprochen haben.

Einen weiteren Zugang zur inneren Dynamik des Seinsaktes bietet die metaphysische Analyse des Strebens, genauer des *Naturstrebens.* Alles endlich Seiende, so haben wir gesehen, findet seine Ergänzung in einem Wirken; es ist auf vielfältige Weise auf Wirken angelegt. Dieses Wirken ergibt sich aus seiner Spontaneität. Die besonderen Wirkanlagen bestimmen nicht nur das grundlegende Sosein des Wirkens in der Beziehung auf das sogenannte Formalobjekt, sondern sind in sich selbst aktuelles Hingespanntsein auf das naturgemäße Wirken. Damit offenbaren sie sich aber als Streben, nicht als intentional bewußtes, sondern als *konstitutives Naturstreben.* Die verschiedenen Wirkanlagen gründen aber im substantiellen Sein eines Seienden und sind nur aus ihm verständlich. Insofern ist auch dieses Sein ein *substan-*

[16] W. Brugger, Theologia naturalis, nr. 53—58.

tielles Streben. Das nächste Ziel dieses Strebens ist die Selbstverwirklichung (mit all den Abstufungen und Abminderungen, die dem Selbst insbesondere materieller Dinge eigen sind). Das letzte Ziel hat dieses Streben aber im unendlichen Sein. Denn alles Streben setzt eine Selbstentfremdung des Seinsaktes voraus. Wo der Seinsakt vollkommen bei sich ist, bleibt kein Streben mehr übrig; da ist er in sich ruhender aktueller Selbstbesitz. Wo hingegen das Sein in irgendeinem Grad sich selbst entfremdet ist (was bei allem endlichen Sein der Fall ist), da ist es und kann es nur sein unter der Bedingung, daß es unterwegs ist zu sich selbst in der reinen Identität mit sich selbst. Endliches, substantielles Sein ist daher immer substantielles Streben ins Unendliche. Ein solches Streben hat seinen letzten Quellgrund im actus purus. Daher sind sowohl das substantielle Streben des endlichen Seins wie auch das konstitutive Streben der Wirkanlagen unter dieser Rücksicht, als abhängig vom wirksamen actus purus, auch *substantielle und konstitutive Bewegung.*

All das zeigt nun zwar, daß vom Seinsakt endlicher Seiender her ein Überschreiten der Wesensgrenzen nicht unmöglich ist; es läßt aber die Frage offen, welches der besondere Grund einer solchen Überschreitung ist. Denn die notwendige Vorbedingung, die immer und überall verwirklicht ist, ist noch keine bestimmende Ursache. Sonst wäre ja auch kein Grund gegeben, warum die einen Seienden innerhalb ihrer Wesensgrenzen verbleiben, die anderen gemäß unserer Annahme aber nicht. Überdies muß eine solche Möglichkeit nicht nur vom Seinsakt, sondern auch von der *substantiellen Form* her begreiflich gemacht werden. Andernfalls wäre eine Entwicklung über die Artgrenzen hinaus zwar durch göttlichen Eingriff, aber eben nur als ein Geschehen, das über alle Naturgesetzlichkeit hinausgeht, oder als Wunder möglich. Denn die Naturgesetzlichkeit gründet in der Form und Wesenheit der Dinge.

Wenn das Problem jetzt unter der Rücksicht der Wesensform gesichtet wird, so müssen wir uns zuvor darüber klarwerden, daß es sich dabei nur um eine *Form in der Materie* handeln kann, um ein bestimmendes substantielles Soseinsprinzip, dem in derselben substantiellen Ebene ein Prinzip der relativen Soseins-Unbestimmtheit gegenübersteht, mit dem zusammen es erst die materielle Substanz konstituiert. Eine solche Substanz ist dadurch charakterisiert, daß sie sich für unsere Sinne in Raum und Zeit bemerkbar macht. Obwohl also die Substanz als solche — und vielleicht auch noch weitere vor-konkrete Stufen — nicht in sich selbst raum-zeitlich ist, so erfolgt doch ihre dynamische Begegnung mit anderen Substanzen oder Substanzteilen und insbesondere auch mit unserer Sinnlichkeit im Medium des Raumes und der Zeit. Erst diese voll konkretisierte, sogenannte „zweite Materie" ist die unserer Erfahrung unmittelbar zugängliche Ma-

terie. Das Verhältnis der Form gegenüber der „ersten Materie" aber kann nicht richtig erfaßt werden, wenn dabei nicht beachtet wird, daß die Form die Mannigfaltigkeit ihrer Soseinsbestimmtheit der Materie sozusagen *in verschiedenen Stufen* mitteilt, derart daß die Materie, sofern sie durch die Form in der einen Stufe determiniert ist, zu weiteren stufenweisen Determinationen in der Potenz verbleibt.

Die Notwendigkeit, außer der Form auch die *erste Materie* als Gegenprinzip anzunehmen, beruht darauf, daß ohne diese Annahme die Entwicklung nicht als substantieller Werdeprozeß verständlich gemacht werden kann. Diese Notwendigkeit hat die Entwicklung mit jeder anderen substantiellen Veränderung gemeinsam. Für die nähere Begründung kann auf Aristoteles[17] verwiesen werden.

Zwischen der *Form*, die das Sosein einer Art im Sein bestimmt, und dem *Begriff*, der die Bestimmtheit der Art für die Erkenntnis zum Ausdruck bringt, besteht natürlich eine gewisse inhaltliche Identität, sofern das, was der Begriff seinem Inhalt nach besagt, wenn auch auf andere, nicht abstrakte Weise, im Gegenstand verwirklicht ist, wie der gemäßigte Realismus lehrt. Aber es wäre doch verhängnisvoll, wollte man vergessen, daß es sich dabei keineswegs um eine totale oder erschöpfende Identität handeln kann. Beide sind nicht weniger verschieden als etwa der abstrakte und dünne Begriff, den wir von einem Düsenflugzeug haben, und die konkrete, umfassende und reich gegliederte Idee, die ein Konstrukteur von Düsenflugzeugen hat. Diese Idee reicht nicht nur hin, die Entstehung und das Sein wirklicher Flugzeuge zu bestimmen, sondern kann auch als Grundlage für weitere, abweichende Konstruktionen dienen. Die Form eines Seienden haben wir daher nicht so sehr nach Analogie unserer abstrakten Begriffe, sondern vielmehr in Ähnlichkeit zu solchen konstruktiven Ideen zu denken.

Die Form determiniert die Materie zu einem bestimmten spezifischen Sosein, und diese Determination konkretisiert sich weiter im akzidentellen Bereich raum-zeitlich in verschiedenen *Erscheinungsweisen*. Die Form[18] darf jedoch nicht mit dieser raum-zeitlichen Konkretisierung der Materie gleichgesetzt werden, noch ist ihre Virtualität auf eine einzige Konkretisierung eingeschränkt. Diese Virtualität umfaßt vielmehr bei der Ontogenese sämtliche Stadien der Entwicklung und bei der Metamorphose so verschiedene Gestaltungen und Organisa-

[17] Metaphysica Z 7—8; A 1—3.

[18] In der Terminologie des dialektischen Materialismus entspricht der scholastischen Wesensform besser der Ausdruck „Inhalt", während „Form" dort gerade die Struktur und Organisation meint. Vgl. Bocheński, Die dogmatischen Grundlagen 8.41: „Der Inhalt ist der Grund, der hauptsächlichste Aspekt des Gegenstandes, welcher seine qualitative Art bestimmt und in allen seinen Elementen erscheint." 8.42: „Die Form ist die Art und Weise der Existenz des Inhaltes, seine innere Organisation, die Struktur des Inhalts, die sein Bestehen möglich macht."

tionen wie die einer Raupe und eines Schmetterlings. Während aber hier verschiedene Erscheinungsweisen derselben Art und deren Umwandlung von der substantiellen Form determiniert werden, handelt es sich bei der Art-Entwicklung um die Umwandlung der Art selbst, wobei verständlich gemacht werden muß, wieso die folgende Form in der vorangegangenen begründet sein kann.

Zunächst ist zu bedenken, daß die Formen eines Naturreiches, der Pflanzen oder der Tiere, sich nicht disparat zueinander verhalten. Sie enthalten gemeinsame Grundzüge, die in den verschiedenen Arten abgewandelt werden. Diese Gemeinsamkeit besteht nicht nur in unseren abstrakten Begriffen; sie hat einen realen Grund in den Formen der Dinge selbst. Diese formale Gemeinschaft ist zwar eine der Vorbedingungen für die Art-Entwicklung, aber sie erklärt noch nicht, wie die spezifische Artung in einer anderen enthalten sein und so von ihr ausgehen könne. Dies ist nicht möglich als Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Wohl aber sind Besonderungen immer nur als Bestimmungen eines Gemeinsamen möglich und durch dieses Gemeinsame auch gegenseitig aufeinander bezogen. Besonderungen in einem Gemeinsamen sind nur als relative Gegensätze zueinander möglich und denkbar. Wenn etwas durch seine Form einer Gemeinsamkeit zugehört und zugleich in ihr eine besondere Stelle hat, so ist das durch eine *relative und dialektische Entgegensetzung* bedingt, und zwar nicht nur in unseren Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit der Form selbst. Es gibt keine isolierten Formen. Die Positivität der einen Form ist zugleich die Negativität der anderen Formen, dies nicht nur im allgemeinen und unbestimmten, wie in unserem bloßen Begriff der Form, sondern auf formal-konkrete Weise und in der Ordnung und Stufenfolge, die sich aus den möglichen Weisen der materiellen Determination und der Partizipation am Sein ergeben. Wegen der nur sehr unvollkommenen Identität unserer Begriffe mit den Formen der Dinge können wir diese Ordnung und Stufenfolge nicht a priori deduzieren, sondern müssen uns durch die Erfahrung zu ihr führen lassen. Obwohl also die Materie durch ihre aktuelle Form geprägt ist, so liegt in dieser Prägung doch auch ein *virtueller und realer Hinweis* auf andere, verwandte Prägungen eingeschlossen.

Die dargelegte dialektische Beziehung[19] besteht jedoch nicht nur auf Grund der Formen — so wäre sie bloß statisch und würde vor allem keine bestimmte Entwicklungsrichtung festlegen —, sondern ebensosehr *auf Grund des Seins.* Denn die Formen verhalten sich zu diesem nicht äußerlich, sondern gehen aus ihm hervor. Sie sind daher in die allgemeine Strebebewegung des endlichen Seins, die wir beschrieben haben, hineingenommen und nehmen so an ihr und ihrer

[19] Zum Problem der Dialektik und besonders der materialistischen Realdialektik vgl. H. Ogiermann, Materialistische Dialektik, 1958.

Ausrichtung teil. So wird verständlich, warum die Art-Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren, vom Unbestimmten zum Bestimmteren, vom Unspezialisierten zum Spezialisierteren aufsteigt. Dieser *Aufstieg* ist ebenso wie das substantielle und das konstitutive Streben nur möglich infolge der Bewegung durch den actus purus, die selbstverständlich die Schöpfung der gesamten Natur voraussetzt. Aber die Art und Weise dieser Bewegung, der Weg, den sie geht, ist in den Formen der Dinge vorgezeichnet, er ist gesetzmäßig und naturhaft.

Damit der Vorgang der Art-Entwicklung allerdings in vollem Sinn als naturhaft bezeichnet werden kann, ist noch ein weiteres nötig, daß nämlich auch die *Zeitstellen,* an denen das Entwicklungsgeschehen jeweils ansetzt, wo also die Kontinuität der Zeugung nach derselben Form übergeht in Hervorbringungen, die von der vorigen Form — sei es in großen oder kleinen Schritten — abweichen, im Naturbereich selbst vorgezeichnet sind. Diese Markierungen [20], an denen die stets latent vorhandene virtuelle Entwicklungstendenz aktuell hervortritt und in der Erfahrung sichtbar wird, können, wenn anders sie naturhaft sein sollen, nichts anderes als notwendige und bei einer gewissen Intensität oder Häufung hinreichende *Dispositionen* sein. Welches aber diese Dispositionen im einzelnen sind und wie ihr kausaler Einfluß aufzufassen ist, das kann nicht ontologisch deduziert, sondern muß anhand der Erfahrung festgestellt werden. Ob unsere Kenntnisse der Paläontologie bei dem spärlichen Material, das uns zur Verfügung steht, jemals ausreichen werden, um diese Fragen mit Sicherheit oder auch nur mit großer Wahrscheinlichkeit beantworten zu können, mag zweifelhaft sein. An der Aufgabe als solcher und ihrer Natur ändert das nichts.

Bei unseren Überlegungen blieb die Frage, ob individuell erworbene Veränderungen phänotypischer Art vererbt werden oder nicht, außer acht. Wir haben weder das eine noch das andere vorausgesetzt. Eines ist allerdings sicher, daß *Umweltseinflüsse* Mutationen hervorrufen können [21]. Daß solche Umweltseinflüsse auch dort, wo sie nicht gleich zu einer Mutation führen, im Genotyp akkumuliert werden können und erst bei einer folgenden Generation, nachdem eine gewisse Akkumulationsschwelle erreicht ist, zur Mutation führen, ist, von der Ontologie her gesehen, zu erwarten, bedarf aber der experimentellen Nachprüfung. Ein solches Verhalten der Organismen würde auf jeden Fall gut erklären, warum gewisse Organismen derselben Art in die Art-Entwicklung eintreten, während andere Individuen konservativ bleiben.

Es kann die Frage aufgeworfen werden, ob unsere Darlegungen Partei ergreifen für die sogenannte *Orthogenese* [22]. Man versteht darunter einen gesetzmäßig verlaufenden autonomen Entfaltungsprozeß, der aus inneren Ursachen ganzheitlich aus-

[20] Haas I 44—45.
[21] Haas I 113.
[22] Haas I 54—55; I 488—495.

gerichtet ist. Die Orthogenese ist umstritten. Nicht wenige Forscher vertreten die Ansicht, daß die Art-Entwicklung sich durch ungerichtete Mutationen vollziehe, wobei die Ausrichtung auf bestimmte Arten einzig durch den biologischen Auslese-prozeß zustande komme. Es ist nicht unsere Aufgabe, in das Für und Wider der Argumente aus dem Erfahrungsbereich einzugreifen. Unsere Theorie nimmt aus philosophisch-ontologischen Gründen eine innere Gerichtetheit der Artentwicklung an, die allerdings nicht einseitig linear verstanden werden darf, sondern als Prozeß einer reichen und vielgestaltigen Formentfaltung. Da es sich um die Entfaltung einer materiellen Form handelt, diese also immer schon durch die Vermittlung der Materie mit der gesamten Umwelt im Wirkaustausch steht, müssen sich bei einer solchen *Formentfaltung* auch die *Umweltsfaktoren,* die von sich aus keine eindeutige Beziehung zur Art-Entwicklung haben, mit all ihren Zufälligkeiten bemerkbar machen. Diese Umweltseinflüsse sind ein integrierender Bestandteil unserer Theorie.

Oft wird gegen eine innere Ausrichtung und Finalität der Art-Entwicklung die Tatsache geltend gemacht, daß die Entwicklung manchmal tastend, gewissermaßen versuchsweise vor sich gehe, daß man also nicht von einem fixen Plan sprechen könne, der vom Schöpfer ein für allemal in die Natur gelegt sei. Dies letztere wird von uns auch nicht behauptet. Im Gegenteil ist es der Sinn dieser Ausführungen, zu zeigen, daß sich dieser Plan in der Natur selbst erst entwickelt hat, also gerade nicht von Anfang an fix und fertig in ihr vorlag. Mit dem Werden dieses Planes aus einer Urform sind gewisse *tastende Versuche* und sogar Sackgassen der Entwicklung[23], wo es nicht mehr weitergeht, ebensosehr vereinbar, wie solche Phänomene auch mit dem bewußten Planen des Menschen vereinbar sind. Wenn der menschliche Konstrukteur ein reiner Geist wäre, der die Ausgestaltungen seiner Idee mit einem Male intuitiv überschauen könnte, wäre er nicht auf Versuche, sei es im Gedankenexperiment oder in der Wirklichkeit, angewiesen, sondern könnte das weniger Brauchbare von vornherein ausscheiden und geradlinig auf das Gewünschte zusteuern. Daß er das nicht kann, beruht darauf, daß er seine Idee nicht anders als in der Zuordnung zu sinnlich-anschaulichen Vorstellungen, also in einer gewissen Materialisierung, erfassen kann. Wenn wir von der Bewußtheit des menschlichen Konstrukteurs absehen, so befindet sich die entwicklungsfähige Form in der Natur in einem analogen Verhältnis zur Materie; sie ist nämlich dort nur in gewissen Konkretisierungen möglich und von diesen in ihrem Sein und ihrer Entwicklungsfähigkeit abhängig. Dazu tritt weiter die Abhängigkeit von den Umweltseinflüssen. Tastende Versuche und sogar Sackgassen der Entwicklung sind daher kein Beweis gegen eine innere, von der Form her bestimmte Ausrichtung der Entwicklung.

Obwohl es die eigentliche Aufgabe dieser Abhandlung ist, das, was bisher von scholastischer Seite zum Entwicklungsproblem gesagt wurde,

[23] Haas I 157.

weiterzuführen und dabei die Lehren über die Kontingenz des welthaften Seins und über die Weltschöpfung im Ganzen vorausgesetzt werden konnten, soll doch im Hinblick auf den dialektischen Materialismus, der die Entwicklung über alle Naturreiche hin aus bloß innerweltlichen Ursachen erklären zu können meint, die *Notwendigkeit einer* vom actus purus ausgehenden *Bewegung* für jede Höherentwicklung noch eigens begründet werden.

Daß es sich beim Übergang vom Nicht-Lebendigen zum Lebendigen und bei den Übergängen zu den höheren Lebensstufen, von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen, um einen Aufstieg zu qualitativ Höherem handelt, kann nicht bezweifelt werden. Inwieweit echte, qualitative Höherentwicklung auch bei der Phylogenese im engeren Sinn vorliegt, soll hier nicht untersucht werden. Wenn aber im folgenden von Bewegung die Rede ist, soll darunter immer der Übergang vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, vom qualitativ Niederen zum qualitativ Höheren verstanden sein.

Verlangt nun die so verstandene Bewegung einen letztlich *welttranszendenten Beweger?* Diese Frage bezieht sich nicht auf das Woraus oder die Materialursache, sondern auf das Wodurch oder die Wirkursache. In der Ordnung der Entstehung und der Materialursache, also bei der Frage, woraus im Laufe der Entwicklung etwas entstanden ist, gilt der Grundsatz, daß im Rahmen der Entwicklung das Unvollkommene dem Vollkommenen an sich vorausgeht, wobei zufällige Rückschläge außer Betracht bleiben können und eine absteigende Devolution das Absterben und Ende einer Entwicklung bedeutet. In der Ordnung der Wirkursachen hingegen gilt der entgegengesetzte Grundsatz: Das, was etwas Unvollkommenes zur Vollkommenheit führen, das Mehr an Vollkommenheit real begründen und bewirken soll, muß dem Unvollkommenen darin überlegen sein. In dieser Ordnung geht das Vollkommene dem Unvollkommenen voraus, zwar nicht notwendig der Zeit, wohl aber dem Seinsrang und der Begründung nach.

Wo es sich nicht um Erschaffung aus Nichts, sondern um Werden und Entwicklung, also um das Entstehen aus einem vorliegenden Material handelt, sind beide Ordnungen notwendig miteinander verbunden. Nichts entsteht innerhalb dieser Welt auf innerweltliche Weise als aus etwas schon Vorhandenem. Das bloße Vorhandensein als solches jedoch begründet noch kein Entstehen des anderen. Dazu bedarf es außer der Anlage, daß aus ihm das andere werden kann, der Wirk- und Triebkräfte, sei es im Vorhandenen selbst, sei es außer ihm, um die Anlage zu aktualisieren. Wenn es sich jedoch um ein Werden im Sinn der Entwicklung handelt, wo also etwas *sich* entwickelt, muß dieses Werden und Anderswerden *von innen* her erfolgen.

Die Frage ist nun: Sind diese Wirkkräfte, die sich in dem sich Entwickelnden finden, für sich allein ausreichend, um eine Entwicklung und eine Bewegung zu qualitativ Höherem vollständig zu begründen? Oder bedarf es dazu noch einer weiteren, von dem sich Entwickelnden verschiedenen Wirkursache? [24] Wir wollen versuchen, diese Frage daran zur Entscheidung zu bringen, daß wir einmal annehmen, eine solche weitere Wirkursache sei nicht vorhanden, das sich zu einem qualitativ Höheren Entwickelnde sei für die gesamte dazu erforderliche Wirkkausalität ganz auf sich selbst angewiesen (wobei wir jedoch voraussetzen können, daß die übrigen zur Entwicklung nötigen Vorbedingungen, die nicht eigentlich kausal einwirken, gegeben sind). Diese Annahme gilt es auf ihre Seinsmöglichkeit zu prüfen.

Da das Wirken endlicher Wesen nicht mit ihrem substantiellen Sein identisch ist, sich aber aus ihm ergibt, gehört das Wirken seiner Art nach derselben Seinsstufe an wie das substantielle Sein des Wirkenden. Es ist seiner Wesenheit kongruent. Das Sein eines Seienden bestimmter Wesenshöhe begründet daher nur ein Wirken derselben Wesenshöhe. Zwar bezieht sich ein Seiendes durch sein Wirken, wie wir oben gesehen haben, irgendwie auf das Sein im Ganzen, aber — außer im Falle der Höherentwicklung — eben doch nur im Rahmen seiner Wesenheit. Bei der Höherentwicklung aber handelt es sich um ein Wirken, durch das eine größere Wesenshöhe erreicht werden soll. Wir haben das oben auf den Seinsakt des Seienden zurückgeführt, nicht sofern er seiner Wesenheit kongruent ist, sondern sofern er über sie hinausstrebt.

Woher kommt ihm dieses Streben zu? Man kann sich dafür nicht bloß auf seine Wirklichkeit berufen. Denn der Seinsakt ist im Endlichen nur wirklich in einer bestimmten Wesenshöhe [25]. In der Höherentwicklung strebt er jedoch über das, worin er wirklich ist, zu dem hin, worin er noch nicht wirklich ist. Das Weniger an Sein strebt zum Mehr an Sein und erreicht es auch. Weniger wird Mehr. Kann das Weniger aus sich allein Mehr werden, d. h. nicht nur als das, *was* Mehr wird, sondern auch als das, *wodurch* Mehr wird? Kann das Weniger-Sein und Weniger-Wirken das Mehr-Sein und Mehr-Wirken-Können des anderen hervorbringen? Wenn das möglich ist, dann er-

[24] Vgl. H. Ogiermann, Materialistische Dialektik, 1958, S. 205 ff. und 217 ff.

[25] Widerrufen wir damit, was oben über die Dynamik des über seine Wesensgrenzen hinausstrebenden Seins gesagt worden? Keineswegs. Der Seinsakt eines Seienden kann betrachtet werden, insofern er sich in einer Wesenheit bestimmter Art konkretisiert und sich dieser Wesenheit gemäß auswirkt und als daseiend kundtut; er kann und muß aber auch betrachtet werden, insofern er Seinsakt ist und *als solcher* auf keine bestimmte Wesensgrenze eingeschränkt sein kann. Ist er als solcher unmittelbar (ohne eine Wesensvermittlung) wirklich, so ist er aktuell unendlich; ist er nur in der Vermittlung durch eine endliche Wesenheit wirklich, so ist er Streben ins Unendliche und hat als solches, wie der Text zeigt, eine Wirkursache (das aktuell unendliche Sein) zur Voraussetzung.

übrigt sich die Wirkursache überhaupt in jedem Bereich. Da ferner das Weniger sich vom Mehr, auch qualitativ genommen, nur durch das unterscheidet, worin das Mehr das Weniger übertrifft, was also im Mehr sich findet, im Weniger jedoch nicht, so würde das, was *nicht* im Weniger ist, das begründen, wodurch das Mehr als Mehr wirklich ist; das heißt aber: im Weniger findet sich *keine* Begründung für das, wodurch das Mehr ein wirkliches Mehr ist. Eine weitere, von dem, was sich zum Höheren entwickelt, verschiedene Wirkursache ist also unbedingt notwendig.

Wenn das zunächst bei der Lebenstätigkeit und Lebensentwicklung anders zu sein scheint, so kommt das daher, daß die Lebensentwicklung ein Werden und eine *Bewegung von innen* ist, der die Notwendigkeit einer vom sich entwickelnden Lebewesen verschiedenen Wirkursache zu widersprechen scheint. Dieser Widerspruch und damit der gegenteilige Anschein verschwinden jedoch sofort, wenn man sich klar macht, was hier „innen" heißt und welche vom Lebewesen verschiedene Wirkursache hier allein in Frage kommt.

„Von innen" ist nicht räumlich, sondern *ontisch* zu verstehen, d. h. nach der Ordnung der inneren, ein Wesen aufbauenden Seinsprinzipien. Innen und außen sind relative Begriffe. Da die Akzidentien die Substanz voraussetzen und sie näher real bestimmen, verhalten sie sich zu ihr wie Außen zu Innen. Eine Einwirkung auf die Substanz über die Akzidentien — die innerweltlich einzig mögliche — erfolgt daher von außen nach innen. Auf diese Weise kann eine Lebensbewegung, die von innen erfolgt, zwar modifiziert, nicht aber eigentlich verursacht und bewirkt werden. Innerhalb der materiellen substantiellen Wesenheit verhält sich Materie und Form wiederum wie Außen und Innen. Denn aus der Materie folgt die Quantität, durch die die Substanz ein räumliches Außen hat. Innerlicher aber noch als die Form bzw. die Wesenheit ist der substantielle Seinsakt; denn durch ihn ist die Wesenheit in sich selbst wirklich. Da nun das lebendige Wirken aus der Seinsmitte des Lebendigen erfolgt und im Wirkenden selbst verbleibt, ist die Lebensbewegung notwendig eine von innen erfolgende und sich auf dieses Innen zurückbeziehende Bewegung. Sie kann durch kein Außen verursacht werden.

Die einzige Wirkursache, die zur Realbegründung einer Lebensbewegung und Höherentwicklung außer dem Lebewesen selbst in Frage kommt, ist eine solche, die sich zum Seinsakt des Lebendigen nicht wie ein Außen verhält[26]. Das aber ist allein der *actus purus des Seins.* Zwar ist er wegen seiner reinen Aktualität, absoluten Identität und Überweltlichkeit vom endlichen Seinsakt des Lebewesens verschieden.

[26] Man lasse sich nicht durch den Gleichklang „von außen" (ab extra) und „außer" (praeter; = verschieden von) täuschen.

Dennoch bewegt er ihn nicht von außen. Denn erstens ist er selbst in keine von ihm verschiedene Wesenheit und in kein von ihm verschiedenes Wirken entäußert, und zweitens bewegt er nicht dadurch, daß seine Aktualität sozusagen in das zu Bewegende erfließt, was ihn als actus purus aufhöbe, sondern nur dadurch, daß er im Modus der freien Entscheidung das zu Bewegende sein läßt, was es in sich selbst ist, nämlich Seinsakt und substantielles Streben in transzendentaler Abhängigkeit *von ihm,* als Bewegung *durch ihn,* den allein Unabhängigen und Absoluten.

Zusammenfassend läßt sich nun sagen, daß eine Entwicklung der Arten ontologisch gesehen ermöglicht ist einmal durch die Auffassung des endlichen Seinsaktes als eines substantiellen, seiner Richtung nach über alle endlichen Schranken hinausgehenden *Strebens,* beziehungsweise in umgekehrter Richtung als einer vom actus purus her erfolgenden substantiellen und virtuellen *Bewegung;* zum anderen durch die aus der Beziehung auf das unendliche Sein notwendig folgende *Korrelativität aller* die Materie bestimmenden *Formen,* kraft deren jede von ihnen mittelbar oder unmittelbar auf jede andere dialektisch bezogen ist. Als drittes Moment, das aus der Beziehung der Formen auf die gemeinsame an sich unbestimmte Materie folgt, tritt dazu die Bedingtheit aller Formumwandlungen durch die *Umweltseinflüsse.*

Zwar setzt die Art-Entwicklung wie jedes innerweltliche Geschehen die Schöpfung der Welt, und zwar so, wie sie ist, wenn statisch, als eine statische, wenn sich entwickelnd, als eine sich entwickelnde, voraus. Die von der Art-Entwicklung als solcher geforderte göttliche Mitwirkung ist hingegen, wenn wir das Entstehen der Geistseele ausnehmen, *keine Schöpfung,* da durch Schöpfung ein kontingent Seiendes rein als aktuell Seiendes im Gegensatz zum bloßen Nichtsein, ohne Rücksicht auf seine innerweltlichen Kausalzusammenhänge, gesetzt wird [27]. Die für die Art-Entwicklung geforderte *göttliche Mitwirkung* ist aber auch nicht einfach identisch mit der allgemeinen Mitwirkung Gottes zum Wirken aller Geschöpfe, da dieses sich bloß auf das Wirken als solches bezieht [28], während bei der Art-Entwicklung eine Bewegung gefordert wird, die eine qualitative Veränderung vom weniger Vollkommenen zum Vollkommeneren, gegebenenfalls auch über echte Wesensgrenzen hinweg, erklärt. In diesem Sinne ist die göttliche Bewegung eine besondere, wie auch die Tätigkeiten und Prozesse, die zur Formumwandlung führen, besondere, von den in der Spezifität verbleibenden verschiedene sind. Dagegen ist die zu diesen

[27] Thomas v. Aquin, S. Th. I q. 45 a. 8; W. Brugger, Theologia naturalis, nr. 399—401.

[28] Ebd. nr. 413—419.

Tätigkeiten von innen her führende substantielle und virtuelle Bewegung, die den Lebenscharakter der Artentwicklung garantiert, nicht vom Seinsakt des endlich Seienden verschieden. Diese göttliche Bewegung kann auch *nicht Wunder*[29] genannt werden, da sie nicht über den naturgesetzlichen Rahmen hinausführt, sondern innerhalb dessen verbleibt.

Die Entstehung der menschlichen *Geistseele* nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als sie zwar im Rahmen einer naturgesetzlichen Artentwicklung oder Individualzeugung entsteht und darum kein Wunder im strengen Sinn des Wortes ist, aber doch wegen ihrer Geistigkeit und seinsmäßigen Unabhängigkeit von der Materie nicht durch bloße Umwandlung der Materie von einer anderen Form her entstehen kann, was die seinsmäßige Abhängigkeit beider von der gemeinsamen Materie voraussetzen würde, sondern nur durch einen wirklich *schöpferischen Eingriff Gottes* im strengen und besonderen Sinn des Wortes. Damit hebt sie sich auch von der allgemeinen Schöpfung der ganzen Natur ab. Denn diese schließt die besonderen Kausalzusammenhänge zwischen den geschaffenen Wesen nicht aus, sondern ermöglicht sie. Die Schöpfung der Geistseele hingegen schließt jede geschöpfliche Mitwirkung aus, die sich unmittelbar auf das Entstehen der Seele richten würde. Nicht ausgeschlossen sind hingegen die mit der Zeugung verbundenen dispositiven Einwirkungen auf den die Seele aufnehmenden Leib[30].

Es erhebt sich nun die weitere Frage, *wie weit* die vorgetragene ontologische Theorie der Art-Entwicklung trägt; ob sie ausreicht nicht nur für die Entstehung der Arten im weiteren, rein naturwissenschaftlichen Sinn, sondern auch für die Entstehung neuer Organisationspläne, für den Übergang von einem Naturreich zum anderen und vielleicht auch gar für die Entstehung des Lebendigen aus Nicht-Lebendigem. Gewiß sind die genannten Übergänge sehr verschieden, was die Tiefe der Umwandlung angeht. Allen aber ist gemeinsam der Übergang von einer relativ konstanten Qualität zur anderen, den beiden zuletzt genannten auch ganz klar und deutlich der Übergang von einer qualitativ niederen zu einer qualitativ höheren Wesenheit. Gerade auf diesen Umstand aber zielte unsere Theorie ab. Wenn sie daher überhaupt etwas leistet, leistet sie auch alles, d. h., sie ist prinzipiell auf alle genannten Übergänge anwendbar, womit nicht ausgeschlossen ist, daß sie bei der Anwendung auf die besonderen Übergänge noch modifiziert oder auch ergänzt werden muß[31]. Ins-

[29] Ebd. nr. 423.

[30] W. Brugger, Tractatus philosophicus de Anima humana, Pullach 1958, nr. 278—283.

[31] Eine solche Ergänzung dürfte z. B. notwendig sein für den Übergang vom Nicht-Lebendigen zum Lebendigen. Der Übergang von einer Art des Lebendigen zur

besondere ist dazu eine Durchführung der oben bloß im Prinzip angeführten Form-Dialektik notwendig.

Es bleibt noch übrig, die hier skizzierte ontologische Lösung des Entwicklungsproblems mit den eingangs angeführten Lösungsversuchen zu konfrontieren und von ihnen abzuheben. Vom *dialektischen Materialismus* unterscheidet sich unsere Theorie dadurch, daß sie das Sein weder auf die Materie noch auf das Werden zurückführt. Sie geht aber so weit mit dem dialektischen Materialismus, daß sie einmal versuchsweise die Entwicklung auf die gesamte materielle Welt ausdehnt. Keine Weltentwicklung vom Niederen zum Höheren kann aber ohne welttranszendente Ursache auskommen, wenn der Forderung des ontologischen Kausalitätsprinzips Genüge geschehen soll. Daß damit die Entwicklung nicht zur Schöpfung oder zum Wunder wird, ist oben dargetan worden. Ferner wurde gezeigt, daß der Geist nicht bloßes Entwicklungsglied sein kann. Die Vorstellung, daß qualitative Übergänge nach längerer Vorbereitung durch quantitative Veränderungen in dialektischem Sprung erfolgen, kann verwertet werden. Die in jedem endlich Seienden vorhandenen Gegensätze allein genügen nicht zur Erklärung einer Höherentwicklung, wenn nicht eine über die Wesensunterschiede hinausdrängende Tendenz angenommen wird, die ihrerseits ohne transzendente Ursache nicht denkbar ist.

Auch bei *Bergson* muß betont werden, daß das Sein materieller Wesen zwar bis ins Innerste hinein an der Bewegung teilhat, aber als Sein nicht wesentlich Werden und Bewegung ist. Nur so ist es möglich, die von Gott kommende Lebensbewegung von Gott klar zu unterscheiden. So kann auch die mystifizierende Einheit von Leben und Bewußtsein vermieden werden.

Gegenüber *Teilhard de Chardin* betonen wir nicht nur die teleologische Ausrichtung der Entwicklung auf Gott, sondern mehr noch das Ausgehen aller Entwicklung aus einem von Gott geschaffenen und bewegten Sein. Eine schon von allem Anfang an in der anorganischen Materie vorhandene, aber noch latente Bewußtheit lehnen wir ab, nicht nur weil sie nicht bewiesen ist, sondern weil sie das, was Entwicklung eigentlich ist, wieder zunichte macht. Denn wenn die an-

anderen vollzieht sich nämlich schon von Substanz zu Substanz, während beim Übergang vom Nicht-Lebendigen zum Lebendigen ein Hiatus besteht, sofern aus einer Vielheit von Substanzen in den organischen Verbindungen, die noch keine Lebewesen sind, eine diese virtuell umfassende Gesamtsubstanz entsteht. Dieser Übergang scheint einer vorherigen vorbereitenden Einigung vielheitlicher Substanzen auf nichtsubstantieller Ebene zu bedürfen. Wie eine solche Einigung ontologisch zu denken ist, das soll einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben, die jedoch erst möglich ist, nachdem zuvor die Seinskonstitution der Dinge, die der menschlichen Fertigung ihre Entstehung verdanken, geklärt ist (vgl. dazu einstweilen W. Brugger, Das Mitsein. Eine Erweiterung der scholastischen Kategorienlehre: Schol 31 [1956] 370—383).

organische Materie von vornherein schon im Verborgenen beseelt und bewußt ist, findet keine wahre Entwicklung zum Leben und zum Bewußtsein statt, ganz abgesehen davon, daß auf diese Weise eine Entwicklung zum Geist sicher nicht möglich ist. Daß eine Entwicklung von Innen her über alle diese Stufen hin dennoch ontologisch denkbar ist, glauben wir sichtbar gemacht zu haben.

Endpunkt der Entwicklung ist nach Teilhard de Chardin die Inkarnation und die durch diese vermittelte Einigung der Welt mit Gott. Was die Inkarnation angeht, so ist unbedingt daran festzuhalten, daß diese ein streng übernatürliches, aus keinem Naturgesetz zu folgerndes oder diesem irgendwie unterworfenes Faktum ist, das aus freiester Liebe Gottes gesetzt wird. Man kann allerdings aus der Offenbarung zeigen, daß die Inkarnation das Ziel der ganzen Schöpfung ist [32], aber daraus folgt nicht, daß die Inkarnation ihrerseits ein von der Gesetzmäßigkeit des Naturverlaufs geforderter Teil des Naturzusammenhangs ist. Die Beziehung der Welt auf die Inkarnation besteht einzig und allein durch den souveränen Willen Gottes, der in diesem Falle auch seiner Wirkung nach keinen naturgesetzlichen Bedingungen unterliegen kann. Ähnliches gilt für die von Gott beabsichtigte und durch Christus und in Christus sich vollziehende Einigung der Welt mit Gott [33]. Sie umfaßt weder die gesamte materielle Welt noch die ganze Schöpfung, noch alle Menschen, sondern nur die Auserwählten, ein Begriff, der schlechterdings mit jedem Naturalismus unvereinbar ist [34].

Unsere Ausführungen über die ontologische Problematik der Entwicklung haben vielleicht mehr Fragen offengelassen als beantwortet. Eine erschöpfende Antwort auf die Gesamtheit der mit der Entwicklung gegebenen ontologischen Probleme konnte auch nicht das Ziel einer kurzen Abhandlung sein. Was gezeigt werden sollte, war nur die grundsätzliche *Möglichkeit einer ontologischen Deutung* selbst einer umfassenden Entwicklungshypothese auf dem Boden der scholastischen Ontologie und in einer Weise, die alle Nebelhaftigkeit und Mystifizierung vermeidet [35].

---

[32] Vgl. z. B. Kol 1, 15—16: [Christus] der Erstgeborene vor aller Schöpfung, denn in ihm wurde alles geschaffen, was im Himmel und auf der Erde ist, das Sichtbare und das Unsichtbare.

[33] Jo 17, 21: „Damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns eins seien." — Diese Bitte richtet Christus an den Vater für die Apostel und für die, die durch ihr Wort an ihn glauben (V. 20). Wenn aber in 1 Kor 15, 28 gesagt wird, daß am Ende „Gott alles in allen" sein werde, so ist aus dem Kontext (V. 24—28) klar, daß dies in sehr verschiedener Weise der Fall sein wird. Es ist hier nicht in erster Linie von Einigung, sondern von unbedingter Unterwerfung die Rede.

[34] Mit diesen Ausführungen soll nicht behauptet werden, daß Teilhard de Chardin einen solchen Naturalismus lehre, sondern daß es notwendig ist, sich gegen jede Art einer solchen Deutung oder Mißdeutung abzugrenzen.

[35] Weitere neuere Literatur: M. Sancipriano, L'evoluzione ideale. Fenomenologia pura e teoria dell'evoluzione, Brescia 1957. — G. Siegmund, Über den Begriff „Entwicklung": Festschrift für H. Conrad-Martius (PhJb 66 [1958] 149—157). — J. Kälin, Zur Frage der Kausalität in der Makroevolution: Naturwissenschaften 46 (1959). — E. Ruffini, The Theory of Evolution Judged by Reason and Faith (aus dem Italienischen), London 1959, Herder. — Symposion on Evolution, Duquesne University (USA) 1959. — B. M. Kedrow, Gibt es eine Höherentwicklung? Über das Gesetz der Negation der Negation (aus dem Russ., populär), Leipzig 1959.

Der Begriff der „traditiones" auf dem Trienter Konzil im Lichte der mittelalterlichen Kanonistik

Von Johannes Beumer S. J.

Das von den Reformatoren gegen Anfang des 16. Jahrhunderts aufgestellte Schriftprinzip rief wegen seiner offensichtlichen Einseitigkeit und wegen seiner grundlegenden Bedeutung für die damals umstrittenen religiösen Fragen naturnotwendig eine entschiedene Reaktion des katholischen Glaubensbewußtseins hervor. Zumal die Vierte Sitzung des Konzils von Trient sah sich innerlich hierzu gedrängt, und das am 8. April 1546 erlassene Dekret, das die „libri scripti et sine scripto traditiones" zum Gegenstand hatte, entsprach ohne Zweifel den historisch bedingten Umständen[1]. Jedoch könnte man leicht dem darin vorgetragenen Begriff der „mündlichen und apostolischen Überlieferungen" noch etwas mehr Deutlichkeit und eine stärkere Zuspitzung auf die durch die Reformation geschaffene geistige Lage wünschen, und ein Blick in die Konzilsakten wird einem solchen desideratum erst recht Nachdruck verleihen. Warum, so lautet die unabweisbare Frage, hat denn die allgemeine Kirchenversammlung gegen den Protestantismus nicht die *eine* Tradition mit ihrem Lehr- oder Glaubensgehalt derart in den Vordergrund gerückt, daß der verwirrende Gedanke an eine Vielheit von „Überlieferungen", die sich zudem möglicherweise auf einen dem Offenbarungsgut eigentlich wesensfremden Bereich, den der kirchlichen Disziplin und der liturgischen Gebräuche, erstreckten, von vorneherein ausgeschlossen sein mußte?

Es sei gestattet, hier einen irgendwie neuen Gesichtspunkt in die Diskussion um den tridentinischen Traditionsbegriff einzuführen, der allem Anschein nach bislang noch zuwenig beachtet worden ist[2]. Gewiß hat das Dekret der Vierten Sitzung zunächst und zutiefst einen theologischen (oder genauer: dogmatischen) Sinn und erklärt sich vor allem aus der dogmengeschichtlichen Vergangenheit des Problems, aber darum brauchen die kanonistischen Faktoren, abgehoben von den dogmatischen, nicht gleich auszuscheiden. Ihre mindestens mitbestimmende Geltung wird schon dadurch einigermaßen nahegelegt, daß die Rechtsgelehrten bei den Konzilsverhandlungen in einer recht großen Anzahl vertreten waren[3]. Wenn wir noch weiter gehen und einen maßgebenden Einfluß der Kanonistik gerade auf die Definition der

[1] Denzinger 783.

[2] Eine Ausnahme bildet: K. D. Schmidt, Studien zur Geschichte des Konzils von Trient, Tübingen 1925.

[3] In einer Notiz der Konzilsakten vom 11. Januar 1547 erfahren wir die Namenliste der Bischöfe, „qui praecipue ius canonicum et civile profitentur" (C. T. V 780, 5—14); es sind zum größten Teil solche, die sich schon an der Vorbereitung des

„traditiones" behaupten, und zwar einen Einfluß sowohl sprachlicher als auch sachlicher Art, so ist der exakte Nachweis im einzelnen quellenmäßig zu erbringen. Ein positives Resultat würde u. U. dem Begriff in sich viel von dem Befremdlichen nehmen und darüber hinaus einen Beitrag zu dessen Klärung unter theologischer und historischer Rücksicht liefern können.

Selbstredend bleibt in dieser unserer Arbeit vom Anfang bis zum Ende die Lehre des Konzils von Trient das beherrschende Thema. Indes folgen wir bei der Anordnung des Stoffes der besseren Übersichtlichkeit halber den Entwicklungssphasen, wie sie im Laufe der Zeit nacheinander verwirklicht worden sind. Dementsprechend bildet der Begriff der „traditiones" in den Kanonessammlungen des frühen Mittelalters den Ausgangspunkt der Untersuchung, wonach sich deren Verwertung bei den Kontroverstheologen des 14. und 15. Jahrhunderts anschließt. So ist dann das Kapitel über die tridentinische Definition vorbereitet, die nunmehr von einer neuen Seite her gewertet werden kann. Zum Abschluß kommt die nachtridentinische Theologie zu Wort, insofern sie das richtige Verständnis der Konzilsentscheidung gefördert hat.

1. Die Kanonistik des frühen Mittelalters

An erster Stelle muß hier das bekannte Decretum Gratiani herangezogen werden, weil es die verschiedenen Sammlungen kirchenrechtlicher Art aus der Vorzeit übernommen und nachhaltig auf die späteren Epochen eingewirkt hat[4]. Die distinctio XI. „Quod vero legibus consuetudo cedat. ... Cum vero nec sacris canonibus nec humanis legibus consuetudo obviare monstratur, inconcussa servanda est" und die distinctio XII. „Quod absque discretione iustitiae nulli agere licet", beide in der Pars Prima, bringen mehrere Male die Rede auf die „traditio"[5]. Unsere Belange sind besonders durch einen ausführlichen Text getroffen, der Augustinus oder Basilius zugeschrieben wird[6]:

Beschlusses über die traditiones beteiligt hatten. Bei den Namen der „theologi minores" wird anfangs noch nicht unterschieden, ob, was ohne Zweifel der Fall war, zu ihnen auch Kanonisten gehörten. — Mit C. T. zitieren wir hier und fortlaufend die von der Görresgesellschaft herausgegebenen Konzilsakten (Band, Seite, Zeile).

[4] Vgl. dazu: P. Fournier et G. Le Bras, Histoire des collections canoniques en occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien, I. u. II., Paris 1931/32. A. M. Stickler, Historia iuris canonici, Institutiones academicae, I. Historia fontium, Turin 1950.

[5] Corpus Iuris Canonici. editio Lipsiensis secunda, Instruxit Ae. Friedberg, Leipzig 1922, 24—25 und 28—30.

[6] Unde Augustinus ait uel ex dictis Basilii (ed. cit. 24). Der Herausgeber bemerkt dazu: Hoc caput antea citabatur ex Augustino in lib. ex dictis Basilii. In codice Vercellensi est: unde Augustinus ait, vel ex dictis Basilii: et retenta est posterior pars huius disiuncti, quoniam ita citant Burchardus et auctor Panormiae. Ivo autem citat ex lib. Basilii de Spiritu sancto, c. 27, quomodo in margine est indicatum. — Selbstverständlich stammen die Worte von Basilius, De Spiritu sancto 27 (PG 32, 188).

Ecclesiasticarum institutionum quasdam scripturis, quasdam uero apostolica traditione per successores in ministerio confirmatas accipimus; quasdam uero consuetudine roboratas approbauit usus, quibus par ritus et idem utriusque (ed. Romana: utrisque) pietatis debetur affectus; unde quis uel aliquantulum sacrarum expertus scripturarum hesitauerit? Si enim attenderimus consuetudines ecclesiarum non per scripturas a Patribus traditas nichil estimare, quantum religio detrimenti sit latura, intentiuum despicientibus liquido constabit. Que enim, ut inde ordiamur, scriptura salutifere crucis signaculo fideles docuit insigniri? uel que trifariam digesta super panem et calicem prolixe orationis uel consecrationis uerba commendauit? Nam non modo, quod in euangelio continetur uel ab Apostolo insertum secretis dicimus, sed et alia plura adicimus magnam quasi uim commendantia misteriis. Que orientem uersus nos orare litterarum forma docuit? Benedicimus fontem baptismatis oleo unctionis. Huc accedit, quod ter oleo inungimus quos baptizamus, uerbis abrenuntiare satane angelis eius informamus. Unde hec et alia in hunc modum non pauca, nisi tacita ac mistica traditione a Patribus ecclesiastico more ac reuerentiori diligentia sunt in ministeriis obseruata magis silentio, quam publicata scripto? [7]

Die Übersetzung aus dem Griechischen (des Basilius) hat allerdings viele offenkundige Mängel, ja sie fügt in dem programmatischen Satze (zu Anfang des Kapitels) willkürlich ein drittes Glied („quasdam uero consuetudine roboratas approbauit usus") der ursprünglichen Zweiteilung von Schrift und ungeschriebener Überlieferung hinzu, und auch der lateinische Text scheint nicht sonderlich gut erhalten zu sein [8]. Jedoch tritt der in den Basiliusworten liegende Sinn noch deutlich genug hervor. Das Wort „traditio" wird nur im Singular verwendet, wie auch sonst durchweg bei Gratian [9], und allein die benutzten Beispiele, dazu vielleicht die Ausdrücke „institutiones" und „consuetudines", lassen die Vorstellung von „traditiones" aufkommen. Welche Absicht den Verfasser des Dekretes bei der Wahl des angeführten Textes bestimmte, muß sich aus dem logischen Zusammenhang der distinctio ergeben. Danach wollte er keinesfalls eine theologische Abhandlung über die Quellen des Glaubens vorlegen, noch viel weniger den Beweiswert der ungeschriebenen Überlieferung herausstellen, sondern lediglich die Rechtsgültigkeit der „consuetudo", die in der Kirche neben der „lex" des Evangeliums besteht, mit Autoritäten stützen [10]. Man kann also sagen, daß die „traditio" nur nebenbei, gleichsam auf einem Umwege, in das Dekret hineingelangt ist,

[7] Ed. cit. 24.

[8] So könnte die Verwendung von „ministerio" für mysterio" und von „affectus" für „effectus" leicht durch Fehler beim Abschreiben des lateinischen Textes erklärt werden.

[9] Als Ausnahme von der Regel sei folgende Stelle genannt: Item Ieronimus ad Lucinum. Illud breuiter te admonendum puto, traditiones ecclesiasticas, presertim que fidei non offitiant, ita observandas, ut a maioribus traditae sunt ...: Pars I dist. XII c. 4 (ed. cit. 28).

[10] Unmittelbar vorher hören wir: Usus et consuetudo legem et rationem uincere non potest: Ibd. dist. XI c. 4 (ed. cit. 23). Die Überschrift des 5. Kapitels lautet: Inuiolabilis est consuetudo, que nec humanis legibus nec sacris canonibus obuiare monstratur: ed. cit. 24. Auch die sich anschließenden Kapitel haben als Thema die consuetudo.

aber sie findet doch, wenigstens tatsächlich und indirekt, die ihr zukommende Anerkennung. Was Gegenstand der „traditio" sein soll, wird nicht grundsätzlich erklärt, obschon die konkreten Angaben sich auf den liturgischen Bereich beschränken [11]. Damit sind wir auf die Art und Weise hingewiesen, wie die mündliche Überlieferung vonstatten geht, nicht in formell ausgesprochenen Lehrstücken, sondern eher durch die Vermittlung des praktischen Lebens in der Kirche, und es ist deshalb nicht von vorneherein abgewiesen, daß sie einschlußweise auch eigentliche Glaubenslehren darbietet. Ein anderer Text des Dekretes, dem hl. Augustinus entnommen, mag uns das bestätigen:

„Catholica ecclesia, per orbem diffusa, tribus modis probatur existere. Quicquid in ea tenetur, aut auctoritas est scripturarum, aut traditio universalis, aut certe propria et particularis instructio (ed. Romana: institutio). Sed auctoritate tota constringitur, uniuersali traditione maiorum nichilominus tota; priuatis uero constitutionibus et propriis informationibus unaqueque pro locorum uarietate, prout cuique uisum est, subsistit et regitur." [12]

Näheren Aufschluß darüber, worin das tiefere Wesen dieser „traditio" bestehen soll, gibt uns Gratian nicht, und das kann auch nicht von ihm erwartet werden, weil sein Anliegen ein praktisch-kanonistisches und in keiner Weise ein theoretisch-dogmatisches ist.

Da das Dekret seine auctoritates zum größten Teil aus bekannten Quellen vereinigt hat, erhebt sich für uns die Frage nach der Herkunft des Kapitels mit dem Basiliustext, das uns bisher am meisten beschäftigte. Bereits Ivo von Chartres bringt es in seinem Werk, und zwar unter derselben Rücksicht der „consuetudo" und mit wesentlich den gleichen Worten [13]. Weiter zurück liegt die Kanonessammlung des Burchhard von Worms; er führt ebenfalls die betreffende Stelle an, aber die Zusätze Ivos und Gratians („Quasdam vero consuetudine roborata approbavit usus") hat er noch nicht, außerdem sagt er statt „pietatis affectus" „pietatis effectus", was dem griechischen Original besser entspricht (dasselbe gilt von den anderen sprachlichen Abweichungen). Der entscheidende erste Satz lautet bei ihm: „Ecclesiasticarum institutionum consuetudines quasdam Scripturis, quasdam

[11] Eine andere Stelle aus dem decretum zeigt dasselbe: Illa autem, que non scripta, sed tradita custodimus ... sicut id quod Domini passio et resurrectio et ascensio in celum, aduentus Spiritus sancti anniuersaria solennitate celebratur; et si quid aliud tale occurrit. ... Alia uero, que per loca terrarum regionesque uariantur, sicut est quod alii ieiunant sabbatum, alii non; alii uero quotidie communicant corpori et sanguini domini, alii certis diebus accipiunt: I dist. XII c. 11 (ed. cit. 29).

[12] I dist. XI c. 8 (ed. cit. 25).

[13] Ecclesiasticarum institutionum quasdam Scripturis, quasdam vero apostolica traditione per successiones in mysterio traditas recepimus; quasdam vero consuetudine roborata approbavit usus. Quibus par ritus, et idem utrisque pietatis debetur affectus, unde quis vel aliquantulum sacrarum expertus Scripturarum haesitaverit?: Decretum IV c. 69 (PL 161, 283). Vgl. auch die Ivo zugeschriebene Panormia, die nur das „mysterio" in ein „ministerio" abändert (II c. 159; PL 161, 1119—1120).

vero apostolica traditione per successiones in mysterio (!) confirmatas accepimus, quibus par virtus (!), et idem utrisque (!) pietatis effectus (!) quin sit, quotus quisque vel aliquantulum sacrarum expertus Scripturarum haesitaverit?" [14] Noch älter ist die Arbeit Reginos von Prüm „De ecclesiasticis disciplinis", und der Appendix I dazu enthält tatsächlich, im großen und ganzen übereinstimmend mit Burchhard von Worms, den Basiliustext [15]. Indes sind gegen die Echtheit der letzten Kapitel in diesem Appendix Zweifel geäußert worden [16], und man kann nicht ohne Grund vermuten, daß wir es mit Zusätzen aus späteren Rechtssammlungen, vor allem aus Burchhard, zu tun haben [17]. Ivo bleibt demnach die unmittelbare Quelle für Gratian, wobei aber nicht übersehen werden darf, daß der Basiliustext schon vorher eine Bedeutung in der frühmittelalterlichen Kanonistik erlangt hatte, eine Bedeutung, die man nicht unterschätzen darf [18].

Unsere bisherigen Ausführungen sollten zunächst und in erster Linie nur dem einen Ziele dienen, die historische Grundlage für den auf dem Konzil von Trient herausgestellten Traditionsbegriff nach einer neuen Seite hin zu untersuchen. Zugleich damit konnte aber glücklicherweise noch eine andere Erkenntnis gewonnen werden, daß uns nämlich aus der Zeit der Vor- und Frühscholastik doch ein Mehr an Zeugnissen zu Gebote steht, die zugunsten einer mündlichen, von der Heiligen Schrift abgehobenen Überlieferung sprechen und hierbei ziemlich klar den prinzipiellen Standpunkt hervorkehren, als man gewöhnlich anzunehmen scheint. Diese Zeugnisse, die wir dem Decretum Gratiani und dessen Vorläufern im Corpus Iuris Canonici entnehmen konnten, sind zwar gerade wegen ihrer kanonistischen Eigenart theologisch oder dogmatisch einigermaßen unvollkommen oder ergänzungsbedürftig, aber darum noch nicht einfach wertlos, zumal da in ihnen mindestens ein absolutes und rigoroses Schriftprinzip verworfen wird. Auf die scholastische Literatur im engeren und eigentlichem Sinne haben sie sich freilich nicht sonderlich auswirken können, wohl zur Hauptsache deshalb nicht, weil das Kirchenrecht, mehr und mehr von der noch einheitlich gefaßten Gesamttheologie isoliert, für seine Anregungen keinen rechten Boden fand.

[14] Decreta III c. 127 (PL 140, 698).

[15] C. 63 (PL 132, 388). — Nur hat die Druckausgabe wieder statt „mysterio" des Burchhard „ministerio".

[16] „Seuls, les chapitres 1—26 du premier (appendice) sont faits des sources ... si bien qu'il n'est pas interdit d'en attribuer la composition à lui même (Réginon) ou à un de ses disciples. Nous n'oserions en dire autant de la fin de cet appendice" (Fournier-Le Bras a. a. O. 246). Stickler sagt allgemein: „Sequuntur tres Appendices posterioris aetatis" (a. a. O. 147).

[17] Sicher gilt das für die letzten Kapitel (55 56 57 62 63).

[18] Vgl. noch folgenden Text des Bernold von Konstanz: Ecclesiasticarum regularum institutiones partim ab ipsis apostolis accepimus, partim a Romanis pontificibus, partim ab aliis sanctis Patribus, quorum tamen iudicia Romani pontifices firmaverunt: De vitanda excommunicatorum communione (PL 148, 1189).

2. Die Kontroverstheologie des späten Mittelalters

Die Auseinandersetzung mit den nach und nach auftretenden Häresien veranlaßte die der Kirche verpflichtete Scholastik, sich intensiver auf ihre theologischen Prinzipien und damit auch auf die Quellen des katholischen Glaubens zu besinnen. Im 12. und im 13. Jahrhundert lag im allgemeinen eine derartige Notwendigkeit noch nicht so dringlich vor. Es sei aber auf die dem *Praepositinus von Cremona* zugeeignete Summa contra haereticos (aus dem Ende des 12. oder dem Anfang des 13. Jahrhunderts) hingewiesen, die mit aller Klarheit gegen die „Pasagini" (eine den Katharern verwandte Sekte) die neben der Schrift bestehenden mündlichen Traditionen verteidigt[19]. Obschon der Verfasser, der *„Magister Gallus"*, sich dabei nicht ausdrücklich auf Gratian beruft, ist ein von seinem Dekret ausgehender Einfluß wahrscheinlich; denn er kennt es und zitiert es sonst gelegentlich, und die an der betreffenden Stelle immer wieder erwähnten „institutiones ecclesiasticae" erinnern an dessen Wortlaut[20].

Weit deutlicher ist die katholische Opposition im 14. Jahrhundert gekennzeichnet, und zwar gegenüber dem extremen Biblizismus Wiclifs und seiner Anhänger. Wir brauchen hier nicht näher auf die schwierige historische Frage einzugehen, in welchem Ausmaß die erhobenen Vorwürfe berechtigt waren[21]. Es soll uns vielmehr genügen,

[19] Quedam precepta sunt Dei tantum, quedam Dei et hominum, quedam hominum tantum. Dei tantum que sunt data a Deo nullo mediante, ut evangelium; Dei et hominum que sunt data a Deo per hominem, ut apostolica precepta et ecclesiastice institutiones; hominum tantum, ut traditiones hominum que sunt contra Deum. ... Sed ecclesiastice institutiones non sunt precepta hominum tantum, sed (et) Dei. ... Dicimus quod institutiones ecclesiastice sunt traditiones apostolorum ex maxima parte vel ex dictis apostolorum et verbis Domini conici possunt; vel que hoc non habent, a Christo sunt quia non contra Christum. ... Vel aliter possunt omnia predicta exponi. Legitur enim in Johanne quod Dominus post multa precepta et instructiones traditas discipulis, septiformis Spiritus eis dona promittendo subiunxit. ... A simili apostoli illis quibus predicabant pauca et levia evangelice doctrine tradiderunt precepta. ... Vel forte dispersi per universum orbem, apostoli, in angustiis et laboribus plurimis evangelium quasi succincte et cursim predicando et spacium tradendi documenta plurima fidelibus oportune non habentes, posteris doctoribus et ecclesiasticis prelatis que ad instructionem fidelium et preparationem eterne salutis quam plurima erant necessaria per Spiritum sanctum aperienda et dicenda (reliquerunt). ... Quare institutiones ecclesiastice vel precepta Christi et apostolorum sunt vel ex preceptis Domini et apostolorum conici possunt, et utiles sunt ac necessarie ad premonstrandam viam salutis eterne: XI A; ed. J. N. Garvin and J. A. Corbett, Notre Dame 1958, 162—164.

[20] Das 11. Kapitel der Summa contra haereticos beginnt: Sequitur de institutionibus ecclesiasticis, quas heretici omnino evacuare nituntur (ed. cit. 158). Und der Anfang des zweiten Teiles in demselben Kapitel lautet: Quod institutiones et traditiones ecclesiastice iuste sint et sancte et observande manifeste probatur (ed. cit. 165).

[21] P. de Vooght hat in seiner Arbeit „Les sources de la doctrine chrétienne" (Bruges 1954, 168—200) den Versuch unternommen, Wyclifs Auffassung von der Schrift als Glaubensquelle aus dem Sprachgebrauch der zeitgenössischen Scholastik zu rechtfertigen. An Hand der beigebrachten Texte stellt sich eindeutig heraus, daß jener zur Bibel Tradition, katholisches Verständnis und selbst Kirche hinzunimmt.

die Reaktion der kirchlichen Kreise herauszustellen, und auf jeden Fall ist Wyclif selber zu Last zu legen, daß er auf Grund seines persönlichen Schriftverständnisses, von ihm als „sensus catholicus" und in Übereinstimmung mit der Tradition ausgegeben, die autoritäre Lehrverkündigung der Hierarchie und zumal des Papstes ablehnte [22]. Wir nennen von seinen ersten Gegnern den wenig bekannten *Wilhelm von Waterford* († 1397), der sich folgendermaßen äußert:

Secundo est iste articulus in Canone condemnatus; quod patet prima dist. XI cap. Ecclesiasticarum. Ubi habetur quod constitutiones ecclesiasticae sunt in triplici genere. Nam quasdam a sacris scripturis, quasdam apostolica traditione confirmatas accepimus, quasdam consuetudine roboratas approbat usus, quibus par ritus, et idem utrisque pietatis debetur affectus. Ex quibus manifestum est quod non solum canon obligat ad ecclesiasticas constitutiones quae ponuntur in sacra scriptura, sed praeter illas ad institutiones apostolicas traditione confirmatas, de quibus in eodem capite fit mentio, quae non continentur in sacra scriptura, et praeter istas et illa, ad institutiones quas consuetudine roboratas approbat usus. Dicere ergo quod non est credendum vel ad monita Papae faciendum, nisi quod sciunt clare deducere ex sacra scriptura, est plane contradicere sententiae canonis et ecclesiae. Hoc idem habetur eadem dist. cap. In his rebus, ubi sic: In his rebus, in quibus nihil certi statuit divina scriptura, mos populi dei et instituta majorum pro lege tenenda sunt. Et sicut praevaricatores legis divinae, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coherendi (? coercendi) sunt. Ex quibus patet quod ecclesia supponit multa esse instituta ecclesiae, quae non sunt in scriptura sacra contenta, et quae non licet contemnere, sicut nec legem dei praevaricari. Multas etiam consuetudines ecclesiae esse in scriptura non contentas, quas oportet observare et nullatenus contemnere: habetur expresse eadem dist. cap. Catholica, ubi sic: Catholica ecclesia per orbem diffusa, tribus modis probatur existere: quicquid in ea continetur aut auctoritas est scripturarum, aut traditio apostolica, aut propria et particularis institutio ad ea quae auctoritate scripturae et quae universali traditione tota constringitur ecclesia. Privatis autem constitutionibus et propriis informationibus per locorum varietates ecclesia subsistit et regitur. Ex quibus omnibus patet quod multa tenemur credere et multa facere quae ex sola sacra scriptura deduci non possunt. Patet ergo ex definitione ecclesiae quod articulus iste est falsus. Secundo patet idem XIX dist. cap. Si Romanorum, cap. Sic omnis, cap. Nulli fas, cap. In canonicis scripturis, quia in omnibus istis cap. XIX dist. habetur id idem. Quorum recitationem remitto causa abbreviationis, et quia iste liber est communis. Tertio patet idem dist. LXXXIX.

Wenn wir das auch anerkennen müssen und den Wert dieser Korrektur durchaus nicht unterschätzen wollen, so bleibt u. E. doch noch bestehen: Wyclif anerkennt die autoritäre Lehrverkündigung nur nach Maßgabe der Schrift, d. i. nach Maßgabe seiner subjektiven Auffassung von ihr an und sieht dazu in der „Kirche" keineswegs das, was die katholische Theologie darunter versteht.

[22] Si enim (Papa et cardinales) in scriptis et verbis se ostendunt ignaros scripturae, et in vita indicant se declinare a conversatione vitae apostolicae, plus credendum est aliis qui noscuntur in istis praecellere. Basis autem cuiuscumque talis iudicii est scriptura. Unde plus credendum est sensui sanctorum quam sententiae omnium paparum et suorum cardinalium a tempore quo coeperunt aspirare ad saculare dominium, relicta Christi paupertate, specialiter in hiis quae concernunt fidem scripturae, ut patet ex hiis epistolis decretalibus, quae vel fundantur in scriptis et dictis sanctorum vel sub fuco sophistico sapiunt in eis declinationem ab humilitate evangelica ad aspectionem excellentiae saecularis, ut patet specialiter in duabus decretalibus quas supra exposui, scilicet Unam sanctam et Solite: De Officio Regis c. 6 (ed. A. W. Pollard, London 1887, Wyclif, Latin Works, XI 125). — Vgl. auch: Denzinger 585 588 590 595 617 618 621.

XV et dist. XVIII quasi per totum. Quarto idem XXIII. q. IV, cap. Non invenitur et de confect. dist. IV, cap. Si eos, et in aliis cap. diversis. Quinto patet idem extra de celebratione missarum, cap. Cum Marthae, de forma qua utitur ecclesia Romana in consecratione sanguinis: quia illa (ut ibi patet) non habetur in sacra scriptura: et constat cuicumque respicienti textum Evangelii et textum Apostoli, quod nullibi in scriptura habetur completa forma consecrationis sanguinis qua utitur ecclesia: et tamen patet ibidem, quod illa est una forma consecrationis, et quod hoc credi debet. Condemnat ergo sententiam quae ponit quod nihil est credendum, nisi quod clare potest deduci ex sacra scriptura. Patet ergo quod hic articulus est in canone ab ecclesia condemnatus [23].

Eine scharfe Kritik dieser reichlich ausgedehnten Darlegung Waterfords dürfte nicht schwerfallen [24], und vor allem wäre der Mangel an klarer Unterscheidung zwischen eigentlichen Glaubenslehren und rein disziplinären Erlassen davon berührt. Aber auch der eine Umstand ist nicht zu übersehen, daß hier die Kontroverstheologie, vielleicht das erstemal in ihrer Geschichte, auf die Kanonistik zurückgreift. Wir erleben es, wie das Decretum Gratiani in den Mittelpunkt einer für das religiöse Leben äußerst wichtigen Erörterung gestellt wird. Mag Waterford auch die Theorien Wyclifs etwas vergröbert haben, so packt er sie doch an ihrem gefährlichsten Punkte an, daß sie nämlich die Autorität der Kirche in Lehre und Praxis hintansetzen.

Größeren Einfluß als sein Vorgänger hat *Thomas Netter Waldensis* im Kampfe gegen die Anhänger Wyclifs erlangt. In seinem Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae stellt er eingangs die Behauptung auf: „Wicleffus fidem Christianorum in omni sua probatione dimidiat, quia fidem Scripturae, ut praetendit, admittit, sed ultra fidem scriptam, quam etiam Apostolus Paulus tradebat non scriptam, negligit et postponit." [25] Und weiterhin überliefert er uns einen Ausspruch Wyclifs: „Damnamus, quidquid Papa vel vocata Ecclesia dicunt, si non illud ex Scriptura Sacra, in qua omnis veritas continetur, probaverint." [26] Sein eigener Beweis für die Rechtmäßigkeit der „traditiones, quas scribere non vacabat, sed viva voce alter alteri et senior traderet iuniori" ist recht ausführlich, wobei er sich an einer Stelle auch auf das Decretum Gratiani beruft:

Necesse ergo habent Scrutatores dubiorum Fidei, ultra literam scriptae legis, aliquid accipere ab instructione Majorum suorum, quo sensu Scripturam ipsam Patres sciunt Ecclesiae Spiritum Sanctum infudisse Scriptoribus. Hac ratione Sermones Apostolorum non scriptos, et traditiones eorum non scriptas commendat, et servat Ecclesia ... Horum (verborum Christi) credo majorem partem per traditiones et successiva documenta Patrum adhuc Ecclesia Catholica thesaurizat. Unde Damascenus ... Et iterum planissime de dictis Basilii lib. 1. de Spiritu Sancto habetur Dist. XI. cap. Ecclesiasticarum, Basilius. Ecclesiasticarum, inquit, institutionum quasdam

[23] Aeneae Sylvii Piccolomini Senensis, Commentarium de concilio Basileae celebrato, Libri duo, London 1690, 251—252.
[24] Siehe dazu: P. de Vooght a. a. O. 200—210.
[25] Prologus nr. 2 (ed. Venetiis 1757, 5).
[26] Admonito nr. 1 (Tom. I; ed. cit. 11).

Scripturis, quasdam vero Apostolica traditione per successiones in ministerio confirmatas accepimus: quasdam vero consuetudine roborata approbavit usus; quibus par ritus, et idem utrisque pietatis debetur affectus: unde quis vel aliquantulum Sacrarum expertus Scripturarum haesitaverit? ... Haec ille. Ecce reverentiam traditionum Apostolicarum, quas non communicaverunt in Scripturis, quibus aeque ut scriptis par ritus debetur et pietatis affectus. Ergo non sunt prudentes neque sapientes Ecclesiae, sed potius Wicleffus, et principes hujus mundi, qui ad eas cum venerint, et in Scripturis non invenerint, ut impertinentes abjiciunt [27].

Auch *Juan de Torquemada* verteidigt, und zwar gegen Wyclif und Hus, daß der katholische Glaube über den Bereich der Heiligen Schrift hinausgehe. Er beschreibt eine eigene Art der „catholicae veritates", und als Autorität dient ihm hierbei u. a. ein angebliches Augustinuswort, das er im Decretum Gratiani vorfindet; in Wirklichkeit ist es der Ausspruch des hl. Basilius, der uns schon oft beschäftigt hat. Torquemadas Worte lauten:

Tertium genus veritatum catholicarum est eorum, quae circa (? citra) canonem sacrae scripturae continentur, quae tamen per revelationem et approbationem tantum mediantibus apostolis ad fideles devenerunt. Sane cum Christus cum viueret in carne mortali cum apostolis multa docuerit et fecerit, quae in canone sanctae scripturae non habentur, secundum illud Io. ul. Multa alia fecis (? fecit) Iesus, quae non sunt scripta in libro hoc. multas alias veritates catholicas Christus apostolos docuerit docendas per eos, quae in canone scripturae non habentur. Unde Aug. tertio de bap. paruulorum. dicit ... Item ad idem est idem Aug. qui ut habetur in c. ecclesiasticarum. di. 11. ita ad propositum dicit. Ecclesiasticarum constitutionum quasdam scripturis: quasdam vero apostolica traditione per successores in ministerio confirmatas suscepimus: quasdam vero consuetudine roboratas approbauit usus, quibus par ritus, et idem utriusque pietatis debetur affectus. haec ille. Amplius cum secundum promissionem Christi spiritus sanctus superuenturus in discipulos docturus esset eos omnem veritatem, multa profecto credendi sunt a spiritu sancto didicisse, quae postea fideles docuerunt, quae tamen in canone bibliae posita non fuerunt. Unde Alexander (? Innocentius) tertius in c. cum Marthae. extra de celebra. mis. super forma consecrationis eucharistiae loquens, ita ait. Sane multa tam de verbis, quam de factis dominicis inuenimus ab euangelistis omissa, quae etiam apostoli vel supplevisse verbo, vel facto exposuisse leguntur. ... Unde tales veritates,

[27] Tomus I Lib. II c. 23. nr. 5 (ed. cit. 363—364). — Es sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß Thomas Netter das Wort „traditio" durchweg im Plural verwendet. Gegen Wyclif macht er noch geltend: Et si parvipendas authoritaten Sponsae Christi Ecclesiae, et consensus Patrum, audi quod in ejus fide, tamquam in tutissimo scrinio, totius latet thesaurus dogmatis Christiani: sub umbra authoritatis ejus quiescit fides de Prophetis, et omnis justa aestimatio Evangelicae veritatis, scriptae inquam, et non scriptae, nisi ut prius dixi in cordibus conversorum. ... Et ubi, rogo, expressit sponsus in Scripturis articulum perpetuae virginitatis Matris suae post partum? Et tamen est fides. Ubi redemptionem primorum Patrum de barathro? Et tamen est fides. Ubi septenarium Sacramentorum? Et tamen est fides. Ubi septenarium peccatorum in genere? Et est fides. Ubi baptismum parvulorum? Et est fides. Sed haec omnia, et alia universa quaedam Scriptura traduxit nobis a sedibus Apostolorum per Patres et populos authoritate testificantis Ecclesiae ... Quod ergo aliquis Pater unus singulariter per se sensit, potes, aliquo saltem colore tuo, decredere: quod autem penes omnes, quasi unus homo loquuntur, fidei robur habet: quia unitas ipsa in Ecclesia hoc loquitur omnium gentium linguis: Tom. I Lib. II a. 2 c. 25 nr. 5 (ed. cit. 372—373).

et quae ex eis consequentia necessaria impermutabiliter possunt inferri, inter catholicas veritates veniunt computandae [28].

Diese und ähnliche Beispiele zeigen, wie die Kontroverstheologie des späten Mittelalters für die ungeschriebenen Überlieferungen eintritt und dabei spontan auf das Decretum Gratiani zurückgreift. Das Vorgehen des Konzils von Trient wird uns jetzt nicht mehr unverständlich erscheinen.

3. Die Vierte Sitzung des Konzils von Trient

Bevor wir dem Einfluß nachgehen, den möglicherweise der kanonistische Begriff auf die Definition der „traditiones" ausgeübt hat, muß der Sinn der Konzilentscheidung selber geklärt sein. Manches wäre hierüber zu sagen, und einige Fragen werden wohl noch immer offenbleiben [29], aber das sollte endgültig und unbestritten sein: Definiert ist zu unserem Thema die Existenz einer mündlichen Glaubens- oder Lehrüberlieferung, die als solche sich wenigstens in ihrem formellen Wesen von der biblischen Überlieferung unterscheidet [30]. Denn in dem Wortlaut des dogmatisierten Dekrets der Vierten Sitzung bildet die „puritas evangelii" den Ausgangspunkt, und von diesem evangelium, das zuerst von Christus verkündet und dann den Aposteln als Inhalt ihrer Predigt anvertraut wurde, wird behauptet, daß es, nunmehr mit den Ausdrücken „veritas et disciplina" gekennzeichnet, auf eine doppelte Weise auf uns kam, eben durch die Schrift und die „traditiones" [31].

---

[28] Ioannis Turriscrematae Summae Ecclesiasticae libri quatuor, lib. IV pars II c. 9 (ed. Salmanticae 1560, 570b—571a). — Demgegenüber wird entsprechend die Häresie gekennzeichnet: Tertia species haeresum potest distingui earum assertionum, quae contrariantur veritatibus tertii modi catholicarum veritatum: videlicet quas apostolorum traditione, siue reuelatione universalis credit ecclesia, et obseruat. Hoc genere est haeretica ista: quod cruce fideles non debeant insigniri, aut quod usus signi crucis non debeat esse in ecclesia: Ibd. c. 10 (ed. cit. 573a). — Vgl. ferner Torquemadas Kommentar In Gratiani decretorum Primam, Tom. I dist. XI (ed. Venetiis 1578, 103b) und ebd. dist. XX (ed. cit. 182ab).

[29] Siehe vom Verf.: Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils: Schol 34 (1959) 249—258. Daselbst weitere Literaturangaben.

[30] Ob darüber hinaus noch ein Unterschied im Gegenstand vorliegen muß, d. i. ob notwendigerweise die von der mündlichen Überlieferung erfaßten sich außerhalb der Schrift befinden, dürfte wohl kaum mitdefiniert sein. Gewiß lassen sich viele Zeugnisse aus den Konzilsakten und aus dem Briefwechsel der damaligen Zeit anführen, daß die Väter gemeinhin gerade deshalb die Tradition als erforderlich ansahen, weil sie durch deren Vermittlung die nicht in der Schrift aufgezeichneten Glaubenswahrheiten beweisen zu können meinten, aber es fragt sich doch — und das ist entscheidend —, inwieweit die Definition sich diesen Standpunkt zu eigen machen wollte und das zum Ausdruck brachte. Jedenfalls verlangt der Begriff der ungeschriebenen Überlieferung an und für sich nicht unmittelbar, daß diese sich auf weitere Objekte erstrecke als die Schrift, und wie man nach der tridentinischen Definition an der These festhalten kann: „Alles steht in der Tradition", so wäre es, mindestens von der Konzilsentscheidung allein her gesehen, wohl auch möglich für die Behauptung „Alles steht in der Schrift". Dagegen: H. Lennerz, Sine scripto traditiones?: Greg 40 (1959) 624—635.

[31] C. T. V 91, 1—32; Denzinger 783.

Dasselbe ergibt sich aus dem Entwurf des Dekretes [32] und vielleicht noch deutlicher aus der grundsätzlichen Erklärung des Kardinallegaten del Monte in der Generalkongregation 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." [33] Es ist also gar nicht daran zu denken, daß die Definition die rein kirchlichen Traditionen miteinbeziehen wollte. Viele Äußerungen der Konzilsväter bestätigen unsere Interpretation, so besonders die des zweiten Konzilspräsidenten Cervini am 6. April 1546: „Quare traditiones concernentes ritus ecclesiasticos non posuimus, ideo visum, ut Dominationibus Vestris alias indicavimus. ... Librorum et traditionum idem auctor: de illis simul; de ecclesiasticis: quia aliunde profecae sunt, suo loco explicandae sunt" [34]; oder auch die des Jesuiten Le Jay, der als Prokurator des Kardinals von Augsburg anwesend war: „A traditionibus (incipiendum); sed cum illae sint diversae auctoritatis in ecclesia, diverso modo recipiendae sunt. Nam illae, quae ad fidem pertinent, eadem sunt recipiendae auctoritate qua recipitur evangelium, aliae autem non ita, cum earum plurimae immutatae fuerint, ut de bigamis, de esu sanguinis et similia." [35] Die letztere Erklärung fand den Beifall des Präsidenten [36]. Wenn trotzdem, wie wir jetzt im einzelnen zu zeigen haben, die Verhandlungen gelegentlich einen etwas weiter gefaßten Traditionsbegriff zugrunde legen, so ändert das keineswegs etwas an dem bereits eindeutig festgestellten Sinn, der in der Definition zum Ausdruck kommt.

Unverkennbar steht von Beginn der Vierten Sitzung an und in deren späterem Verlauf das Decretum Gratiani beherrschend im Blickfeld des Konzils. Es gehört zu den „auctoritates, quibus probatur, traditiones esse in ecclesia Dei", die am 23. Februar zur Verlesung gelangen [37]. Der Kardinal Cervini unterstreicht noch seine Bedeutung,

[32] Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus ... puritas ipsa evangelii Dei conservetur, quod ... Dominus noster Jesus Christus eius filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tamquam regulam omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit, perspicensque, 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 dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, ...: C. T. V 31, 19—31.

[33] C. T. V 7, 33—36.

[34] C. T. V 77, 12—19.

[35] C. T. V 13, 33—36.

[36] Illmus D. card. S. Crucis ... laudavitque propterea distinctionem allatam a procuratore Augustensi: C. T. V 14, 20—21.

[37] C. T. V 14, 29—18, 3. Hier heißt es: Idem (Basilius), cuius verba registrantur in cap. Ecclesisticarum 11. dist., sic ait: Ecclesiasticarum institutionem quasdam (scripturis, quasdam) vero apostolica traditione per successores in ministerio confirmatas accepimus, quasdam vero consuetudine roboratas approbavit usus. Quibus par ritus et idem utrisque pietatis debetur affectus. Unde quis vel aliquantulum

indem er es gesondert für sich an erster Stelle zitiert, ehe er die übrigen von ihm selber zusammengestellten auctoritates, wahrscheinlich mit nochmaliger Erwähnung des Dekretes, aufzählt [38]. Den Konzilsvätern ist also sein Inhalt vertraut, was auch daraus hervorgeht, daß einige von ihnen sich bei den angeschlossenen Erörterungen ausdrücklich darauf beziehen [39]; es verschlägt nicht viel, wenn unterdes die betreffenden Worte das eine oder das andere Mal nicht Basilius, sondern Augustinus zugeschrieben werden [40], wozu eine abweichende Lesart des Textes den Anlaß geboten haben mag. Dazu kommt noch, daß die Formulierungen zum Teil sowohl im Entwurf als auch in der Definition aus Gratian genommen sind, was sicher bei dem auffallenden und heftig diskutierten „pari pietatis affectu" der Fall ist [41]. Vielleicht läßt sich auch der mit Vorliebe vom Konzil gewählte Plural „traditiones" — der Singular „traditio" ist äußerst selten [42] — aus der kanonistischen Vergangenheit erklären; denn diese ist, wie wir oben dargetan haben, für den Plural eingenommen, obschon das Decretum Gratiani selber nur von „institutiones" und nicht von „traditiones" spricht. Nur nebenbei soll auf die Tatsache hingewiesen sein, daß von zwei Konzilsvätern sogar der Wunsch ausgesprochen wurde, zusammen mit den traditiones möchten noch die päpstlichen Dekretalen (im allgemeinen) den Gegenstand der Definition ausmachen [43].

---

sacrarum expertus scripturarum haesitaverit? Si enim attentaverimus consuetudines ecclesiae non per scripturas a patribus traditas nihil existimare: quantum religio detrimenti sit latura, intente inspicientibus liquido constabit; et quae sequuntur: Ibd. 17, 20—26.

[38] Illmus D. card. S. Crucis ... legitque cap. (5) Ecclesiasticarum 11. dist. ... Deinde legit ex scriptis ea quae ipse cardinalis collegerat de auctoritatibus probantibus traditiones esse. Quae auctoritates sunt quae sequuntur, videlicet: C. T. V 14, 21—28.

[39] Feltrensis comprobavit, parem pietatis affectum deberi, ut Cyprianus et Basilius et Augustinus in cap. (5) Ecclesiasticarum 11. dist.: C. T. V 71, 35—36. Feltrensis. Subiiciam aliud verbum: Quas quidem colere pari debemus affectu. Cap. Ecclesiasticarum 11. dist.: C. T. V 34, 3—4.

[40] Fanensis. ... Nam Augustinus traditiones scriptas et non scriptas pari affectu recipiendas, non libros sacros cum traditionibus: C. T. V 34, 27—28. Generalis Servorum. In capite Ecclesiasticarum dicit Augustinus de traditionibus tantum de pari veneratione, non autem de libris sacris et traditionibus: C. T. V 36, 10—11.

[41] Ferner gehören hierher die dem Decretum Gratiani und dem für das Konzil ausgearbeiteten Entwurf gemeinsamen Momente: Die klare Gegenüberstellung von Schrift und Tradition, die Hinweise auf den apostolischen Ursprung und auf die successio.

[42] Siehe hierüber die genauen Angaben bei: J. L. Murphy, The notion of tradition in John Driedo, Milwaukee 1959, Appendix II. „Traditions" and the Council of Trent, 288—291.

[43] Bellicastrensis autem de traditionibus prius agendum censuit, hisque receptis, quia etiam alia principia nostrae fidei habemus, ut puta ecclesiasticae (sic!) consuetudines, decretales et constitutiones, necnon sacrosancta antiqua concilia, illa etiam ante cuiusquam abusus pertractationem suscipienda viderentur: Masarelli, Diarium III. zum 18. Februar 1546, C. T. I 484, 13—16. Generali Servorum visum est perficiendum prius esse de sacris libris iam susceptum articulum. Ultra enim libros in aliis congregationibus recensitos plures esse alios, qui inter scrip-

Einen Beweis für den Einfluß des Decretum Gratiani auf die Konzilsdebatten liefert das in sich eigenartige, aber wiederholt geäußerte Verlangen nach Aufzählung der „traditiones". Bereits in der Generalkongregation vom 26. Februar nahm Kardinal Cervini dazu Stellung: „Volo vos patres scire, (quod) in congregatione, quae coram me habita est, aliquos admonuisse, ne ita simpliciter traditiones apostolicae recipiantur, ne quaedam, quae iam abolitae sunt, una cum aliis, quae in viridi sunt observantia, recipiantur ... sed eas dumtaxat recipiendas censuerunt, quae ab ecclesia receptae ad nos usque pervenerunt. Alios praeterea desiderasse, ut ipsarum traditionum enumeratio a concilio fieret. Quod ab aliis approbatum minime fuit, quia, inquit, nunc nos agimus, an sint traditiones; quae autem et quales sint, suo loco erit discutiendum." [44] Der Kardinal Pachecco stimmte dem Vorsitzenden bei [45], aber die anderen Väter waren noch nicht alle derselben Meinung; denn die Akten vermerken abschließend: „Quo autem ad enumerationem traditionum, quamplures patres probaverunt sententiam Illmi D. cardinalis Giennensis (Pachecco). Nonnulli tamen censuerunt, enumerationem ipsam faciendam esse aliquarum traditionum, quae sc. magis haereticorum opinionibus adversarentur; reliquas vero recipiendas generaliter." [46] Auch späterhin wollte das Ansinnen, die Traditionen sollten aufgezählt werden, nicht ganz verstummen [47]. Selbst noch in der Generalkongregation vom 5. April lautete das Votum eines Bischofs (Marcus Vigerius de Ruvere): „Senogallensis. Duo sunt, quibus non acquiescit animus: primum quod praetereamus traditiones incuria Christianorum aboletas, secundum, quod non sit positum anathematizetur. In reliquis placet." [48] Daß es sich hierbei größtenteils um Nachwirkungen des Decretum Gratiani handelte, geht aus den Einzelheiten hervor, die als Beispiele von Traditionen genannt werden. So erklärte der Bischof von Fano: „Certum est: communicare sub utraque specie, stantes orare a Paschate usque ad Pentecostem, orare orientem versus, communio sub utraque specie, coelibatus sacerdotum, quae Spiritu Sancto dictatae sunt." [49] Überhaupt scheint das „Beten nach Osten" eine gewisse Rolle bei den langen Verhandlungen über die „traditiones" gespielt zu haben [50], und gerade diese Aufgabe

turas sacras nominari debeant, ut puta apostolorum canones, sacra generalia concilia et summorum pontificum decretales: Ibd. 34—37.

[44] C. T. V 18, 10—17.

[45] D. card. Giennensis probavit, quod reciperentur traditiones, earum autem enumerationem improbavit, cum periculosa sit. Nam vix homo eas omnes adinvenire et in unum congerere posset, et quae oblivione remanerent, reiectarum loco haberentur: C. T. V 18, 19—21.

[46] C. T. V 19, 28—31.

[47] Vgl. folgende Stellen: C. T. V 34, 32; 39, 18; 42, 27.

[48] C. T. V 70, 11—13.

[49] C. T. V 40, 9—12.

[50] Clodiensis confirmavit quod dixerat, sed defendere se conatus est declarans,

findet sich in dem Basiliustext, der den Konzilsvätern in erster Linie wohl durch das Decretum Gratiani bekannt geworden ist.

Noch weit eingehender als mit der geforderten Aufzählung der Traditionen mußte sich die Kirchenversammlung mit dem Ausdruck „pari pietatis affectu" auseinandersetzen. Als hartnäckiger Gegner trat vor allem Petrus Bertano O.P., Bischof von Fano, in Erscheinung [51]. Die Generalkongregation vom 1. April nahm eine namentliche Abstimmung über den strittigen Punkt vor, die eine, wenn auch nicht allzu große Majorität für die Beibehaltung der beanstandeten Redeweise ergab [52]. Aber selbst danach brach noch einmal der Widerstand durch, jetzt von seiten des streitlustigen Bischofs von Chioggia, Jacobus Nachianti O.P. [53], und erst die letzte Generalversammlung der Sessio Quarta (am 8. April 1546) erzielte endlich einen einmütigen Konzilsbeschluß [54]. Alles das verdient hier eine wenigstens kurze Erwähnung, weil der Ausdruck „pari pietatis affectu" mit unverkennbarer Deutlichkeit auf seinen Ursprungsort, das Decretum Gratiani, zurückweist.

Ein Rückblick auf die bisherigen Ergebnisse könnte vielleicht den Eindruck hervorrufen, als ob der von der Kanonistik geleistete Beitrag sich eher hindernd als fördernd für den tridentinischen Traditionsbegriff ausgewirkt hätte. Indes darf ein objektives Urteil nicht übersehen, daß dem Konzil wegen der mangelhaften theologischen Voraussetzungen eine recht schwierige Aufgabe gestellt war und daß die Klärung des irgendwie neuen Themas nur langsam voranschreiten konnte. Dem Decretum Gratiani fiel es dabei in eigener Weise zu, die notwendigen Anregungen zu geben. Was die Verhandlungen nicht voll und ganz erreichten, beschränkt sich im Grunde genommen auf die Terminologie. So blieb es dem Konzil versagt, einen Ausdruck (etwa: die Tradition, im Singular) festzulegen, der jede Verwechslung mit den kirchlichen Gewohnheiten und Gebräuchen absolut unmöglich

---

quod sit pium et quod impium, videl. quod defertur tantum evangelio quam traditionibus, de quibus praesertim non sumus certi, explicans de oratione ad orientem, quod sit impium, deberi par pietas: C. T. V 71, 43—46.

[51] D. Fanensis impugnavit multis modis decretum, inquiens, sibi videri iniquum, quod libri sacri et traditiones pari pietatis affectu reciperentur, cum inter haec maximum discrimen sit. Nam libri sacri immutabiles atque indelebiles sunt, traditiones vero et mutabiles et ab ecclesia pro eius arbitrio tolli possunt ac etiam immutari; et quamvis ab uno et eodem Spiritu Sancto emanaverint et libri et traditiones, non propterea aequali gradu habendae sunt . . .: C. T. V 39, 34—38.

[52] Par pietatis affectus 33, similis pietatis affectus 11, Reverentia debeatur 3. Dubii 3. Nihil placet 2.: C. T. V 53, 11—12.

[53] Clodiensis. Non placet de pari pietatis etc., quod ponere est impium: C. T. V 71, 16.

[54] C. T. V 91—93. — Jedoch hören wir noch von einer einzigen Ausnahme: R. D. episcopus coadiutor Bergomensis dixit: Loco illius dictionis pari pietatis affectu cuperem dici simili vel aequali: Ibd. 93, 11—12.

gemacht hätte [55]. Die Verantwortung hierfür trägt aber keinesfalls der Einfluß des Decretum Gratiani allein, sondern ebenso und weit mehr die zeitbedingte Notwendigkeit, gegenüber den Angriffen und Einwürfen der Reformation die Verteidigung des gesamten Bereiches, der zum katholischen Glaubensleben gehört, zu übernehmen; diese Notwendigkeit wurde ja auch von den Konzilsvätern erkannt und gelegentlich hervorgehoben [56]. Außerdem fehlen in der Vorstellung, die sich das Tridentinum von „Tradition" machte, nicht jedwede Ansätze zu unterscheidenden Formulierungen, wie die Beispiele in mannigfacher Gestalt es deutlich werden lassen [57]. Es hätte nur ihrer einheitlichen und konsequenten Durchführung bedurft, die aber dann einer ruhigeren Entwicklungsepoche anheimgestellt blieb.

4. Die katholische Theologie im 16. Jahrhundert

Weil das Zeitalter der Reformation, sowohl vor als auch nach dem Trienter Konzil, uns eine wahre Fülle von einschlägigem Material zum Traditionsbegriff an die Hand gibt, ist für unsere Arbeit eine planmäßige Beschränkung erforderlich. Es sollen also hier nur die

[55] Wie wenig der Unterschied zwischen dem Singular und dem Plural für den tridentinischen Traditionsbegriff besagt, zeigt der Wechsel des Sprachgebrauches in der Rede des Kardinalpräsidenten del Monte: Noverunt Paternitates Vestrae, qualiter omnis fides nostra de revelatione divina est et hanc nobis traditam ab ecclesia partim ex scripturis ... partim etiam ex simplici *traditione* per manus ... Consequens est, ut scripturas sacras probemus, deinde de *traditionibus* ecclesiasticis disserendum: C. T. V 7, 33—8, 2. — Vgl. auch den Bericht Masarellis: Verum quoniam a card. de Monte de *traditionibus* generaliter mentio facta est et de aliquibus dubitabatur, ne sub hoc uno tantum vocabulo *traditionis* omnes cuiuscumque speciei *traditiones*, tum apostolicas tum ecclesiasticas tum denique consuetudines legati comprehendere voluissent, quasi hac de qua agitur apostolica *traditione* recepta, caeterae ipso iure receptae videantur, propositionem praedictam nonnulli graviter tulerunt: C. T. I 494, 1—5.

[56] Siehe den Text zu Anm. 46. Ferner die Äußerung des Bischofs von Belcastro: Item placeret poni in decreto: sunt etiam nonnullae aliae traditiones ecclesiasticae, quae cultum divinum concernunt; propter adversarios, etiam si non reciperentur, tamen esse confiteamur: C. T. V 77, 9—11. Schließlich sei noch die professio fidei Tridentina angeführt: Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector: Denzinger 995.

[57] So stoßen wir auf die Bezeichnung „traditiones verae apostolorum" (C. T. V 33, 10) oder auf die Gegenüberstellung „aliquae essentiales, aliquae ceremoniales" (C. T. I 492,15). Häufiger sind die „traditiones ecclesiasticae" von den „traditiones" schlechthin oder auch von den „traditiones apostolicae" abgehoben; siehe die Texte in Anm. 55 und 56. Jedoch müssen wir zugeben, daß Kardinal del Monte in seiner Rede vom 12. Februar den Ausdruck „traditiones ecclesiasticae" noch als allgemeinen, übergeordneten Begriff verwendet (Text in Anm. 55 an erster Stelle). Anders verhält es sich in der Erklärung Cervinis am 6. April: Librorum et traditionum idem auctor est: de illis simul; de ecclesiasticis, quia aliunde profectae sunt, suo loco explicandae sunt (C. T. V 77, 18—19); denn hier werden mit der Heiligen Schrift die traditiones, gemeint sind also die apostolischen traditiones, in ihrem Ursprung auf den Geist Gottes zurückgeführt, während die traditiones ecclesiasticae eine Gruppe für sich bilden.

katholischen Theologen befragt werden, die entweder ausdrücklich und ausführlich das vorgelegte Problem erforscht haben oder in bezug auf dessen spätere Behandlung durch die kirchliche Glaubenslehre von größerer Bedeutung geworden sind. Wir untersuchen, nicht anders als bisher, zunächst einen etwaigen Einfluß von seiten der Kanonistik, dazu aber auch, und das jetzt hauptsächlich, die Überwindung ihres an und für sich begreiflichen, jedoch, von der Gesamttheologie her gesehen, etwas einseitigen Standpunktes, der zudem den neuen, infolge der Opposition gegen das protestantische Schriftprinzip vordringlich gewordenen Anliegen nicht so entsprechen konnte, wie es durch die Lage der Kirche geboten war.

Der Passus aus dem Decretum Gratiani wird, soweit das ein Überblick festzustellen vermag, nicht mehr so häufig herangezogen wie vorher. Direkt zitiert finden wir ihn aber z. B. bei *Melchior Cano*[58]. *Seripando* beruft sich gleichfalls auf das Corpus Iuris Canonici, obschon er dann nicht gerade das bekannte Kapitel, das den Basiliustext bringt, vor Augen hat, sondern ein anderes mit einem angeblichen Augustinuswort ähnlichen Inhaltes[59]; es ist dabei interessant zu beobachten, wie seine vom Humanismus geschärfte Kritik das Fehlen in der ihm zur Verfügung stehenden Ausgabe der Augustinuswerke anmerkt. Es gibt auch Theologen, die sich mit den Darlegungen des hl. Basilius begnügen und gar nicht auf das Dekret verweisen, so Johannes Driedo[60] und Martin Perez Ayala[61]. Letzterer führt sie

[58] Nunc fundamentum illud confirmandum est, ostendendumque, Apostolos Evangelii doctrinam partim scripto, partim etiam verbo tradidisse. Cuius rei testes sunt ... Basilius lib. de Spiritu sancto, cap. 27. et 29. Refert autem ex his unum, et item alterum Gratianus 11. distinct. cap. ecclesiasticarum, et 12. distin. cap. Illa autem: De locis theologicis Lib. III cap. 3 (ed. Viennae 1754, 174—175).

[59] Additur in decretis Gratiani, quod apud Augustinum non legitur in nunc edito codice: Et sicut praevaricatores divinarum legum, ita contemptores ecclesiasticarum consuetudinum coercendi sunt: De traditionibus I (C. T. XII 520, 8—11).

[60] In libro de sancto spiritu, capite XXIX. (!), affirmat (Basilius) apostolicum esse etiam non scriptis traditionibus inhaerere. ... Nam si consuetudines, quae scripto proditae non sunt, tamquam haud multum habentes momenti conemur rejicere imprudentes, et ea damnabimus, quae in evangelio necessaria ad salutem habentur, imo potius ipsam fidei praedicationem ad nudum nomen contrahemus. Quod genus est ... ut signo crucis eos, qui spem collocarunt in Christum, signemus, quis scripto docuit? Ut ad orientem versi precemur, quae nos docuit scriptura? Invocationis verba, cum ostenditur panis eucharistiae et poculum benedictionis, quis sanctorum in scripturis nobis reliquit? ... Consecramus autem aquam baptismatis et oleum unctionis, praeterea ipsum, qui baptismum accipit. ... Iam ter immergi homines unde traditum? reliqua item, quae fiunt in baptismo, veluti renunciare satanae et angelis eius, ex qua scriptura habemus?: De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus, Lovanii 1556, 259rv. Ähnlich Albert Pigge, Hierarchia ecclesiastica, l. 1 c. 3, Coloniae 1544, XVIII.

[61] Ait itaque (Basilius) libro de spiritu sancto cap. XXVII. cuius verba tamquam Catholica usurpavit D. Augustinus lib. de ecclesiasticis dispositionibus: Dogmata, inquit, quae in Ecclesia servantur ac praedicantur, partim ex conscripta doctrina habemus, partim ex apostolorum Traditione ad nos delata, in mysterio

sogar in einer ziemlich guten Übersetzung an, die offensichtlich dem Sinn des Originaltextes weit besser gerecht wird als die reichlich ungenaue Umschreibung bei Gratian. Man kann ohne weiteres verstehen, daß in der Zeit nach der Definition des Konzils die Einbeziehung der älteren Quellen mehr und mehr überflüssig wurde.

Der chronologischen Reihenfolge nach ist die erste Schrift, die sich ex professo mit dem Traditionsbegriff befaßt, die des *Johannes Driedo*, De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri quatuor, aus dem Jahre 1533 [62]. Seine gedanklichen und sprachlichen Bestimmungen sind freilich noch unvollkommen. Das Wort „traditio" gebraucht er sowohl im Singular als auch im Plural, vielleicht etwas öfter im Singular, aber ohne wesentlichen Unterschied [63]. Die einzelnen „traditiones" sieht er eben in der einen „traditio" zusammengeschlossen, wobei der letztere Ausdruck außerdem mitunter die tradierende Tätigkeit bezeichnet. Weiterhin meinen bei ihm die termini „traditio apostolorum", „traditio apostolica", „traditio ab apostolis perveniens", „traditio ecclesiae", „traditio ecclesiastica", „traditio antiquorum patrum" sowie „traditiones apostolorum", „traditiones apostolicae ecclesiae", „traditiones apostolicae" ein und dasselbe, nämlich alles das, was an Wahrheiten und praktischen Gebräuchen der Kirche durch die Vermittlung der Apostel überkommen ist, und in jedem einzelnen Fall muß der Kontext entscheiden, welche Bedeutung beabsichtigt ist. Obschon das Bestreben Driedos dahin geht, möglichst viele kirchliche Gebräuche auf die Apostel zurückzuführen [64], so weiß er doch um die Vollmacht ihrer Nachfolger bezüglich derartiger Einrichtungen [65], ohne

recipimus, utraque tamen eandem ad pietatem vim habent, et nemo his contradicit, qui vel modicam saltem ecclesiasticorum uirium experientiam habent. Si enim aggrederemur non scripto proditas consuetudines, velut non magnam vim habentes, rejicere, imprudentes etiam ipsis principalibus evangelii partibus damnum inferremus, imo potius ipsam evangelii praedicationem ad nudum nomen contraheremus: De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, Pars III assertio 10, Coloniae 1549, fol. CCXIIIv. — Wahrscheinlich ist doch mit der Berufung auf Augustinus, De ecclesiasticis dispositionibus, das Decretum Gratiani gemeint. In der Übersetzung verdient das partim — partim gleich zu Anfang unsere Aufmerksamkeit. Über die unterschiedlichen, für diesen Text gebrauchten Formeln siehe: J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, 139 u. 172: M. Schmaus, Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition, München 1957, 125—206.

[62] Wir benutzen die Ausgabe: Opera omnia Tomus I., Lovanii 1556.

[63] Diese und die folgenden Einzelheiten verdanken wir der Arbeit von J. L. Murphy, The notion of tradition in John Driedo, Milwaukee 1959, 44—72.

[64] Zum Beispiel: Quadragesimam Christus exemplo suo docuit, et Apostoli nobis tradiderunt esse imitandam, ut quadraginta illi dies ante pascha observentur ...: ed. cit. 249v.

[65] Wiederum läßt sich das mit vielen Beispielen belegen, u. a.: Sacrificium missae, et verba quibus sacrificium perficitur, habet ecclesia a Christo, ordinem autem et modum quendam sacrificandi habet ab Apostolis, quem ordinem post Apostolos auxerunt ecclesiae pontifices ad custodiam et lucrum Christianae fidei, ad promotionem devotionis Christiani populi, ad ampliandum ornatum, cultum et reverentiam sacrosanctae eucharistiae: ibd.

indes für einen solchen Sachverhalt die moderne Unterscheidung von „traditiones apostolicae" und „traditiones (mere) ecclesiasticae" zu benutzen. Die Belange unserer Untersuchung werden vor allem dadurch betroffen, daß sein Traditionsbegriff noch nicht auf die eine Lehr- oder Glaubenstradition konzentriert erscheint, sondern in einer weiteren Bedeutung, wie es im allgemeinen der mittelalterlichen Kanonistik und der vortridentinischen Kontroverstheologie entsprach.

M. Perez Ayala, dessen Werk als erstes das Wort „traditiones" im Titel angibt (De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus deque authoritate ac vi earum sacrosancta adsertiones ceu libri decem, verfaßt im Jahre 1548), ist schon bedeutend exakter [66]. Seine Begriffsbestimmung beginnt damit, daß sie klar voneinander abhebt: „Accipitur Tradere aliquando largius pro doctrina quovis modo primitus tradita, sive oretenus, sive per scripturam. ... Paulo tamen contractius sumi solet, pro doctrina oretenus primitus accepta, sive postea scripturis autenticis fuerit demandata, sive non. ... Proprie magis tamen ac nostro huic proposito pertinentius, sumitur pro doctrina primorum et maiorum in politia fidelium viva voce accepta, et continua successione a patribus ad filios derivata, et consuetudine pervetusta firmata, et in libris autenticis illius politiae minime contenta: ac licet in aliis instrumentis vel libris fide dignis scripta fuerit, non ob id Traditionis nomen amittit, tandem sic accipitur ut distinguatur a doctrina, quae in libris Canonicis reperitur." [67] Kurz darauf folgt die eigentliche Definition: „Traditio est arcana doctrina consuetudine fidelium roborata, ex animo in animum a maioribus in posteros medio incurrente verbo transfusa." [68] Es ist durchaus zu beachten, daß hier das Wort „traditio" beständig im Singular auftritt und ebenso beständig auf die Lehre (doctrina) bezogen wird. Allerdings bleibt sich Perez im Verlauf seiner späteren Untersuchung nicht ganz konstant [69], aber sein vornehmlichstes Interesse schenkt er auch weiterhin der apostolischen Glaubensüberlieferung [70]. Dazu kommt noch, daß er sich betont gegen die

---

[66] Die von uns zugrunde gelegte Ausgabe ist die zu Köln im Jahre 1549 gedruckte. — Ein Einfluß der Vierten Sitzung des Trienter Konzils wäre an und für sich möglich, ist jedoch, soweit ich sehe, nirgends festzustellen. Die Angabe von Geiselmann (a. a. O. 168), Perez habe an den Konzilsverhandlungen von 1546 teilgenommen, ist dahin zu berichtigen, daß er während der Beratungen über Schrift und Tradition noch nicht anwesend war (zum erstenmal wird sein Name in den Akten vom 29. September 1546 genannt, siehe C. T. V 434, 27).

[67] De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, I. Pars, 2. postulatum (ed. cit. fol. II^{v}).

[68] Ibd. (ed. cit. fol. III^{r}).

[69] Zum Beispiel: Octava assertio: Traditiones ecclesiasticae particularium Ecclesiarum vel locorum, quae pietatem nec promovent, nec conservant, nec ad retinendum ecclesiasticae politiae ordinem conducunt, quamvis onerosae et nullius frugis, modo contra pietatem non sint, si sine scandalo rescindi non possunt, retinendae sunt: Pars III ass. 8 (ed. cit. CCV^{r}).

[70] Iam ex his, quos designavimus, sanctarum Traditionum fontibus praecipuis,

begriffliche Verwirrung wendet, die von den Reformatoren durch den auf die menschlichen Traditionen gelegten Nachdruck angerichtet worden sei [71]. Wir haben also Grund genug, den Wert dieser Schrift für die Überwindung eines von der Kanonistik her bestimmten und nicht mehr zeitgemäßen Traditionsbegriffes herauszustellen.

Größere Verbreitung und größeres Ansehen sind indes dem Werk des *Melchior Cano* De locis theologicis zuteil geworden. Obschon erst im Jahre 1563 (nach dem Tod des Verfassers) erschienen, wird es, wenigstens in bezug auf Buch I—X, als vortridentinisch bezeichnet [72]. Das ganze dritte Buch ist den „traditiones apostolicae" gewidmet, und das dritte Kapitel bringt dort die Ausführungen, die für unseren Zweck dienlich scheinen [73]. Aber wir werden zunächst etwas enttäuscht; denn eine Begriffsbestimmung gibt uns Cano nicht, Singular und Plural des Wortes stehen unabgegrenzt nebeneinander, und die angeführten Beispiele lassen schwer erkennen, wo das Hauptinteresse der Darstellung liegt. Das kurze fünfte Kapitel desselben Buches (De variis generibus Traditionum Apostolicarum) trägt hingegen zwei bedeutsame Unterscheidungen vor: Traditionen mit zeitlicher Be-

incipit clarescere differentia in traditis et institutis, nec non ponderis et autoritatis inaequalitas. Si enim quaedam a Domino Jesu Christo, et spiritu eius per apostolos specialiter disponente in Ecclesia tradita sunt, et instituta, quaedam ab ipsis apostolis privato spiritu introducta, quaedam vero ab apostolorum successoribus et Ecclesiae praesidentibus sanctis patribus Ecclesiae demandata, non potest non esse inter haec omnia magna latitudinis differentia, divina enim autoritas longe praestantior est, quacumque pure humana autoritate. Insuper apostolico magisterio plus debetur honoris et reverentiae caeteris paribus quam episcopali. ... Sed cum doctrinae maiestas atque autoritas, non pendeat solum ex autoritate instituentis aut promulgantis, sed ex eorum quae traduntur et dicuntur qualitate. Attendenda etiam est materia circa quam. ... Non enim omnia quae tradita sunt circa eandem materiam versantur, sed quaedam materiam invariabilem concernunt ... quaedam vero circa variabilem, quae pro loco, tempore et personis, aliisque pensatis circumstantiis, ad Ecclesiae utilitatem mutari et variari possunt ...: Pars III ass. 7 (ed. cit. CCIII^{rv}).

[71] Nec permitendi sunt adversarii contra omnium sanctorum patrum in hac significatione consensum, ut ad humanas constitutiones, Traditiones sanctas maligne coarctent, cum generalior sit vocabuli significatio: Pars I 2 postulatum (ed. cit. III^{r}). Sed mirum non est eos (adversarios) toto quod aiunt coelo in hac re aberrare, qui ceremonias cum Traditionibus ignoranter et maligne confundunt: Pars II ass. 2 (ed. cit. XV^{v}). — Der von den Reformatoren so häufig angewandte Plural „traditiones", der zudem auf rein menschliche Satzungen und Gebräuche abzielt (so schon in der Confessio Augustana vom Jahre 1530), hat selbstverständlich seinen Ursprung nicht im Corpus Iuris Canonici, sondern in den Worten der Heiligen Schrift (z. B. Mt 15, 3). Über den Einfluß der reformatorischen Bekenntnisschriften auf den katholischen Begriff der „traditiones" siehe neuestens: P. Lengsfeld, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1960, 147—150 152—155.

[72] A. Lang, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (Münchener Studien zur historischen Theologie, 6), München 1925, 18. — Die Tatsache, daß die Druckausgabe den Text der Vierten Sitzung des Konzils von Trient zitiert (lib. III c. 6; ed. Viennae 1754, 186—187), bildet keine entscheidende Gegeninstanz.

[73] Ed. cit. 166—175.

schränkung und solche für beständige Dauer, Traditionen, von Christus den Aposteln übergeben, und solche, die die Apostel der Kirche anvertraut haben [74]. Erst ein weiteres Kapitel (VI. De firmitate et certitudine Traditionum Apostolicarum) bringt einige Klarheit: „Id quod in hac parte maxime quaeritur, ex Christi et Apostolorum traditionibus certissima argumenta elici, et ad Ecclesiae consuetudines, et ad fidei dogmata comprobanda." [75] Zu beanstanden wäre nur noch, daß die rein kirchlichen Einrichtungen nicht genug von den apostolischen Traditionen abgehoben sind [76].

Robert Bellarmin schließt sich in seinem Werk „De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos" (zum ersten Male erschienen im Jahre 1586) bei der Darlegung des Traditionsbegriffes wesentlich Melchior Cano an [77]. Die Klärung des Problems ist natürlich nun schon weiter vorangekommen. Als Definition hören wir: „Nomen Traditionis generale est, et significat omnem doctrinam sive scriptam, sive non scriptam, quae ab uno communicatur alteri. ... Tametsi vero Traditionis nomen generale sit; tamen hoc ipsum nomen accommodatum est a Theologis ad significandam tantum doctrinam non scriptam ... et hoc modo deinceps utemur hoc nomine." [78] Die notwendigen Unterscheidungen werden sofort gegeben, die erste nach dem Urheber, die zweite nach dem Gegenstand: „Prior est, in Traditiones Divinas, Apostolicas, Ecclesiasticas. Divinae dicuntur, quae acceptae sunt ab ipso Christo Apostolos docente. ... Apostolicae Traditiones proprie dicuntur illae, quae ab Apostolis institutae sunt, non tamen sine assistentia Spiritus sancti. ... Solent tamen interdum etiam divinae Traditiones dici apostolicae, et apostolicae dicuntur divinae. Divinae Traditiones dicuntur apostolicae, non quod ab illis sint, cum ipsi seorsim eas a Christo accepissent: et apostolicae dicuntur divinae, non quod eas Deus immediate instituerit, sed quod non sine spiritu Dei eas Apostoli instituerint. ... Ecclesiasticae Traditiones proprie dicuntur consuetudines quaedam antiquae, vel a Praelatis, vel a populis inchoatae, quae paulatim tacito consensu populorum vim legis obtinuerunt." [79] Die zweite Unterscheidung beansprucht am meisten

[74] Ed. cit. 180—182. — Beispiel für eine traditio perpetua ist „de aqua permiscenda calici", Beispiel für eine traditio apostolica das Vierzigtägige Fasten.

[75] Ed. cit. 182.

[76] Einmal liegt die klare Aussage vor: Traditiones autem Apostolorum, de quibus agimus, humanae non sunt, sed divinae: lib. III cap. 7 (ed. cit. 194). Die Redeweise „traditiones ecclesiasticae" findet sich selten, meistens in Zitaten.

[77] Davon überzeugt ein genauer Vergleich des Inhaltes bei beiden. Gewiß sind die Literaturangaben Bellarmins (Controversia generalis I, lib. IV cap. 1; ed. Parisiis 1870, 195a) reicher, aber die dort genannten Autoren haben außer Martin Perez nicht so ausdrücklich die Tradition behandelt. Übrigens ist der an dieser Stelle erwähnte „Joannes de Lovanio in lib. De invocatione Sanctorum" nicht Johannes Driedo, sondern ein Johannes Hessels (vgl. dazu: Murphy a. a. O. 276 Anm. 78).

[78] Controversia generalis I Lib. IV c. 2; ed. cit. 195b—196a.

[79] Ibd. ed. cit. 196ab.

unsere Aufmerksamkeit: „Altera partitio Traditionum est penes materiam, in Traditiones de Fide, et Traditiones de moribus, quae rursum aut sunt perpetuae, aut temporales, et vel necessariae, vel liberae. Traditio de Fide est, quod B. Maria semper fuerit virgo, quod quatuor sint tantum Evangelia, etc. Traditio ad mores pertinens est, quod signum Crucis in fronte pingendum sit, quod certis diebus jejunia, aut festa celebranda, etc." [80] Hier zeigt sich noch ein Überrest der alten Auffassung, nämlich daß die „traditiones de moribus", wie aus den Beispielen hervorgeht, allzusehr mit den liturgischen Gebräuchen verquickt sind. Davon abgesehen, ist das prinzipielle Ergebnis zu begrüßen; nur möchte man wünschen, das Bellarmin auch in den folgenden Ausführungen immer das vornehmlichste Anliegen der „traditio de fide" (mit Einschluß der geoffenbarten Sittenlehren, vielleicht sogar durch betonte Setzung des Singulars) entsprechend hervorgehoben hätte [81].

Die Beseitigung der letzten Unebenheiten im Traditionsbegriff ist der Dogmatik des 16. Jahrhunderts zu verdanken, die ja auch wohl eher als die Kontroverstheologie für diese Aufgabe zuständig war. Als Muster seien die zwar knappen, aber inhaltsreichen Worte des *Francisco de Toledo* († 1596) zitiert: „Traditio sic potest describi: Est doctrina a Christo Apostolis, vel a Spiritu Sancto Ecclesiae data, nulla scriptura contenta ... (Particulares traditiones) non faciunt rem de fide: illas tamen (universales) secundum fidem tenendum est, et hoc est determinatum in Conc. Trid. allegato." [82] Hier erscheint der Traditionsbegriff restlos geklärt [83], und der Einfluß der Kanonistik ist, soweit er sich ungünstig auswirkte, überwunden.

---

[80] Ibd. ed. cit. 196b—197a.

[81] Zu dem Basiliustext bemerkt Bellarmin: Denique Basilius non solum ritus quosdam, sed etiam quaedam refert essentialia, ut confessionem Fidei, id est, Symbolum Apostolicum, quod ex Traditione habemus, et olei unctionem in Sacramento Confirmationis: quaedam etiam alia commemorat, quae etsi ex se non sint necessaria, tamen postquam praecepta sunt, ita sunt necessaria, ut si de industria omittantur, graviter peccetur, ut signum crucis in consecratione aquae, Eucharistiae, Chrismatis; necnon abrenuntiatio Satanae, et pompis eius in Baptismo etc. ... 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 ejusdem Ecclesiae Catholicae: Ibd. cap. 7; ed. cit. 210ab.

[82] In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio, In primam partem q. 1 a. 8; ed. Romae 1869, 49ab.

[83] Wenn an der angezogenen Stelle als Beispiele für „traditiones universales", die „secundum fidem" gehalten werden müßten, Weihwasser, Exorzismen und priesterliche Kleidung bei der Messe erscheinen, so gilt das sicher unter der Voraussetzung, daß derartige „traditiones" von den Aposteln stammten, und wahrscheinlich will Toledo selbst in ihnen einen Kern erblicken, der sich auf den Glauben bezieht.

Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon

Von Heinrich Weisweiler S. J.

In der letzten Zeit sind mehrere Arbeiten über die frühen Matthäuskommentare, die Anselm von Laon zugeschrieben wurden, erschienen. In ihnen wurden die bisherigen Ergebnisse eifrig und erfolgreich weitergeführt. Denn noch immer ist das Rätsel um den von Anselm selbst geschriebenen systematischen Kommentar neben der Glossa interlinearis und marginalis, der „Glossa ordinaria", zu Matthäus ungelöst. Zu nennen sind hier vor allem die beiden gründlichen Untersuchungen von *Dom Odo Lottin O. S. B.* Die eine erschien im 5. Band seiner Psychologie et Morale, in dem literargeschichtliche Fragen neben der Veröffentlichung zahlreicher Einzelsentenzen der Schule Anselms von Laon behandelt werden. Ein eigener Abschnitt ist dabei dem gesuchten Kommentar gewidmet[1]. Schon in dieser Arbeit hatte Lottin auf einen inzwischen erschienenen Artikel hingewiesen, in dem weitere Belege für seine Ansicht vorgelegt werden: La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons de Saint-Esprit et son influence[2]. Denn an dem Beispiel der Gaben des Heiligen Geistes, wie sie in den frühen Matthäuskommentaren zusammen mit den acht Seligkeiten und den sieben Vater-unser-Bitten behandelt werden, belegt Lottin hier seine Auffassung, daß weder die unter den Werken Anselms in Migne gedruckten Enarrationes in Matthaeum[3] noch der in Alençon Cod. 26 Anselm ausdrücklich zugeschriebene Kommentar Cum post ascensionem[4] Anselm zuzuschreiben sind. Er meint vielmehr, das Werk in Valenciennes Cod. 14 (7) gefunden zu haben, wo sich ein leider nur kurzes Stück aus einem frühen Kommentar in Matthaeum auf fol. 156^{r}—158^{v}, vor allem über die Bergpredigt, findet. Dann folgt ein anderer Kommentar zum Matthäusevangelium: Nomen libri evangelium. Er ist leider auch nur teilweise überliefert und steht auf fol. 160^{r}—169^{v}, dem Ende der Handschrift. Sie bringt den Kommentar bis zur Vater-unser-Erklärung einschließlich. Mit ihm werden wir uns hier beschäftigen. Denn Lottin schreibt über ihn als Endergebnis seiner Untersuchung: „Nous pensons donc

[1] Gembloux 1959, 153—169.
[2] RechThAncMéd 24 (1957) 267—295.
[3] PL 162, 1227—1500.
[4] Incipit expositio ex diversis auctoribus a domino Ansello laudunensi philosopho exquisitissimo collecta super evangelium domini nostri Iesu Christi secundum Mattheum (f. 91^{r}).

qu'en fin de compte on pourrait sacrifier l'incipit du manuscrit d'Alençon 26: Ansellus laudunensis philosophus exquisitissimus, et qu'on peut, provisoirement du moins, présenter le commentaire Valenciennes 14 comme *l'oeuvre authentique du maître de Laon.*" [5] So formuliert der erfahrene Forscher dieser Zeit vorsichtig das Ergebnis seiner genau belegten Arbeit. Der Hauptgrund für diese Annahme, daß vielleicht Anselm selbst der Verfasser dieses Kommentars ist, liegt darin, daß der Kommentar Cum post ascensionem von Alençon, der Anselms Namen trägt, von der Glossa ordinaria, die Lottin Anselm zuschreibt, weiter entfernt ist als das Werk von Valenciennes, das eng mit der Glossa verbunden ist, wie Lottin an vielen Stellen zeigt. Es gehört daher eher Anselm zu: „Tels sont les indices de l'identité d'auteurs pour la Glossa ordinaria et pour Valenciennes 14. Aucun d'eux, so fügt Lottin als wesentliche Einschränkung der Beweisgründe bei, n'est, à lui seul, une preuve, mais comme en convenient tous ceux qui s'occupent de critique interne, un faisceau d'indices favorables à une hypothèse rend celle-ci sérieusement probable. C'est avec cette note que nous présentons Anselme de Laon comme l'auteur probable du Commentaire sur saint Matthieu de Valenciennes 14." [6] Die vorliegende Untersuchung, das gestehe ich offen, gründet auf dieser wichtigen und vorsichtigen Untersuchung und wäre ohne sie — auch wenn sie teilweise zu einem anderen Ergebnis führt — ungeschrieben geblieben.

Es sei gleich hier eine wichtige Erweiterung beigefügt. In Stuttgart, Landesbibliothek, Cod. theol. quart 262 f. 206^{r}—212^{v} findet sich nämlich eine zweite Überlieferung dieses Kommentars Nomen libri huius. Die Handschrift war früher in der Abtei Zwiefalten und ist im 12. Jahrhundert geschrieben. Dort steht im zweiten, selbständigen Teil der Handschrift zunächst eine neue Überlieferung der in Migne unter Anselms Namen gedruckten *Enarrationes in Matthaeum*, auf die wir noch zu sprechen kommen. Ihnen fügen sich noch zwei Bruchstücke von Matthäuskommentaren bei, wie mir Frl. Dr. J. Autenrieth, welche die Ausgabe der Katalogs der wertvollen Stuttgarter Handschriften vorbereitet, auf Anfrage nach Incipit und Explizit der Enarrationes mitteilte. Der erste Kommentar beginnt f. 202^{r} mit den Worten: Et cum Iesus in domum Patri [Mt 8, 14] Ac si dicat hoc fecit miraculum. Er endet f. 205^{r}: Undecim autem discipuli [Mt 28, 16] pauca tamen interponuntur. Dann folgt nach einigen kleineren Sentenzen auf f. 206^{r} der Kommentar von Valenciennes, wie ein erbetenes Foto mir zeigte: Nomen libri huius evangelium grece ... Er schließt wie in Valenciennes 14 auf f. 212^{v}: sine meritis ad beatitudinem pervenitur. Die Überlieferung von Valenciennes ist hier mit V, die von Stuttgart (Zwiefalten) mit Z bezeichnet.

[5] Ebd. 289. [6] Ebd. 288.

Eine dritte Überlieferung fand ich in Bamberg, Staatliche Bibliothek, Cod. Bibl. 107 (A II 22) aus dem 13. Jahrhundert, der früher in der Bamberger Dombibliothek war. Hier steht vor der *Glossa ordinaria* in Matthaeum der erste Teil des Kommentars von Valenciennes. Auf f. 1 liest man nämlich: Nomen libri evangelium grece. Das Werk bricht auf f. 3^v in der Erklärung der Genealogie mit den Worten ab: et Pharao diabolus fluctibus abissi mergeretur. Der Text zeichnet sich darin aus, daß er eine längere Einleitung bringt, die echt ist, da sie sich auch in der Vorlage bei Paschasius Radbertus, In Matthaeum findet. Daran schließt sich der Prolog der Glossa ordinaria an und sodann u. a. ein Teil der Genealogiedeutung der Enarrationes in Matthaeum (PL 162, 1235D ff.: Historia. Iudas habuit tres filios...). Bei der Arbeit kommen wir darauf näher zurück. Interessant bei dieser Überlieferung ist, daß sie sich nun bei der Glossa ordinaria selbst findet, und zwar in einer Handschrift dieser Glossa, die, wie noch gezeigt wird, den Kommentar von Valenciennes benutzt. Hier ist also Quelle und Verarbeitung noch in der gleichen Handschrift verbunden. Die Handschrift ist in unserer Untersuchung mit D (Dombibliothek) bezeichnet.

Eine vierte Überlieferung gelang mir in Cod. 43 (saec. 12) f. 3^r—5^v der Biblioteca Nacional zu Madrid zu finden. Denn dort steht, wiederum vor der *Glossa ordinaria* in Matthaeum, nach Angabe des Madrider Katalogs (M. de la Torre y P. Longàs. Catalogo de Codices lationos, I: Biblicos, Madrid 1935, 165) wie in Bamberg Cod. 107 ein Prolog mit dem gleichen Incipit: Nomen libri evangelium grece. Auch die Zusammensetzung und das Explicit (abyssi mergeretur) ist gleich.

Weitere ähnliche Überlieferungen des Anfangs des Kommentars sind auch in anderen Handschriften der Glossa ordinaria feststellbar. Das ist z. B. der Fall in Beginn der Glossa ordinaria aus Kopenhagen, Kgl. Bibliothek, Cod. Gl. kgl. S. 1327 4to aus dem 12. Jahrhundert (K) und der Vatikanischen Handschrift Vat. lat. 122. In letzterer (V^1) endet diese Überlieferung ebenfalls mit: abyssi mergeretur. In Kopenhagen schließt der Text etwas vorher mit: terram promissionis. Doch ist die kurze in den anderen Handschriften noch folgende Glosse mit dem Explicit: abyssi mergeretur etwas vorher schon eingefügt. Wir haben also über die Einleitung des Kommentars von Valenciennes und seine Genealogie Christi eine größere Anzahl Überlieferungen. Dazu kommt auch noch aus dem westfälischen Kulturkreis des 12. Jahrhunderts die Einführung in die Glossa ordinaria aus der Berliner Staatsbibliothek (jetzt: Universitätsbibl. Tübingen, Depot der ehem. Preuß. Staatsbibl.) Ms. theol. lat. fol. 360 aus Lisborn (L) mit dem gleichen Incipit: Nomen libri evangelium und demselben Explicit: abyssi mergeretur.

In Cod. Vat. lat. 125 und 126 der Vatikanischen Bibliothek aus dem 12. Jahrhundert finden sich sogar bereits eigentliche Umarbeitungen der Einleitung des Kommentars von Valenciennes vor der Glossa ordinaria: Secundum evangelium septem principalibus bonis ... spiritus timoris (V^2 und V^3).

Jüngst hat nun auch *P. Damian Van den Eynde O. F. M.* über diese Anselm zugeschriebenen Kommentare zu Matthäus einen anderen grundlegenden Artikel veröffentlicht: Autour des „Enarrationes in Evangelium S. Matthaei" attribuées à Geoffroi Babion [7]. Seine ebenfalls mit vielen Belegen versehene und gestützte Abhandlung befaßt sich mit dem Verhältnis des Kommentars Cum post ascensionem (Alençon) als angeblichem Werk Anselms mit den in Migne unter Anselms Namen gedruckten Enarrationes in Matthaeum, die in anderen Handschriften Gottfried von Babion zugeteilt werden. Das Ergebnis läßt sich so zusammenfassen: Die Autorschaft Gottfrieds ist möglich. Denn ein Widerspruch mit dessen authentischen Predigten ist nicht vorhanden. Aber Sicherheit ist noch nicht darüber zu erreichen, ob Gottfried wirklich der Verfasser der Enarrationes ist. Feststeht aber, daß diese Enarrationes den Kommentar Cum post ascensionem aus Alençon reichlich benutzten, daneben auch die Glossa ordinaria, so daß sie nicht von Anselm stammen können. Suchen wir also, auf diesen Arbeiten aufbauend, einen Schritt vorwärts zu tasten in diesem dunklen Gebiet.

I. Paschasius Radbertus in Matthaeum und der Kommentar Nomen libri (Valenciennes)

Es war für mich eine große Überraschung, als ich die Darlegungen der Glossa ordinaria und des Matthäuskommentars von Valenciennes, die sich, wie Lottin bewiesen hat, vielfach in der Glossa wiederfinden, wörtlich bereits im großen Matthäuskommentar des Paschasius Radbertus fand. Vor allem ist der Grundgedanke über die Verbindung der Gaben des Hl. Geistes mit den Seligpreisungen und den Vater-unser-Bitten dort schon zu finden. Denn auch der wesentliche Satz über diese Verbindung aus der Glossa ordinaria wie aus Valenciennes findet sich bei Paschasius bereits wörtlich: In precibus est, ut impetremus dona; in donis, ut operemur mandata; de operatione beatitudines sequuntur. So liest man in der Glosse bei der Erklärung des Sanctificetur nomen tuum [8]. Ebenso formuliert Valenciennes [9]. Das wird vom Verfasser dieses Kommentars am Abschluß der Vater-unser-Erklärung noch einmal mit den Worten ein wenig anders wiederholt:

[7] RechThAncMéd 26 (1959) 50—84.
[8] Lottin a. a. O. 269, dort n. II 12—13.
[9] Lottin a. a. O. 284, dort n. XIII 9—10, aus V f. 169r; Z f. 212r.

Precibus laborandum est, ut percipiamus dona ex gratia; donis agendum est, ut perveniamus ad meritum; pro meritis beatitudinem speramus [10]. Das bringt auch die Glossa bei der gleichen Gelegenheit [11]. Bei Paschasius Radbertus liest man schon beide Formulierungen. Zunächst heißt es innerhalb der Erklärung der Bitten des Vater-unser: Habemus ergo *in precibus* eadem, *ut impetremus dona; in donis* vero *ut operemur* Spiritus sancti *mandata;* deinde *in operatione beatitudines* quibus coronemur, illico consequuntur [12]. Die in Kursivdruck gesetzten Worte sind wörtlich in Valenciennes und der Glossa ordinaria zu finden. Es zeigt sich also, daß alle wesentlichen Äußerungen Radberts sich hier wiederfinden. Nur die Nebensätze und die kleineren Zusätze sind fortgefallen, um die Formel noch klassischer kurz erscheinen zu lassen. Das gleiche Ergebnis bringt die Analyse der zweiten Stelle. Denn auch Radbert wiederholt den Gedanken am Ende noch einmal, wenn er — wie die Glossa ordinaria und Valenciennes — am Schluß auf die Kürze der Vater-unser-Bitten hinweist, deren umfassenden Inhalt der Herr auf die schlichte Formulierung der sieben Bitten gebracht habe, damit sie so leichter dem Gedächtnis eingeprägt werden können. Der Inhalt sei freilich so groß, daß er nur mit Hilfe des Hl. Geistes und auch dann nur selten erfüllt werden könne [13]. Daraus zieht Radbert die Folgerung: Unde *precibus elaborandum, ut dona percipiamus ex gratia; donis* vero *agendum, ut pervenire* possimus ad *meritum* gratiae; deinde *pro meritis beatitudinem speremus* quaerentibus concessam [14]. Der Kursivdruck belegt also auch hier die wesentliche Gleichheit mit Valenciennes und der Glossa ordinaria. Wiederum ist die Formel Radberts nur auf eine mehr systematische Form durch wenige Streichungen gebracht worden.

Dabei fällt auf, daß die Glossa ordinaria und der Kommentar von Valenciennes auch in der Kürzung übereinstimmen. Beide Kommentare hängen also eng zusammen und müssen entweder direkt voneinander abhängen, so daß der frühere eine Abbreviation aus Radbert ist, welche der andere dann übernahm. Oder beide haben eine gemeinsame Quelle, die eine Abbreviation des großen Radbert-Kommentars in Matthaeum war.

Verfolgen wir diese Spur noch etwas weiter, um zu sehen, welches der beiden Werke — die Glossa ordinaria und der Kommentar von Valenciennes — früher liegt. Im Kommentar von Valenciennes geht die Vater-unser-Erklärung von der letzten Bitte Sed libera nos a malo aus. Dazu stellt sie als Gabe des Hl. Geistes, welche diese Bitte erfüllen

[10] Lottin a. a. O. 285, dort n. XIV 9—10, aus V f. 169r; Z f. 212v.
[11] Lottin a. a. O. 273, dort n. IV 1—2.
[12] PL 120, 298 C.
[13] Vgl. PL 120, 300 D.
[14] Vgl. PL 120, 301 A.

hilft, die Gabe der Furcht. Es heißt daher fol. 165^{v} [15]: Dum oramus Libera nos a malo, non aliud petimus nisi *ut* tumor elationis *intus et omnia noxia exterius spiritu timoris dei pellantur, ut sub paupertate beate vivamus.*

Ähnlich werden die anderen Bitten mit entsprechenden Gaben des Hl. Geistes zusammengestellt und das aus dem inneren Wesen von Bitte und Gabe begründet:

Nemo mitis nisi spiritu pietatis que virtus, ut continua servetur, petimus: Ne nos inducas in tentationem.

Lugentes *spiritu scientie illustrantur, ut sciant quibus malis involvantur et* ad quam gratiam suspirant. Sed *ut lacrime prosint, rogamus: Dimitte nobis debita nostra, quibus tenemur, ut liberi ad patriam redeamus* [16].

Man findet diesen Text etwas verkürzt auch in der Glossa ordinaria [17]. Der Kursivdruck deutet die gleichlautenden Stellen an. Es fehlt also in der Glossa ordinaria vor allem die Zeile über den spiritus pietatis und die entsprechende Bitte Et ne nos inducas in tentationem. Die Stelle muß offenbar einmal in einer frühen Überlieferung ausgefallen sein. Denn so wird das Gleichgewicht mit den anderen Bitten und Gaben gestört. Bei den anderen Bitten und Gaben findet sich nämlich immer, wie wir noch sehen werden, eine doppelte Formulierung des jedesmaligen

[15] Siehe Lottin a. a. O. 283 n. XII 1—3. In Z steht die Stelle f. 210^{r}.

[16] V und Z ebd.; siehe Lottin a. a. O. 283 n. XII 3—7.

[17] Neben dem Druck von 1590 (Lugduni), den Lottin benutzte, habe ich den Druck von 1507 (Basel) [B] und die Handschrift der Frankfurter Stadt- und Universitätsbibliothek 35 benutzt [F], die dem 14. Jahrhundert entstammt und früher in der Dombibliothek St. Bartholomäus war. Außerdem wurden zwei Überlieferungen aus Weingarten aus dem 12. Jahrhundert beigezogen: Stuttgart, Landesbibliothek HB II 47 [W^1] und HB II 48 [W^2] (vgl. K. Löffler, Die Handschriften des Klosters Weingarten, Leipzig 1912, 66). Stichproben wurden von Frl. Dr. J. Autenrieth gemacht aus drei Zwiefaltener Handschriften des 12. Jahrhunderts in Stuttgart, Landesbibliothek Bibl. fol. 70, fol. 81 und quart. 37 (vgl. K. Löffler, Die Handschriften des Klosters Zwiefalten, Linz 1931, 20 22 f.). Aus dem bayerischen Raum ist benutzt worden die Glossa ordinaria in Matthaeum des 12. Jahrhunderts in der Bamberger Staatl. Bibliothek Cod. Bibl. 105 (A II 24) aus der Abtei auf dem Michelsberg bei Bamberg [I]. Ferner wurde eingesehen die Überlieferung des 13. Jahrhunderts Cod. Bibl. 107 (A II 22), früher in der Bamberger Dombibliothek [D]. Für eine wichtige Glosse ist ferner die Katalognotiz zur Glossa ordinaria des 13. Jahrhunderts in Cod. Bibl. 106 (A II 13), der ebenfalls aus der Dombibliothek in Bamberg stammt, herangezogen (vgl. F. Leitschuh und H. Fischer, Katalog der Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Bamberg, Bamberg 1895, 92 f.). Aus Trier, Stadtbibl., wurde die Glossa ordinaria des 12. Jahrhunderts in Cod. 29/1305 benutzt (früher im dortigen Chorherrenstift St. Simeon) [T]. Um den Raum der untersuchten Handschriften noch weiter auszudehnen, wurde endlich aus der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen noch Cod. Gl. kgl. S. 1327 4to, ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert, verwertet [K]. Die Handschrift war vorher in Breslau. Aus Madrid, Biblioteca Nacional, ist Cod. 43 (saec. 12) benutzt [M]. Aus der Bibl. Vaticana sind beigezogen Vat. lat. 122 [V^1] (saec. 14), 125 [V^2] (saec. 12) und 126 [V^3] (saec. 12). Aus Westfalen ist Zeuge Berlin, Staatsbibl. (jetzt: Tübingen, Universitätsbibl., Depot der ehem. Preuß. Staatsbibl.) Ms. theol. lat. fol. 360 aus Lisborn (saec. 12) [L]. So dürften wir auch eine handschriftlich gesicherte Grundlage für unsere Untersuchungen haben.

Verhältnisses von Gabe und Bitte, hier jedoch nur eine einzige, die an späterer Stelle zugefügt ist: Spiritum pietatis rogamus, ut homo interior mansuescat et mitis fiat, ne tentatione moveatur. Wie alle diese zweiten Beschreibungen des Verhältnisses der Bitten und Gaben findet sich auch diese in Valenciennes: Dum dicimus Ne nos inducas in tentationem, spiritum pietatis rogamus, ut homo interior mansuescat et mitis fiat, ne illa temptatione moveatur [18].

Wichtiger ist, daß in der Glossa ordinaria einige Worte und Nebensätze auch sonst fehlen, die in Valenciennes stehen und auch bei Radbert selber. So fehlt in der Glossa bei der Bitte des Libera nos a malo, wie der obige Text zeigt: Non aliud petimus nisi ut tumor elationis (intus pellatur). Das hat aber, wie die Kommentation von Valenciennes, auch wörtlich Radbert selber [19]. Dasselbe gilt von dem Nebensatz bei der eben gedruckten Ausführung über die Gabe des Wissens: ad quam gratiam suspirant [20]. Der Zusatz bei der gleichen Gabe (siehe oben): quibus tenemur, ut liberi ad patriam redeamus, ist in der Glosse in zwei Interlinearglossen geteilt worden. Zu peccata ist das Wort gezogen: quibus tenemur, und zu Dimitte der andere Teil: ut liberi redeamus ad patriam. In Valenciennes steht er wie bei Radbert noch richtig als Fortsetzung des Textes der Gabe. Das alles spricht bereits sehr dafür, daß wir in der Glossa ordinaria eine Entnahme aus Valenciennes vor uns haben und nicht umgekehrt, wie Lottin vermutete.

Es wird nun sehr wichtig sein, daß man den Text von Radbert selbst vergleicht, weil man dann besser sieht, wie die ausgelassenen Teile wirklich zu seinem Text inhaltlich gehören. Denn es könnten ja auch bloße Zusätze in Valenciennes sein, so daß der Text der Glossa der ursprüngliche wäre. Radbert schreibt also, wenn wir die mit Valenciennes gemeinsamen Stellen in Kursivdruck setzen:

Et ut haec *dona* percipiantur, dicente veritatis magistro ea *in oratione dominica septem precibus orare* monemur. Nam in eo quod *oramus Libera nos a malo, nihil aliud* dicimus, *nisi ut spiritu timoris dei intus* omnis *tumor elationis* et inflatio superbiae nec non *et omnia noxia* rerum *exterius depellantur,* quatenus *sub* spiritu *paupertatis beate vivere* possimus. Sic quippe *sapientia dei* patris haec *cuncta providit,* ut et *virtus beatitudinis percipiatur ex dono et donum* sancti *spiritus prece orationis quam* ipse *composuit, impetretur. Nemo* igitur *mitis nisi* quem *spiritus pietatis* irroraverit et ut haec *virtus continua servetur, petimus* apud eum: *Et ne nos inducas in tentationem.* Deinde *lugentes scientiae spiritu illustramur, ut scire* possimus, *quibus malis involvimur et ad quam patriam suspirantes* lugendo quantocius festinare debeamus. *Sed ut lacrimae proficiant* lugentibus, *rogamus dimitti debita nostra, quibus retinemur,* ut libertate recepta *ad patrem* securi quantocius repedemus [21].

---

[18] V f. 169r; Z f. 212r; vgl. Lottin a. a. O. 284, n. XIII 13—14. Zu dieser ganzen n. XIII vgl. Radbert, In Matthaeum l. 4 c. 6: PL 120, 298 D f., woraus sie entnommen ist — auch an den Stellen, die sich nicht in der Glossa ordinaria finden.

[19] PL 120, 220.

[20] Ebd. [21] PL 120, 220 D—221 A.

Man hat also dasselbe Bild wie oben vor sich. Die in der Glossa fehlenden Worte gehören mitten hinein in den logisch und psychologisch fein aufgebauten Text des Paschasius Radbertus. Sie sind daher keine Zusätze in dem aus ihm genommenen Text von Valenciennes, sondern sie sind ursprünglich. Die Glossa erst hat Valenciennes gekürzt.

Aber noch eine andere Frage stellt sich bei der engen Verbundenheit von Radbert und Valenciennes. Ist vielleicht Valenciennes Quelle für Radbert gewesen? Daß Valenciennes späterer Auszug aus Radberts großem Kommentar ist, zeigt z. B. eine Schriftstelle, die nur verstümmelt in Valenciennes erscheint. Bei der Bitte Fiat voluntas tua heißt es in Valenciennes: *Fiat voluntas tua . . .*, quatenus *voluntatem* dei *consulentes agamus in* alterum *miserendo, quatenus a malis omnibus liberemur.* Initium: sui *miserere;* finis: *pro* alio *mori* [22].

Radbert aber schreibt: *Fiat* in terra sicut et in celis dei *voluntas,* quoniam non est scientia, non est consilium contra dominum. Quapropter *voluntatem* domini *consulentes agendum* est *in alterutro miserendo, quatenus a malis omnibus liberemur.* Ordo tamen misericordiarum ut a se unusquisque incipiat, sicut scriptum est: *Miserere* animae tuae placens deo. Finem vero Christus ipse insinuat huc (l. hic) qui tanta misericordia motus venit, etiam ut *pro* peccatoribus vellet *mori* [23].

Der Anonymus von Valenciennes bringt also, wie der gleiche Kursivdruck belegt, einen ziemlich wörtlichen Auszug aus Radbert. Dabei löst er aber den echten Gedanken des Matthäuskommentars Radberts auf, wenn er nur das Anfangswort des Miserere aus Eccl 30, 24 bringt. Denn so fällt das Beispiel des Todes Christi weg und es bleibt das für den gewöhnlichen Leser unverständliche Wort: Initium: sui miserere; finis: pro alio mori.

Noch deutlicher wird das Anzeichen der Kürzung an einer anderen Stelle. Sie steht bei der Behandlung der Bitte: Sicut et nos dimittimus. Paschasius Radbertus bringt noch den ganzen Text von Mk 11, 25: Unde praeceptum est in hoc ipso evangelio: Cum steteritis ad orationem, *remittite, si quid habetis adversus aliquem,* et pater vester qui in celis est, remittet peccata vobis; *si autem* vos *non remiseritis,* inquit, *neque pater vester,* qui in celis est, *remittet vobis peccata vestra* [24].

Das zieht Valenciennes in die Worte zusammen: Unde dicitur: cum oratis, *remittite, si quid habetis adversus aliquem. Si autem non remiseritis, nec pater vester dimittet vobis peccata vestra* [25].

Auch bei der Behandlung über das Fiat voluntas tua sind zwei Schriftstellen in der Abbreviation von Valenciennes gekürzt, die Radbert noch ganz bringt.

Radbert selbst schreibt: *Fiat voluntas tua . . .* Hoc *oramus, ut libertatem arbitrii nostri per gratiam sociemus* ipsius *voluntati,* ut qui vivit, iam non sibi vivat, sed voluntas dei libera in omnibus impleatur. De qua nimirum voluntate sanctus apostolus testatur dicens: voluntas dei *est sanctificatio* vestra, ut abstineatis vos a carnalibus desideriis. Et alibi dominus: Haec est, inquit, voluntas patris qui me misit, ut omnis qui videt filium et credit in eum, habeat *vitam eternam* [26].

Daraus wird in Valenciennes: *Fiat voluntas tua . . . Oramus, ut libertas nostri arbitrii per gratiam* eius *societur* sue *voluntati que est sanctificatio* nostra et *vita eterna* [27].

---

[22] V f. 166r; Z f. 210r; vgl. Lottin a. a. O. 284 n. XII 25—28.
[23] PL 120, 222 B—C.
[24] PL 120, 295 C.
[25] V f. 168v s.; Z f. 212r; vgl. Lottin a. a. O. 272 n. III 72—74.
[26] PL 120, 286 B.
[27] V f. 168v; Z f. 212r.

Es sind also aus den beiden bei Radbert noch wörtlich zitierten Schrifttexten nur je zwei Worte: „sanctificatio nostra" und „vita nostra" geblieben. Man kann kaum annehmen, daß Radbert umgekehrt die zwei entsprechenden Schriftstellen aus den je zwei Worten herausarbeitete. Wenn auch Ergänzungen von Schriftstellen durch Bearbeiter nichts Seltenes im Frühmittelalter sind, so ist das doch hier schwieriger anzunehmen.

In die gleiche Richtung weist auch, daß die Abbreviation hie und da das für Radbert typische „iure" noch kennt, während sie es an den meisten Stellen — ebenso typisch — als Beiwort ausläßt. So ist das Wort etwa bei der Beschreibung der Gabe des Rates stehengeblieben: Opus est spiritui consilii, ut voluntas dei dirigatur in nobis, quatenus *iure* misericordes esse possimus [28].

Ein entscheidendes Kennzeichen für die Abhängigkeit des Valencienner Kommentars von Radbert und gegen das umgekehrte Verhältnis ist die Art der Benutzung von Vätertexten, die Radbert reichlich, wenn auch meist anonym, benutzte. Nur ein Beispiel wieder aus der Erklärung des Vater-unser. Nehmen wir die Bitte des Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Es ist dort bei der Deutung des „quotidianus" einmal deutlich auf Augustinus, Sermo domini in monte, zurückgegriffen. Augustinus verstand den Ausdruck u. a. vom täglichen, öfteren Essen des geistigen Brotes: Restat igitur, so sagt der Kirchenvater, ut quotidianum panem accipiamus spiritualem, praecepta scilicet divina, quae quotidie oportet meditari et operari. Nam de ipsis dominus dicit: Operamini escam quae non corrumpitur [29].

Das wird von Radbert etwas umgearbeitet: Sed quidam hunc sensum altius discutientes panem quotidianum *spiritualia praecepta* et divina *quae* quotidie meditari debemus et operari, accipienda planius sanxerunt ... Cibus namque verus voluntas patris est. Ex quo idem unicus, ut nos doceret, patris filius Meus, inquit, *cibus est*, ut faciam *voluntatem* patris mei. Et alibi ad discipulos: *Operamini cibum qui non perit*, sed permanet in vitam eternam. Meditatio enim *legis* divinae et praeceptorum exhibitio *animarum est cibus* [30].

Daraus wird in der Abbreviation von Valenciennes: Panis dicuntur *spiritualia precepta que* semper sunt exercenda, quia verus *cibus est voluntas* dei. Unde: *Operamini cibum qui non perit*, quia impletio *legis* dei *cibus est anime* [31].

Wenn man die Texte vergleicht, ergibt sich, daß der Text bei Radbertus noch näher bei der Formulierung Augustins steht. Allein hier werden die praecepta „divina" genannt, ein Ausdruck, der in Valenciennes bereits fehlt. Auch der ganze Nebensatz, warum die Gebote „tägliches Brot" sind, fehlt in der Abbreviation. Augustinus schreibt darüber: quae quotidie meditari oportet et operari. Wörtlich hat das Radbert übernommen und nur das „oportet" in ein „debemus" geändert. Die Abbreviation hat das umschrieben in die Worte: que semper sunt exercenda. Also zeigt sich auch hier das frühere Ergebnis: Radbert ist der frühere Autor, aus dem Valenciennes ein Auszug, eine Abbreviation ist.

Bei der wörtlichen Vergleichung des Kommentars von Valenciennes mit Radbert hat sich herausgestellt, daß in dem Teil der uns noch erhaltenen Abbreviation kein besonderes Eigengut außer der Kürzung und eventuellen Zusammenfassung sich findet. Wohl ist hie und da die Systematisierung etwas deutlicher geworden und z. B. eine eigene Formulierung des „sensus spiritualis" herausgestellt. Das steht aber auch

[28] V f. 169r; Z f. 212v; vgl. Lottin a. a. O. 285 n. XIII 32—33. Siehe bei Radbert PL 120, 299 D.

[29] PL 39, 1280.

[30] PL 120, 291 D—292 A.

[31] V f. 168r; Z f. 212r.

im Grunde bereits bei Radbert. Die Zusammenfassung freilich bedeutet an einzelnen Stellen natürlich eine gewisse Umarbeit, aber ohne Ideenänderung.

Wir stehen also vor dem Endergebnis — wenn wir die einzelnen Gründe zusammenschauen —, daß in Valenciennes 14 (7), Stuttgart Cod. theol. quart 262 und den anderen Handschriften ein Matthäuskommentar Nomen huius libri vorliegt, der eine Abbreviation des großen Matthäuskommentars des Paschasius Radbertus ist. Ihn hat die Glossa ordinaria verkürzt.

Es soll nun dem weitergehenden Einfluß nachgegangen werden, den Radbertus auf dem Weg über diese Abbreviation auf die Exegese des Mittelalters und damit auch auf unsere Zeit, soweit sie für geistgetragene Überlieferung Sinn hat, ausgeübt hat.

II. Der Einfluß Radberts durch die Abbreviation auf die Glossa ordinaria

Es soll zunächst das Verhältnis der Abbreviation zur Glossa ordinaria noch mehr im einzelnen geprüft werden. Mehrfach ist, wie schon hervorgehoben wurde, bereits auf die enge Verbindung des Kommentars von Valenciennes 14 (7) mit der Glossa ordinaria hingewiesen worden. War das doch einer der Gründe für die Hypothese von O. Lottin, daß Anselm ihr wahrscheinlicher Verfasser sei. Für den Beginn des Kommentars hat Lottin diese enge Verbindung mit der Glossa ordinaria im 5. Band seiner Psychologie et Morale S. 162 ff. bewiesen. Sein Endergebnis lautet: „La chose saute aux yeux: pour rédiger son commentaire sur les premiers mots de l'Évangile de saint Matthieu, l'auteur de Valenciennes 14 n'a rien trouvé de mieux que de transcrire à la lettre (en supprimant quelques mots et en modifiant l'ordre de quelques phrases) la Glose ordinaire sur le même passage“ [1].

Ein kleiner Abschnitt aus der Deutung der ersten Worte des Evangeliums „Liber generationis“ sei hier abgedruckt, um die große Ähnlichkeit zu belegen [2].

Abbreviation (V f. 160r; Z f. 206r)

Liber Genesis *ex principio suo nominatur, ubi dicitur: Liber generationis Ade, et: He sunt generationes celi et terre. Qui liber principium est veteris testamenti. Secundum quod in principio novi dicitur: liber generationis Iesu Christi. Et sicut* illud *carnali Israeli proponitur, ita* istud *spirituali.*

Glossa ordinaria

Liber generationis. [Hieronymus] Hebrei voluminibus suis a principio nomen imponunt, ut liber genesis *ex suo principio nominatur, ubi dicitur: liber generationis Ade, et: He sunt generationes celi et terre. Qui liber principium est veteris testamenti. Secundum quod in principio novi dicitur: Liber generationis Iesu Christi,* quamvis in hoc sit parva pars libri ... *Et sicut* vetus *carnali proponitur Israeli, ita* novum *spirituali.*

[1] A. a. O. 168.
[2] Vgl. Lottin a. a. O. 166 f.

Mit Ausnahme des Einleitungssatzes, auf dessen Ursprung wir nachher zu sprechen kommen, und eines Zusatzes in der Mitte: quamvis in hoc sit parva pars libri, dessen Quelle wir ebenfalls noch erwähnen werden, ist also alles in beiden Werken aufs Wort gleich. Die beiden Zusätze sind offenbar aus Rabanus genommen. Denn dort liest man:

Quare autem librum dixerit generationis, cum *parvam libri partem teneat generatio,* hoc intelligitur quod consuetudinem gentis suae secutus est. Consuetudo *Hebreorum* est, ut *voluminibus ex* eorum *principiis imponant nomina, ut* est *Genesis,* Exodus, et ceteri libri legales [3].

Nachdem als Quelle für Valenciennes Radberts Kommentar festgestellt ist, wird es für den Zweck unserer Arbeit, seinen Einfluß auf das Frühmittelalter festzustellen, gut sein, auch den Urtext zu lesen:

Liber generationis Iesu Christi ... Futurum enim forsitan hunc Faustum noverat (evangelista), qui testamentum vetus non reciperet et ideo tali usus est principio, ut ex eo tunc continuo repercutiat ac condemnet. Nam liber *principii veteris testamenti* geneseos denique *ex* initio voluminis appellatur, quia in eo secundum nostram interpretationem scriptum legimus: Hic est *liber generationis Adae.* Et illud: Istae sunt *generationes coeli et terrae,* quando creatae sunt. Ex quo constat, quocumque tamen modo, ex eo quod in primordio ibidem generatio coeli et terrae inscribitur, quia inde Genesis appellatur. Et ideo dignum profecto fuit novi testamenti initium ... Alioquin quamvis consuetudo sit Hebreorum ex initio nomen libris imponere, videtur nimis consonum esse, ut utriusque testamenti principium uno vocetur nomine. *Et* notandum quod *sicut illud* secundum litteram *carnali Israeli proponitur, ita istud* in Christo *spirituali* copiosius destinatur [4].

Der Kursivdruck zeigt an, was die Abbreviation aus Paschasius nahm und was so in die Glossa kam. Das sind alle wesentlichen Gedanken Radberts, die damit in das Mittelalter über die Glossa ordinaria eingingen. Alles, was nicht aus Rabanus in die Glossa ordinaria übernommen wurde, stammt von der Abbreviation, also aus Radbert. Im letzten Satz ist in der Glossa durch den Zusatz die Verbindung mit dem Vorhergehenden etwas unterbrochen. Daher mußte hier das Wort vetus (testamentum) wiederholt werden. Die Abbreviation aber konnte die Ausdrucksweise Radberts „illud" beibehalten. Man sieht also erneut gut den Weg: Radbert — Abbreviation — Glossa ordinaria.

Eine andere Stelle aus der schon von Lottin veröffentlichten Darlegung über die Genealogie Christi in der Abbreviation soll durch die nun möglich gewordene Vergleichung mit der Urquelle Radbert dieses Ergebnis vertiefen und auch hier zeigen, wie die Theologie Radberts und seine Exegese über die Abbreviation und dann die Glossa ordinaria ihren Weg ins Mittelalter nahm. Schon A. M. Schönbach war die Ähnlichkeit der Ausführungen der Glossa ordinaria mit Radbert

[3] In Matthaeum l. 1 c. 1: PL 107, 731 D.
[4] PL 120, 43 C—D.

aufgefallen, wenn er auch die Glossa noch für ein Werk Walahfrid Strabos hielt [5]. Zunächst die Texte [6]:

Die Glossa ordinaria schreibt, wieder unter dem Namen des Hieronymus, bei dem sich jedoch diese Ausführungen nicht finden:

„Generationis" singulariter dicit, quamvis multi per ordinem replicentur, *quia unius tantum generatio queritur propter quam cetere hic inducuntur. Non divinam proponit narrare generationem, quod impossibile esset, ut Isaias dicit: Generationem eius quis enarrabit? Sed humanam, quamvis et haec ex magna parte sit inenarrabilis. Sed illa tota inenarrabilis est, quia, etsi dicitur filius a patre genitus, tamen qualiter, nec apostolus nec propheta novit nec angelus.*

„Iesu Christi" id est salvatoris non perditoris, quod fuit Adam, *ut per regiam et sacerdotalem personam natura dei et hominis monstretur. Olim „Iesus" rector typice,* nunc *essentialiter secundum quod Deus potens salvare. „Christus" nomen officii est* non nature, quia *unctus est in sacerdotem* ad *interpellandum pro nobis qui bene in terram promissionis inducit . . .*

In der Abbreviation liest man fast gleich, wie die kursiv gedruckten Worte im Text der Glossa und der Abbreviation zeigen. Nur stehen die beiden Abschnitte in der Abbreviation umgekehrt. In ihr steht (V f. 160^{r}; Z f. 206^{r}):

„Generationis" singulariter, quia unius tantum Christi *generatio queritur propter quam cetere hic dicuntur. Nam divinam proponit narrare generationem, quod impossibile est, ut Isaias: Generationem eius quis enarrabit. Sed humanam quamquam et hec ex magna parte inenarrabilis sit. Sed* illa *tota est inenarrabilis, quia etsi dicitur filius a patre genitus, tamen qualiter nec apostolus nec propheta nec angelus novit.*

„Iesu Christi", ut per regiam et sacerdotalem personam natura dei et hominis monstretur. „Iesus" olim populi dei typice rector, hic essentialiter secundum quod deus potens salvare. „Christus" *nomen officii* quod *unctus in sacerdotem qui interpellet pro nobis, qui bene in terram promissionis introducit.*

Der Kursivdruck zeigt also schon deutlich, daß die beiden Texte voll übereinstimmen, so daß man selbst offenbare Schreibfehler des einen aus dem anderen verbessern kann. Es ist nur, der gewöhnlichen Art der Glossa entsprechend, eine weitere Erklärung des „Iesu Christi" durch „id est salvatoris non perditoris" eingeschoben worden. Sie findet man in den frühen Überlieferungen der Glosse, etwa in den beiden Stuttgarter Handschriften aus Weingarten oder Trier noch als Einzelglosse, ebenso in der Frankfurter (F) und Bamberger (D) handschriftlichen Überlieferung. Auch in dem Druck von 1507 ist der Text als neue Glosse gedruckt und tut so seine Eigenständigkeit in dieser späten Zeit noch kund.

[5] Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, 146. Bd.), Wien 1903, 4. Abhandlung, 174: „Zwischen dem Druck des Abschnittes für Matthäus in der Glosse bei Migne Band 114 und dem Kommentar des Paschasius glaube ich Bezüge wahrzunehmen." — Die vorzügliche Abhandlung hat mir mit ihrer Quellenanalyse des Rabanus und Radbert auch sonst manchen Dienst erwiesen.

[6] Vgl. Lottin a. a. O. 166 f.

Aber hat wirklich die Glossa ordinaria für den übrigen Teil der Stelle die Abbreviation benutzt oder unmittelbar Radbert gekürzt, was dann aus der Glossa in die Abbreviation übernommen wurde, wie Lottin auf Grund des „Hieronymus", dem der Text von der Glossa ordinaria zugeschrieben wurde, annimmt? Wie schon bemerkt, läßt sich der Text bei Hieronymus nicht nachweisen. Versuchen wir also durch einen Vergleich mit der Urquelle, dem großen Matthäuskommentar des Radbertus, weiterzukommen. Hier muß es gleich auffallen, daß auch dort die beiden Abschnitte wie in der Abbreviation gegenüber der Glossa ordinaria umgekehrt stehen, daß also bei Radbert wie in der Abbreviation zunächst die Deutung des Namens „Jesu Christi" vor der Erklärung des Wortes „generatio" vorgenommen ist. Bei Radbert findet man auch den Grund dieser sonderbaren Umkehrung, die im biblischen Text wie im Inhalt ja keine Begründung findet, so daß die Glossa ordinaria gut die Umkehrung vornahm. Radbert steht noch unter dem Eindruck der vorher behandelten Ähnlichkeit von Schöpfung (in der Genesis) und Erlösung (bei Matthäus), wie sie im oben abgedruckten Text der gleichen Einleitung in den beiden Büchern und deren Deutung sich ausgesprochen hat. Daher sagt er folgernd, daß man auch bei der Erlösung sehr gut von der Erschaffung im Himmel und auf Erden sprechen könne: quia videlicet in Christo, cum sit deus et homo, utraque natura verissime comprehenditur. Das zeigt er dann am Namen Jesus Christus [7]:

Unde et *„Jesu Christi"*. Sub duobus nominibus apte titulus inscribitur, *ut per regiam et sacerdotalem personam dei et hominis natura* quasi in fronte illico designetur. *„Jesu"* autem sub figura nominis in alio iam praecessit. Ceterum *Christus nomen officii est*, non naturae, eo quod *unctus sit* prae consortibus suis *in sacerdotium* ad expiandum *pro nobis* ..., ut ad *terram* multum diuque patribus *promissam* filios *introduceret*. Unde ... *potens est salvare* credentes. Secundum vero *officii* dignitatem quotidie Christus *interpellat pro nobis* ...

Cur autem *„generationis* liber" *singulari* notetur numero, cum quadraginta per ordinem replicentur, nulli dubium, *quia unius tantum generatio queritur* Iesu *Christi*, *ceterae* vero *propter* hanc insinuandam ad medium *deducuntur*. ... Quaeri etiam potest et profundissima quaestio videtur, cur Matthaeus publica voce „Liber generationis Iesu Christi" dixerit, cum *Isaias* clamet et dicat: *Generationem eius quis enarrabit?* ... Nisi quia ibi de *generatione* quae secundum *divinitatem* est, dictum putamus; hic autem de generatione quam pro nobis secundum *hominem* suscepit, quamquam et ista magna ex parte *inenarrabilis* esse credatur ... Sed *quia* est *filius* dei *ab* aeterno *patre genitus* ..., dicibilia quidem esse. Sed quomodo sit vel *qualiter* aeternus genitus sit, ... nec *apostolorum* quispiam didicit nec *prophetarum* comperit nec *angelorum* scivit [8].

Die kursiv gedruckten Worte finden sich in der Abbreviation und so auch in der Glossa ordinaria. Man gewinnt also einen weiteren Ein-

[7] PL 120, 44 C—46 B.

[8] Man vgl. als Patentext für diese letzten Ausführungen Augustinus, De consensu evangelistarum l. 2 c. 1: PL 34, 1071. Das ist von Rabanus übernommen: In Mt l. 1 c. 1: PL 107, 751 B—C.

blick, wie Radberts Ausführungen hier stark zusammengefaßt worden sind. Dennoch ist der Grundgedanke geblieben. Man kann sich freilich des Gedankens nicht erwehren, daß feine Gedanken doch bei der Systematisation verlorengegangen sind. An manchen anderen Stellen ist mir aufgefallen, was auch hier leise schon zum Ausdruck kommt, daß etwa die Idee Radberts über das Corpus Christi mysticum in der Verbindung des christlichen Lebens mit dem Herrn und seinem Heiligen Geiste zu sehr gestrichen worden ist. Im obigen Text ist das z. B. durch die Streichung des „prae consortibus suis" oder der „generatio ... pro nobis" geschehen. Die Stellung der Deutung des Namens Jesu vor der des Wortes „generatio" aber zeigt, daß auch hier die Abbreviation Radbert nähersteht als die Glossa ordinaria, da sie diese Stellung noch von ihm übernimmt [9].

Versuchen wir nun noch etwas umfassender die Frage der Abhängigkeit zu lösen bei der dogmengeschichtlich wichtigen Lehre über die Verbindung der Vater-unser-Bitten mit den Gaben

[9] Auffallend aber ist und bedarf noch näherer Klärung, warum in der Glossa zwei klare Zusätze sich finden, welche die Abbreviation nicht hat und die sich dennoch auch bei Radbert finden: quamvis multi *per ordinem replicentur*, so heißt es im Anfang, um den Einwurf gegen den Singular „generationis" zu begründen, und am Schluß, bei der Deutung des Namens Christus, wird zu „est nomen officii" der Zusatz „non nature" beigefügt. Es kann sein, daß unsere bisherigen Überlieferungen der Abbreviation hier nicht gut sind, wie es die Unterschiede in ihnen zeigen. Bis wir eine andere finden, sind wir also hier im dunkeln; jedoch wird diese Einzelbeobachtung die Grundergebnisse nicht zu ändern brauchen, da sie gut im Handschriftenbefund begründet sein kann. Außerdem ist auffallend, daß die Worte „quamvis multi ... replicentur" in der Überlieferung der Glosse in Bamberg Cod. 107 (D) fehlen. — Was ist es dann aber mit dem Namen Hieronymus, unter dessen Nennung diese Ausführungen zweimal gehen? Beim erstenmal hat schon in der Frankfurter Handschrift eine spätere Hand Rabanus richtig übergeschrieben. Beide Stellen finden sich weder bei Hieronymus noch bei Ps.-Hieronymus, In Matthaeum. Es muß also hier ein Irrtum in der Überlieferung sein, der auch in der folgenden Glosse sich fortsetzt, die fälschlich Chrysostomus im Druck zugeschrieben ist, während auch hier Frankfurt 35 das J(eronymus), das an Stelle des Chrysostomus schon steht, ebenfalls richtig mit Rabanus überschrieb. In Bamberg Cod. 107 (saec. 13) fehlt der Name des Hieronymus an beiden Stellen, während Bamberg Cod. 106 aus dem gleichen Jahrhundert schon den Namen bringt. Er muß also schon früh fälschlich beigesetzt worden sein. Leider geben die beiden alten Weingarten-Handschriften und die drei Zwiefaltener, die Trierer und V^2 (alle aus dem 12. Jahrhundert) darüber keine Auskunft. Wie im letzten Kapitel unserer Arbeit noch näher belegt ist, steht in ihnen keiner der Texte aus der Abbreviation, also auch nicht einer der obigen. Dagegen sind alle übrigen Ausführungen, wie die der Abbreviation als Einzelglossen beigefügten über „Iesu Christi: id est salvatoris non perditoris ...", oder der Rabanustext über die „consuetudo Hebreorum", dort interessanterweise schon zu finden. Wir haben also hier eine Überlieferung des 12. Jahrhunderts vor uns, die den ganzen Text mit genauer Ausnahme der aus der Abbreviation genommenen Stellen bringt. Das läßt vermuten, daß die Abbreviation — und daher auch die obigen Texte — erst später beigefügt wurde. Doch darüber Einzelheiten im vorletzten Kapitel. — Der Name des Hieronymus fehlt auch in der Kopenhagener (K), Madrider (M), Lisborner (L) Überlieferung wie auch in der Vatikanischen des Vat. lat. 126 (V^3). Er steht aber in der späteren Handschrift des Vat. lat. 122 (saec. 14). Damit ist also handschriftlich gesichert, daß er spätere Zutat ist.

des Heiligen Geistes und den Seligpreisungen der Bergpredigt. Hier können wir die genannte Arbeit von O. Lottin ebenfalls etwas weiterführen: La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint Esprit et son influence [10]. Bei Gelegenheit dieser Lehre über die Bitten und die Gaben des Heiligen Geistes finden sich nämlich typische Darlegungen in allen drei Kommentaren.

Es gibt in der Glossa ordinaria eine doppelte Erklärung der Verbindung von Bitte, Gabe und Seligpreisung. Einen Teil der *ersten* hat Lottin als n. II, die andere als n. III in seinem Artikel bereits abgedruckt. Es ist daher nicht notwendig, sie hier zu wiederholen. Beide unterscheiden sich wesenhaft. In der ersten ist nämlich eine ganz andere Zuteilung der Gaben und der Seligpreisungen zu den Vater-unser-Bitten vorgenommen als in der zweiten. Die erste bringt nämlich zu Sanctificetur nomen tuum die Gabe der Furcht mit dem Beati pauperes und dann so steigend zur letzten Bitte Sed libera nos a malo die Gabe der Weisheit und das Beati pacifici. Die zweite Darlegung aber dreht um und verbindet mit der ersten Bitte Sanctificetur auch die höchste Gabe der Weisheit und (wenn auch nicht ausdrücklich) das Beati pacifici. Zu Libera nos a malo ist dann absteigend die Gabe der Furcht gezogen mit dem Beati pauperes. Also Gabe und Seligpreisung bleiben zwar in der gleichen Art verbunden, aber die Zurechnung zu den Vater-unser-Bitten ist umgekehrt.

Was nun zunächst die Verbindung von Gabe und Seligpreisung angeht, die also die gleiche in beiden Darlegungen der Glossa ist, so geht sie auf Augustinus, De sermone Domini in monte, zurück, der z. B. schreibt: Sapientia congruit pacificis ... de quibus dicitur: Beati pacifici. Oder über die Gabe der Furcht liest man dort: Timor dei congruit humilibus, de quibus hic dicitur: Beati pauperes [11]. In der ersten Erklärung der Glossa ordinaria ist nun — auch für die Verbindung der Gaben und Seligpreisungen mit den Vater-unser-Bitten — die augustinische Deutung wörtlich übernommen [12].

Bemerkenswert für unsere Untersuchung ist, daß mitten in diese Augustinusstelle in die Glossa ein Text aus der Abbreviation eingebaut ist [13]. Ein Spaltendruck wird das deutlich machen:

---

[10] RechThAncMéd 24 (1957) 267—295.

[11] PL 34, 1234—1235; vgl. Lottin a. a. O. 274.

[12] Vgl. Augustinus a. a. O. 1285 f., und für die Glossa Lottin a. a. O. 269 n. II 1—3 13—44. Wahrscheinlich hat die Glossa den Text aus Rabanus genommen, wo er In Mt l. 2 c. 6 steht (PL 107, 821 B—823 A). Hier finden sich auch die Zeilen über das Amen (Lottin a. a. O. 270 n. II 44—47), die in Augustinus fehlen und auch z. B. in der Frankfurter (F) Handschrift getrennt als Einzelglosse noch auftreten. Die Handschrift, welche dem Druck zugrunde lag, hat diese Einzelglosse als Abschluß der verschiedenen Vater-unser-Bitten unmittelbar angefügt — ein Zeichen, daß in späterer Zeit Glossen systematisch verbunden wurden, die ursprünglich Einzelglossen waren. Das ist bereits in Bamberg (D) geschehen.

[13] Vgl. Lottin a. a. O. 269 n. II 3—13.

Augustinus, De sermone Dni.	*Glossa ordinaria*	*Abbreviation (V f. 169r; Z f. 212r)*
Sed harum septem petitionum consideranda et commendanda distinctio est. Nam cum vita nostra temporaliter nunc agatur atque speretur aeterna et cum aeterna priora sunt dignitate, quamvis temporalibus prius actis ad illa transeatur,	Videnda est harum distinctio septem petitionum. Nam cum vita nostra temporaliter agitur sequaturque eterna, his tamen prius acceptis.	
	In his septem petitionibus omnia bona presentis vite vel future continentur, in quibus est ordo mirabilis, ut in Isaia legitur. Sicut septem dona sancti spiritus a summis incipiunt et usque ad initium sapientie decurrunt, ita ordo precum a summis usque ad finem, ut a malis mundi liberemur, extenditur. ... Sed quia per hec nos ab imis ad summa consurgimus, septem beatitudines que per eadem dona queruntur de imis gradatim ad summa perveniunt. In precibus ergo est, ut impetremus dona; in donis, ut operemur mandata; in operatione beatitudines sequuntur.	In istis septem precibus omnia bona presentis vite vel future continentur ... (wie die Glosse).
trium primarum petitionum impetrationes, quamquam in hac vita, quae isto saeculo agitur, exordium capiant. Nam et sanctificatio nominis dei ab ipso domini humilitatis adventu agi coepit ...	In eterna vita trium primarum petitionum impetrationes fiunt, licet hic incipiant. Nam et sanctificatio nominis ab ipso humili adventu cepit ...	... In precibus ergo est, ut impetremus dona, in donis, ut operemur mandata; de operatione beatitudines sequuntur.

Es wird also der Augustinustext mitten im Satz unterbrochen und in dessen leichte Umarbeit ein Stück aus der Abbreviation eingefügt. Dabei ist es dem Zusammensteller nicht aufgefallen, daß die hier gegebene Ordnung nicht mit der augustinischen, die er im Anschluß bringt, übereinstimmt. Denn ausdrücklich sagte die Abbreviation mit Radbert in der eingeschobenen Stelle, daß der Gang von der höchsten Gabe, also der sapientia, zur geringeren, dem initium sapientiae, also der Furcht, herabsteigt, ebenso wie die Bitten von der höchsten, dem

Sanctificetur, zur geringeren, dem Libera nos a malo. Augustinus aber verbindet den timor mit der höchsten Bitte und die sapientia mit der geringeren, der letzten: Si enim *timor* dei est quo beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum celorum, petamus, ut *sanctificetur* in hominibus nomen dei. Und: Si *sapientia* est qua beati sunt pacifici, quoniam ipsi filii dei vocabuntur, oremus, ut *liberemur a malo* [14].

Die Glossa ordinaria ist also deutlich aus zwei verschiedenen Glossen zusammengesetzt, wovon die eine den Augustinustext ein wenig umarbeitete, die andere aus der Abbreviation Radberts genommen ist. Das ist bereits in der Frankfurter (F) und Bamberger (D) Handschrift zu lesen; es muß also früh geschehen sein. Dagegen haben die beiden Weingartener Handschriften des 12. Jahrhunderts wie auch Trier den Einschub aus der Abbreviation in den Augustinustext noch nicht. Sie bringen nur den Augustinustext, wie nach der Angabe von Frl. Dr. J. Autenrieth es auch die drei Zwiefaltener Handschriften des 12. Jahrhunderts in der Stuttgarter Landesbibliothek noch tun. Das muß also das Ursprüngliche gewesen sein [15].

Noch viel stärker ist in dem von Lottin benutzten Druck von 1590 (Lyon) die zweite Abhandlung über das Vater-unser zusammengesetzt [16]. Gerade aus diesem Grunde hat Lottin sie für später gehalten [17] und als „ps.-anselmien" bezeichnet. Sie ist nach ihm erst nachher in die Glossa ordinaria eingefügt worden. Noch im Druck von 1507 ist diese ganze Abhandlung in viele Einzelglossen aufgelöst, die deutlich durch das Glossenzeichen voneinander abgehoben sind. Das ist auch in den Handschriften der Fall. So etwa in Frankfurt (F) und Bamberg (D), wo sie auch noch teilweise in anderer Ordnung stehen. Außerdem fand ich in München, Staatsbibliothek Clm 2575 f. 35^{v}—40^{r} aus dem 12. Jahrhundert eine Hugo von St. Viktor zugeschriebene Predigt über die Seligkeiten und eine andere über das Vater-unser, die nichts anderes sind als ein Auszug aus der Glossa ordinaria. Auch hier sind die Einzelglossen meist noch deutlich voneinander getrennt. Ebenso ist das der Fall in den beiden frühen Handschriften aus Weingarten und ebenso in den drei aus dem 12. Jahrhundert stammenden aus Zwiefalten und in Trier. In ihnen fehlen übrigens wieder alle Glossen aus der Abbreviation. Wir stehen also vor der ersten Tatsache, daß wir es ursprünglich mit vielen Einzelglossen zu tun haben, die dann später zu einer Abhandlung ineinandergefügt wurden. Diese aber ist eher von einer „ordonnance bouleverse", „l'allure chaotique", wie Lottin mit Recht sagt [18]. Sie kann unmöglich von Anselm stammen. Denn z. T. sind sogar Glossen an die falsche Stelle eingereiht worden. So ist Zeile 76—77 des Textes n. III bei Lottin der spiritus scientie mit der richtig zu ihm gehörenden Bitte Dimitte nobis debita nostra unter das Et ne nos inducas geraten. Das alles ist als Gesamtabhandlung sehr späte Arbeit, die uns nicht mehr zu beschäftigen braucht.

Wenden wir uns also zu den Einzelglossen. Woher stammen sie? Lottin hat mit vieler Geduld schon festgestellt, daß manche mit Valen-

[14] PL 34, 1286; vgl. die Glossa ordinaria bei Lottin a. a. O. 269, 42—43.
[15] Diese Glossen bringen den Text aus der Abbreviation auch nicht als Einzelglosse. Wir kommen darauf zurück.
[16] Lottin a. a. O. 270 n. III.
[17] A. a. O. 290.
[18] A. a. O. 275.

ciennes übereinstimmen. Man kann den dafür bei Lottin angewandten Kursivdruck sogar noch vermehren. So ist z. B. Zeile 1—6 schon in der Abbreviation zu finden, ebenso 10—14, 29—31, 35—42, 46—47, 49—54, 69—75, 78—80, 85—86, 89—93. Das ergibt mit den schon von Lottin bezeichneten Stellen, die er nur aus dem Vergleich mit von ihm abgedruckten Teilen von Valenciennes nahm, einen Großteil der gesamten Darlegung. So kommt es, daß etwa in den beiden Weingartener Handschriften und der Trierer Überlieferung, wo diese Stellen der Abbreviation, wie gesagt, alle fehlen (wie auch in den drei Codices aus Zwiefalten), die Darlegung über das Vater-unser viel weniger Glossen aufweist, nämlich nur jene, die in der langen Abhandlung III Lottins noch übrigbleiben, freilich ergänzt durch wenige weitere aus anderer Quelle. Nehmen wir einige Beispiele. Ich füge dem Text der Glossa ordinaria gleich die Stelle aus der Abbreviation oder aus den anderen Quellen bei. Der Text des von Lottin benutzten Druckes von 1590 ist entsprechend der handschriftlichen und der Frühdrucküberlieferung in Einzelglossen aufgelöst:

„Sanctificetur". Hic spiritum sapientie oramus, ne a sanctificatione nominis domini in aliquo discrepemus, sed patris nomen in filiis moribus et vita ostendatur (siehe V f. 166^{r}; Z f. 210^{r}; vgl. Radbertus, In Mt, PL 120, 224 B).

Nomen patris in nobis est qui filii dicimur. Quod petimus sanctificari, non ut ipse sanctior sit sed ut in nobis operetur augmentum sue sanctificationis. Nam sanctificatio filiorum nomini eius attribuitur. Ita dicitur sanctificari sicut clarificari et magnificari in nobis (siehe V f. 168^{v}; Z f. 212^{r}; vgl. Radbert, In Mt, PL 120, 282 C).

„Sanctificetur" id est ita sicut est, sanctum habeatur hominibus, et ita innotescat illis deus, non ut putent aliquid sanctius (vgl. Augustinus, In serm. mont. l. 2 c. 5: PL 34, 1277).

„Adveniat regnum tuum." Hic spiritus intelligentie petitur quo mundatur cor, ut deus videatur (siehe V f. 166^{r}; Z f. 210^{r}; vgl. Radbert, In Mt, PL 120, 223 B).

Duritia et potestas diaboli excluditur et in futuro perfectius, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et tradetur regnum deo patri. Congrue sequitur, ut post adoptionem filiorum regnum petamus quod filiis debetur (siehe V f. 168^{v}; Z f. 212^{r}; vgl. Radbert, In Mt, PL 120, 284 D—285 A).

Regnum dei semper est, sed veniat id est manifestetur hominibus a quibus ut lux cecis non videtur. Quod nullus ignorare poterit, cum filius iudicare venerit. In quo regnabunt et sancti, ut dicitur: Percipite regnum quod vobis paratur etc. (siehe Augustinus, In serm. mont. l. 2 c. 6: PL 34, 1278).

Spiritu intelligentie regnum futurum ingredientibus declaratur ... donatur (vgl. V f. 169^{r}; Z f. 212^{v}; siehe den ganzen Text bei Lottin 271 n. III 17—24 oder 285 n. XIII 34—48).

Fiat voluntas tua ...

Wir sehen also folgendes Bild: Eine Reihe von Einzelglossen sind zu jeder Bitte in der Glossa ordinaria gebracht. An den hier gedruckten zwei Bitten wechseln dabei Augustinus mit seiner Erklärung des Vaterunser in der Deutung der Bergpredigt mit der Abbreviation ab. Der größere Teil ist dabei der Abbreviation Radberts entnommen, so daß das Gedankengut dieses Lehrers der Karolingerzeit in die späteren Er-

klärungen des Vater-unser übergegangen ist. Die Glossa ordinaria war dabei die Vermittlerin. Dabei ist augustinisches Gedankengut z. T. in anderer Formulierung auch weitergeleitet worden, da Radbert die Deutung der Bergpredigt Augustins in seinem Kommentar benutzte. Das zeigt sich z. B. hier gleich, wenn man die erste Glosse der Glossa ordinaria zu „Sanctificetur", die der Abbreviation entnommen ist, mit der dritten, die Augustin entnommen ist, vergleicht. Es sind die gleichen Grundgedanken. Dabei sind die Zuteilungen der Gaben des Hl. Geistes an die verschiedenen Vater-unser-Bitten aber nicht aus Augustinus genommen, sondern aus der Abbreviation, d. h. in der Folge und Ausdeutung Radberts. Somit ist die umgekehrte Reihenfolge hier maßgebend, im Gegensatz zu Augustinus und der vorhin genannten ersten großen Glosse der Glossa ordinaria zum Vater-unser, die Lottin unter n. II gedruckt hat.

Man könnte fragen, warum Radbert, mit ihm die Abbreviation und nun auch die Glossa ordinaria in ihrer zweiten Deutung des Vaterunser zu dieser umgekehrten Reihenfolge kamen, obschon Radbert doch so eingehend Augustinus auch hier benutzte. Die Erklärung gibt gut die Einleitung Radberts zu dieser Darlegung. Sie geht nämlich von seinem uns schon bekannten Satz aus: Habemus in precibus, ut impetremus dona; in donis vero, ut operemur spiritus sancti mandata; deinde in operatione beatitudines ... consequuntur. So kommt es, daß Radbert mit der letzten Bitte hier auf Erden beginnt: Nam sicut a malo per spiritum timoris liberamur. Damit kann er steigend mit der höchsten, der ersten Bitte und der höchsten Gabe, die zugleich die vollendete Seligkeit umfaßt, abschließen: In qua nimirum septima sanctificatione pax verae beatitudinis firmatur, praestatur adoptio, sapientia plenissime donatur[19]. So hängt die verschiedene Aufzählung ganz mit der Grundtendenz Radberts zusammen, die Gaben des Hl. Geistes als erbetenes Geschenk Gottes auf dem Weg zur Seligpreisung und zur Seligkeit anzusehen. Diesen wahrhaft tiefen, religiösen Gedanken hat also über die Abbreviation, die Glossa ordinaria, wenn auch in Einzelglossen aufgelöst und mit Glossen aus Augustin durchsetzt, der Nachwelt überliefert — mehr als es noch der große Kommentar Radberts vermochte. Die Abbreviation spielte dabei die Vermittlerin.

Es wird sich empfehlen, um sicherzugehen und vor allem tiefer in die Arbeitsmethode der Zeit einzudringen, unsere Untersuchungen an einem Thema fortzusetzen, das wieder im Inhalt ganz verschieden ist. Gelegenheit dazu gibt eine dritte Arbeit, die jüngst die verschiedenen Kommentare der Anselmschule und so auch die Glossa ordinaria und

[19] PL 120, 298—300.

die Abbreviation unter der Rücksicht der Auffassung von der Sünde verglichen hat. Es ist die so wertvolle Untersuchung von R. Blomme, La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle, Gembloux 1958. Ich benutze das Thema dieser Arbeit für die weitere Untersuchung erneut aus einem doppelten Grunde. Zunächst sind auch hier viele der unveröffentlichten Texte gedruckt, die dem Leser über die nun im Artikel wiedergegebenen Stücke aus den Handschriften eine Nachkontrolle in größerem Zusammenhang ermöglichen. Dann aber ist auch das von Blomme angefaßte Thema passio — propassio dogmatisch und dogmengeschichtlich sehr wertvoll. Was haben zu seiner Entwicklung Radbert, die Abbreviatio und die Glossa ordinaria beigetragen?

Blomme hat gut das schwierige Problem der Abhängigkeit der verschiedenen Matthäuskommentare der Schule gesehen und daher, weil eine Lösung außerhalb des Rahmens seiner Arbeit lag, sie weiteren Untersuchungen der Fachleute überlassen. Gut hat er auch bereits nachgewiesen, daß in diesen Kommentaren viele ältere Quellen vorhanden sein müssen. Das können wir nun über den Weg der Abbreviation und die Glossa ordinaria auch handschriftlich belegen. Damit ist einer der Wege, auf welchem patristisches Gut — diesmal über Radberts Abbreviation — ins Mittelalter kam, offengelegt. Die Darlegungen finden sich bei Gelegenheit der Erklärung von Mt 5, 27 f. „Ego autem dico vobis quod omnis qui viderit mulierem".

Passio und Propassio werden in der *Glossa ordinaria* so unterschieden:

[I] Et anima eius titillata fuerit. Quod propassio dicitur que, etsi culpam habet, non tamen crimen (= Glossa interlinearis, auch in den Handschriften von Frankfurt [F] und Bamberg [D]).

[II] „Ad concupiscendum". Ut transeat in affectum cordis, ut facere disponat, ubi non deest voluntas sed occasio. Quod passio dicitur que est mors in domo (in der Frankfurter [F] und Bamberger [D] Handschrift als Interlinearglosse).

[III] PROPASSIO EST ANIMI SUBITUS AFFECTUS vel IRE vel AMORIS; PASSIO QUEDAM ANIMI FORMA VEL DELIBERATIO EX CONSENSU. Unde DICITUR aliquis IRACUNDUS VEL AMATOR.

[IV] *Propassio* est *subitus motus sine deliberatione boni vel mali operis; passio est affectio deliberati animi, si sit locus perficiendi* [20].

Die Abbreviation schreibt in V f. 167^r, Z f. 211^r [21]: „Qui viderit" vel in corde retractans vel corporaliter, ubi tantum *titillatio* que *propassio dicitur*. Licet sit initium *culpe, non tamen crimen* sicut et *subitus motus* ire, si non extenditur super alterum. Exinde supra ait non simpliciter „Qui irascitur" sed „Qui irascitur fratri suo". Unde David: Si irascimini quod nature est, nolite peccare, id est fratri irasci.

[20] Vgl. den Text bei Blomme a. a. O. 95 f. Die neue Einteilung geschah nach der Frankfurter Handschrift, cod. 35, wo auch in [II] „affectum" statt „effectum" steht.

[21] Siehe einen Teil des Textes bei Blomme a. a. O. 33 Anm. 2. Die Worte, welche mit der Glosse gleich sind, wurden kursiv gedruckt.

Quando vero ira vel cupiditas extenditur super alterum, crimen est et dicitur passio. *Propassio* accidens *est sine deliberatione boni vel mali operis; passio* est *affectio deliberati animi, si locus sit perficiendi.* Unde sicut ira supra reputatur in homicidium, sic concupiscentia in opus mechie. In hac illi aperiuntur oculi qui pro pena peccati primi parentis male aperti leguntur. Tunc itur in affectum libidinis, ubi non deest voluntas sed sola occasio peccandi. Sicut ergo bona voluntas, cum deest copia agendi, remuneratur, sic deliberatio cum molimine viciorum damnatur, quia non secundum quod quis potuit vel non licuit sed secundum quod fuit et proposuit ex conscientia, accusatur vel defenditur, cum deus iudicabit occulta hominum.

Die in Kursivdruck gesetzten Stellen der Abbreviation bestätigen also aufs neue die Ähnlichkeit mit den Ausführungen der Glosse. Um auch hier noch deutlicher zu sehen, wollen wir die Ausführungen Radberts selber heranziehen. Dieser Urtext in Radberts Kommentar bestätigt voll die Vermutung Blommes, daß Hieronymus bei der Definition der propassio Pate stand [22]. Die Stelle bei *Hieronymus* über passio-propassio lautet nämlich in seinem Kommentar zu Matthäus:

Inter πάθος et προπάθεια, id est inter passionem et propassionem, hoc interest, quod passio reputatur in vitium. Propassio licet initii (oder vitii) culpam habeat, tamen non tenetur in crimine. Ergo qui viderit mulierem et anima eius fuerit titillata, hic propassione percussus est. Si vero consenserit et de cogitatione affectum fecerit, sicut scriptum est in David: Transierunt in affectum cordis, de propassione transivit ad passionem et huic non voluntas peccandi deest sed occasio. Quicunque igitur viderit mulierem ad concupiscendum, id est si aspexerit, ut concupiscat, ut facere disponat, iste recte dicitur eam moechari in corde suo [23].

Radbert hatte darüber hinaus wahrscheinlich auch Kenntnis der griechischen Deutung der Worte (Origenes ?), wenn er sie weiter ausführt:

Quem sane locum (Qui viderit mulierem ...) Graeci duobus verbis significantius explanant πάθος et προπάθεια, id est passionem et propassionem, dicentes, quandoquidem passionem dicunt ad vitium animi reputari, *propassionem* vero, *licet* habeat *initium culpe, non tamen* teneri in *crimine.* EST namque προπάθεια temporalis vel SUBITANEUS ANIMI AFFECTUS, ut IRATUS sit aliquis aut AMANS aliquid; πάθος vero aut ἦθος, ut quidam aiunt, QUAEDAM ANIMI FORMA VEL DELIBERATIO EX CONSENSU pene quasi naturalis habitus mentis, ut est dum DICIMUS IRACUNDUM aut cuiusque AMATOREM. Quia quippe πάθος non solum de quolibet IRATO VEL AMANTE DICITUR, verum quod et iram *super alterum* seu misericordiam vel concupiscentiam aut amorem habeat ... Itaque *non simpliciter:* „Omnis *qui irascitur*", sed cum additamento addit: „*fratri suo*". Quem sensum bene *David* duobus explanat verbis: *Irascimini, et nolite peccare.* Ac si dicat quod, si irascimini, cum sitis irascibiles, nolite peccare irascendo fratribus. Haud dubium quin sicut προπάθεια *accidens est sine deliberatione boni aut mali operis, ita* πάθος *affectio deliberati animi, si locus sit perficiendi. Unde* fortassis non dubitandum, quod *sicut* in perfectionibus *ira* fratris veluti *homicidium* reos facit iudicio, ita *concupiscentia* mulieris aut illiciti cuiuslibet concubitus nefanda deliberatio mentis *moechos* et morte dignos ex lege facit ... Unde summopere curandum, si propassione aliqua titillamur, tollamus oculos mentis ab intuitu operis, ne

[22] A. a. O. 44.
[23] L. 1 c. 6: PL 26, 39 C—D.

forte levis suggestio transeat in delectationem et *affectum* cordis, ne rei ex passione deliberati animi pro facto damnemur [24].

Es ist dieses Teilstück so ausführlich gedruckt worden, weil es in der doch grundlegenden moraltheologischen und dogmatischen Frage nach dem Sinn von passio-propassio eine wichtige Entwicklungsreihe in der mittelalterlichen Exegese der Matthäusstelle aufweist und daher das wertvolle Buch von Blomme in die karolingische Zeit hinab ergänzen kann. Man sieht zunächst an einem guten Beispiel — siehe den zweiten der vier Texte —, wie der Verfasser der Abbreviation an seinem Urbild gearbeitet hat. Es ist keine bloße schematische Kürzung geschaffen worden — das ist auch manchmal der Fall —, sondern es hat, wie wir schon früher gesagt haben, eine eigentliche systematische Arbeit stattgefunden, um auch die inhaltlich manchmal etwas langen Ausführungen Radberts — der ursprüngliche Vortrag vor den Mönchen mag daran schuld sein — in eine Kurzform zu bringen. Bei der Formulierung sind dabei fast alle Worte Radberts geblieben, sonst ist mindestens der Sinn getreu wiedergegeben. Die hier in Radberts Ausführungen kursiv gedruckten Worte sind von der Abbreviation übernommen. Radbert steht aber in seinen Darlegungen Hieronymus noch näher und gibt so zu erkennen, daß Hieronymus die Urquelle dieser verschiedenen Bearbeitungen ist. So hat er mit Hieronymus noch „in crimine", das in der Abbreviation zu „crimen" wird, was wohl die Glossa ordinaria übernimmt. Radbert kennt auch noch die griechischen Worte πάθος und προπάθεια mit Hieronymus. Auch erinnert der Satz Tollamus oculos mentis ab intuitu operis, ne forte levis suggestio transeat in delectationem et affectum cordis, sehr an des Hieronymus Worte: Si vero consenserit et de cogitatione affectum fecerit, sicut scriptum est in David: Transierunt in affectum cordis, de propassione transivit in passionem. Die Abbreviation hat davon nur das Wort „affectus" übernommen.

Für die genauere Frage, welche Quellen die Glossa ordinaria hier benutzt hat, führt der Vergleich der Texte auch zu einem deutlichen Ergebnis. Wie der Kursivdruck des ersten der vier Texte belegt, ist der erste Abschnitt (I) des Textes der Glosse wohl mindestens im ersten Teil aus *Hieronymus* genommen: Et anima eius titillata fuerit. Das belegen auch die frühen Glossen aus Weingarten und Trier, welche diese Worte noch als Glosse allein haben. Es ist die Deutung zu „Qui viderit mulierem". Der zweite Teil dürfte vielleicht in der Formulierung „crimen" statt des „in crimine" bei Hieronymus und Radbertus, der auch noch „in crimine" hat, von der *Abbreviation* beeinflußt sein. Er steht auch noch nicht in den Weingartener Handschriften und der Trierer Überlieferung, wo alle Stellen aus der Abbreviation fehlen.

[24] PL 120, 247 D—248 C.

Dafür ist im zweiten Abschnitt (II) der Text sicher ganz aus dem Matthäuskommentar des Hieronymus abgedruckt, wie es der Vergleich der gesperrten Worte bei ihm und der Glossa unseren Lesern zeigen wird. Auch Radbert und mit ihm die Abbreviation haben diesen Text des Hieronymus eingearbeitet. Aber der Beisatz „ut facere disponat" fehlt bei Radbert und so auch in der Abbreviation. Daß die Glosse aus Hieronymus genommen ist, wenn auch etwas umgearbeitet, und mit dem augustinischen „que est mors in domo" erweitert wurde, zeigt auch, daß sie sich in den Weingartener Überlieferungen der Glossa und in Trier findet, wo ja die Zusätze aus der Abbreviation fehlen. Da sich bei Rabanus die Hieronymusstelle zusammen mit dem kleinen Zusatz aus Augustinus aber „mors in domo" bereits findet, darf man annehmen, daß die Glossa die Gesamtstelle aus Rabanus nahm [25].

Die dritte Einzelglosse (III) bringt dann die Definition von passio-propassio wörtlich aus dem Matthäuskommentar des *Paschasius* selber (vgl. den Großdruck). Sie fehlt in der Abbreviation. Da diese Stelle nur eine ganz kleine Umarbeit zeigt, wird sie wohl aus Radbert selbst genommen sein. Auch sie steht schon in den Weingartener Überlieferungen wie in Trier, gehört also zum Urgut der Glossa ordinaria.

Die vierte Einzelglosse (IV) dagegen ist der Abbreviation entnommen, wie der Kursivdruck zeigt. Nur hat die Glossa den Ausdruck für die propassio hier eingefügt, den sie vorher in der ersten Glosse übergangen hatte: subitus motus. Das ist natürlich in einer Einzelglosse deutlicher als der nur im Zusammenhang verstehbare Ausdruck „accidens" („zufällig" im Gegensatz zur gewollten Überlegung), den die Abbreviation mit Radbert hier zur Verdeutlichung des „subitus motus" (oder „subitanea affectio", wie Radbert sagt) bringt.

Damit erscheint nun am Schluß dasselbe Ergebnis wieder, wie wir es schon mehrmals sahen: Die Glossa ordinaria ist aus der Abbreviation Radberts und anderen patristischen Quellen zusammengestellt, wozu nun auch Radberts großer Matthäuskommentar selber noch kommt.

Zum Schluß sei, um zu zeigen, wie sehr die Abbreviation beigezogen ist, auf einen Text aus beiden Werken noch verwiesen, der gut eine Reihe von Einzelfragen in den beiden Kommentaren behandelt. So kann man in größerem Zusammenhang die Benutzung der verschiedenen Quellen in der Glossa ordinaria sehen, ohne daß allzuviele lange Texte abgedruckt werden müssen. Bei Gelegenheit des Kommens der d r e i W e i s e n nach Jerusalem bringen nämlich die beiden Werke eine Reihe von Stellen, die einander gleichen. So läßt sich die Arbeit der Glossa ordinaria in der Zusammenstellung ihrer Quellen und vor allem die Einarbeit der Abbreviation Radberts an einem weiteren Bei-

[25] PL 107, 811.

spiel gut zeigen. Wir werden den Text am Ende des folgenden Kapitels zusammen mit einer Gegenüberstellung der Bearbeitung der Glossa ordinaria im Kommentar von Alençon abdrucken und verweisen hier nur darauf.

III. Der Anselm von Laon zugeschriebene Matthäuskommentar Cum post ascensionem von Alençon 26

Neben den unter den Werken Anselms von Laon in Migne PL 162 gedruckten Enarrationes in Matthaeum ist der in Alençon Cod. 26 überlieferte Kommentar in Matthaeum Cum post ascensionem wohl der bisher bekannteste aus dem Anselmkreis. Bereits in der Hist. litt. de la France t. 10, 185 wurde auf einen Kommentar aus der Bibliothek von Evreux hingewiesen mit dem Titel: Anselmi Laudunensis philosophi expositio ex diversis auctoribus exquisitim collecta super evangelia domini nostri Iesu Christi secundum Matthaeum. Es ist die heute in Alençon Cod. 26 erhaltene Handschrift, wie schon G. Lefèvre, De Anselmo Laudunensi Scholastico, Evreux 1895, 121 angibt. In jüngster Zeit haben sich vor allem O. Lottin in den beiden vorhin schon angezeigten Werken wie nun auch D. Van den Eynde O. F. M. in der ausgezeichneten Untersuchung über die Enarrationes in Evangelium S. Matthaei mit dem Kommentar beschäftigt[1]. Van den Eynde weist ähnlich wie schon vorher Lottin gut nach, daß der Kommentar Cum post ascensionem einer der Quellen der Enarrationes ist.

Hier sollen nun diese Forschungen auf Grund der Verbindung mit der Abbreviation Radberts fortgeführt werden. Eine erste Klarstellung läßt sich an Hand einer Textreihe machen, die Van den Eynde veröffentlichte. Es soll der Wichtigkeit halber der von ihm bereits veröffentlichte Text der Glossa ordinaria — verglichen nun mit den von uns benutzten und schon genannten Handschriften — wie der Text von Cum post ascensionem und der Abbreviation gedruckt werden.

Die Glossa ordinaria schreibt zu Mt 1, 18 über den Grund der Verlobung Mariens: Ideo desponsata, ut significaret ecclesiam, que virgo est et sponsa. Et ut per Ioseph origo Marie ostenderetur. Vel ut Ioseph esset testis castitatis defendens eam ab infamia suspicionis. Vel ne ut adultera damnaretur. Et ut virgo viri solatio sustentaretur. Et ut diabolo partus occultaretur, quia nequit satis dignoscere, an ex semine natus sit an de virgine. Et ne virginibus esset excusatio infamie, quod mater Christi infamata fuerit[2].

Cum post ascensionem formuliert ähnlich: Hec desponsatio non fuit fortuita, sed potius deo ita disponente fuit facta et ex multis et rationabilibus

[1] Autour des Enarrationes in Evangelium S. Matthaei attribuées à Geoffroi Babion: RechThAncMéd 26 (1959) 50—84. Über die früheren Arbeiten und Ergebnisse vgl. Lottin, Psychologie et Morale, t. 5, 153 f., und A. M. Landgraf, Einführung 58.

[2] Vgl. Van den Eynde a. a. O. 62 und Frankfurt cod. 35 (F) oder Bamberg, cod. Bibl. 107 (D) und die anderen Handschriften der längeren Form der Glossa ordinaria.

causis. Ut scl. presignaret ecclesiam, que et sponsa et virgo est. Et ut per Ioseph origo Marie texeretur que non poterat per feminam propter scripturarum consuetudinem. Et ut sponsus testis castitatis eam defenderet ab omni infamia suspicionis. Et ne virginibus esset excusatio, quod et mater dei infamata fuerit. Et ne adultera damnaretur et Christus quasi de stupro natus merito diceretur ab Iudeis occisus. Et ut virgo solatio viri sustentaretur et ille esset Christi nutricius. Et ut etiam diabolo partus virginis celaretur. Non potuit enim satis dignoscere, an de semine natus esset an de virgine [3].

In der Abbreviation (V f. 162v; Z f. 207v) aber liest man:

„*Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph*": Ideo *desponsata*, ut *presignaret ecclesiam que* et *sponsa est et virgo*. Vel ideo *ne per feminam contra consuetudinem scripturarum sed per virum genealogia Christi texeretur*. Vel ut esset *testis castitatis* et *ab* omni defenderet *suspicionis infamia*. Et *ne virginibus* esset *excusatio quod* et *mater dei fuerit infamata*. Vel ne *ut adultera damnaretur* et *Christus quasi de stupro natus* merito ab eis diceretur *occisus*. Vel ut virgo *solatio* viri sustentaretur et esset ille Christi *nutricius. Occultatur et per hoc diabolo partus virginis, quia nequit satis dignoscere*, an ex *semine an de virgine sit natus*.

Der Text der Abbreviation bringt in Kursivdruck die Worte, welche die Abbreviation aus Radbert nahm. Der Text Radberts ist dabei wieder zusammengezogen worden, und vor allem wurden seine sieben Gründe für die Verlobung übersichtlich geordnet. Wenn man den Wortlaut der Abbreviation dann mit dem der Glossa ordinaria und des Kommentars Cum post ascensionem vergleicht, sieht man bald, daß beide Texte, z. T. unabhängig voneinander, von der Abbreviation abhängen. Denn die Glossa ordinaria bringt die Einleitungsworte „Ideo desponsata ..." noch wörtlich wie die Abbreviation. Dafür hat der Kommentar Cum post ascensionem seiner Art entsprechend schon eine Umschreibung: „Hec desponsatio non fuit fortuita ..." Sie fehlt in der Abbreviation und auch bei Radbert noch. Aber es kann doch nicht so sein, daß Cum post ascensionem nur der ihr ähnliche Text der Glossa ordinaria vorlag. Denn der Text in der Glossa ist, wie manchmal, etwas gegenüber ihrer Quelle, der Abbreviation, gekürzt. So heißt es in der Glossa: Et ne ut adultera damnaretur. Radbert und so die Abbreviation aber fügten bei: et Christus quasi de stupro natus merito diceretur occisus. Das hat aber Cum post ascensionem. Sie muß also auch selbst die Abbreviation benutzt haben. Ebenso fehlt in der Glossa ordinaria der Grund, daß so der Bräutigam auch der Nährvater sein konnte: ut esset ille Christi nutricius. Auch das bringt mit der Abbreviation Cum post ascensionem. Endlich fehlt in der Glossa die Begründung, warum Maria keine Genealogie ihres Kindes schaffen konnte: das wäre gegen die Gewohnheit der Heiligen Schrift (contra consuetudinem scripturarum) gewesen. Das schrieb Radbert und mit ihm die Abbreviation und auch Cum post ascensionem. Wegen der Ein-

[3] Alençon 26 f. 97r und Paris Ars. lat. 87 f. 5v. Über diese Handschrift, die immer zum Vergleich der zitierten Texte herangezogen ist, vgl. unten Kap. 6. — Siehe zum Text auch Van den Eynde a. a. O. 62.

leitung muß also die Abbreviation der Glossa, wie so oft, vorgelegen haben; wegen der von ihr ausgelassenen Worte, die Cum post ascensionem kennt, muß dieser Kommentar aber die Abbreviation ebenso unmittelbar gekannt haben. Die Abbreviation war also unmittelbare Quelle für beide Kommentare.

Was sagen dazu andere Texte? Auch Blomme hat in seinem schon genannten Werk darauf hingewiesen [4], daß Valenciennes neben den Stücken, die es mit der Glossa ordinaria gemeinsam hat, andere bietet, die in Cum post ascensionem stehen. Das ist der Fall bei der Deutung des Herrenwortes: Qui dixerit fatue. Hier hat Radbert gesagt, daß gegenüber Racca als bloßer Ausruf (interiectio) das „fatue" schwerer wiege:

Ceterum qui dixerit „fatue" maledictionis animo, plus utique fit criminis, quo certa vituperatio contra quem profertur, exaggeratur. Neque enim modicus furor est virtutis gravitatem ... violari et quem deus sale sapientiae suae condivit, contumelia infatuati sensus lacessere operantem quoque ac salientem deum interius fatuitatis verbo impie derogare [5].

Den letzteren Satz hat die Abbreviation fast wörtlich übernommen und mit ihr auch Cum post ascensionem. Freilich ist in diesem Kommentar bereits eine kleine Änderung vorgenommen, wenn statt des „derogare" bei Radbert und der Abbreviation in Cum post ascensionem „detrahere" geschrieben ist. Jedenfalls fehlt der Text in der Glossa ordinaria und muß also aus der Abbreviation genommen sein, mit dem Cum post ascensionem auch sonst hier einig geht [6].

Diese Abhandlung über das „Fatue" und „Racca", also über den Zorn, bringt auch noch ein anderes gutes Beispiel für die unmittelbare Benutzung der Abbreviation durch Cum post ascensionem. Es ist oben in der Definition der propassio von dieser als „accidens" bei Radbert und der Abbreviation gesprochen worden: Propassio accidens est sine deliberatione. Dieses Wörtlein „accidens" hat die Glossa ordinaria geändert in „subitus motus", einen Ausdruck, den Radbert und die Abbreviation an anderer, ähnlicher Stelle auch benutzen. Dagegen hat Cum post ascensionem noch die Formel Radberts und der Abbreviation beibehalten: Propassio quoddam scilicet accidens vitiate nature, quod fit sine deliberatione [7]. Auch das Radbertsche „extenditur super alterum" als Ausdruck für das gewollte Tun findet sich nicht in der Glossa ordinaria, wohl aber in der Abbreviation und in Cum post ascensionem [8].

[4] A. a. O. 97. [5] PL 120, 240 B.
[6] Vgl. Bromme a. a. O. 95.
[7] Alençon 26 f. 112v; Paris Ars. lat. 87 f. 15v. Vgl. den Gesamttext bei Bromme a. a. O. 93. [8] Ebd. Vgl. Bromme a. a. O. 93 und 96.

Wir stehen also zunächst vor dem Ergebnis, daß Cum post ascensionem die Abbreviation Radberts unmittelbar, aber auch mittelbar über die Glossa ordinaria benutzt hat. An vielen Stellen ist es dabei nicht möglich zu sagen, woher der Text der Abbreviation in Cum post ascensionem genommen ist, unmittelbar oder mittelbar. Es sind das mancherlei Texte, an denen alle drei Werke denselben Wortlaut haben. Aber an anderen Stellen, von denen hier einzelne angeführt sind, läßt sich doch aus dem etwas verschiedenen Text die Quellenlage abheben.

Man muß jedoch noch weitergehen. Der Matthäuskommentar Cum post ascensionem ist eine Sammlung verschiedener Stücke. Darin liegt sogar eine besondere Bedeutung dieses Kommentars, da er uns so mit Deutungen anderer zeitgenössischer unbekannter Kommentare bekannt macht. So findet sich in ihm z. B. auch eine eingehende Vater-unser-Erklärung. O. Lottin bringt in seinem Artikel über die sieben Gaben des Hl. Geistes große Teile aus ihr [9]. In ihr ist nun ganz deutlich der Einfluß Radberts festzustellen. Allein die schon mehrmals festgestellte Verbindung von Bitten-Gaben-Seligpreisungen zeigt, daß es sich um Radberts Gedankengut handelt. So heißt es mit Radbert und der Abbreviation auch in dieser Vater-unser-Deutung: In precibus igitur erit, ut impetremus gratie spiritualia dona; in donis, ut virtutum merita; virtutum quidem meritis summum bonum beatitudinis [10]. Das ist also fast wörtlich die Formulierung Radberts und der Abbreviation, wie wir sie früher schon abdruckten [11]. Eine kleine Änderung ist am Schluß vorgenommen: virtutum meritis summum bonum beatitudinis. So heißt es statt des Radbertschen und damit auch des Wortlautes der Abbreviation: de operatione beatitudines sequuntur. Diese Weiterführung zeigt, daß unser Kommentar sich schon weiter als die Abbreviation von Radbert selbst entfernt. Auch das übrige Stück der von Lottin abgedruckten ersten Vater-unser-Erklärung in Cum post as-

[9] Lottin a. a. O. 277 f., n. VI—VIII. Sie findet sich auch als Einzelsentenz in Paris, Bibl. nat. lat. 12299 f. 62—64. Auf f. 61v steht eine Zeichnung über die Verteilung der Gaben und Seligpreisungen auf die Vater-unser-Bitten. Leider ist in der Pariser Überlieferung des Cod. lat. 12299 die Ordnung umgekehrt und der Schluß der Darlegungen an den Anfang geraten. Sie beginnt: Libera nos a malo; da scilicet, ut te timeamus . . .: Alençon 26 f. 112v. — Sehr bemerkenswert ist, daß auch hier wie im Kommentar selbst zweimal „Claudius" (Taurinensis) als Quelle einer Stelle am Anfang und an ihrem Schluß angegeben ist: „secundum Claudium". Es handelt sich um ein Augustinuszitat aus dem Sermo domini in monte montano, das auch die Glossa ordinaria, aber anonym bringt (vgl. Lottin a. a. O. 269 n. II 25 bis 44). Cum post ascensionem hat es also aus dem Matthäuskommentar des Claudius und nicht aus der Glossa genommen. Auch im nachher gedruckten Überblick über die Ankunft der Weisen in Jerusalem bringt Cum post ascensionem einen ausdrücklichen Text aus Claudius. Er muß also zu den Quellen des Kommentars gerechnet werden.

[10] Alençon 26 f. 116r; Paris Ars. lat. 87 f. 17v; vgl. Lottin a. a. O. 277 n. VI 12—13.

[11] Vgl. Lottin a. a. O. n. XIII 9—10 und n. II 12—13.

censionem ist von Radbert und der Abbreviation deutlich abhängig. Der Verfasser spricht gleichfalls von einer „compendiosa" oratio, die allen Ständen (perfectis et imperfectis) in ihrer Kürze dienen könne. Radbert hat für den Personenkreis nur einen anderen Ausdruck gewählt, wenn er von „simplices" und „prudentia ingeniosi" spricht. Die Kürze der Gebetsformel dient nach beiden Werken auch dazu, daß man sie leicht behalten kann. „Memoria retinere" schreibt Cum post ascensionem. Radbert hat: ut memoriter eum subito capere possint. Bei der ersten Bitte Sanctificetur nomen tuum findet sich mit Radbert gemeinsam der Hinweis auf die Sabbatruhe Gottes am siebenten Tag. So wird das Bitten in der Ewigkeit in unserer Sabbatruhe bei Gott voll erfüllt. Das alles sind Radberts Gedanken, die sich auch in der Abbreviation wiederfinden [12]. Die Glossa ordinaria hat sie nur im Exzerpt gebracht [13]. Daher dürfen wir auch hier die unmittelbare Benutzung der Abbreviation durch Cum post ascensionem annehmen. Denn ein Rückgriff auf Radbert selbst ist nicht notwendig, da sich alles in der kürzeren Form der Abbreviation und auch mit deren kleinen Änderungen im Wortlaut findet. Aber die Abbreviation wird nicht nur zitiert, sondern teilweise auch neu bearbeitet. Es ist also bereits eine deutliche Weiterführung des Radbertschen Gutes an vielen Stellen sichtbar — auch über die Abbreviation hinaus.

Eine weitere Art der Bearbeitung ihrer Quelle, also der Abbreviation, zeigt Cum post ascensionem bei der Darlegung der Seligpreisungen, die ebenfalls bei Lottin schon gedruckt vorliegt, so daß wir nur mehr Auszüge davon zu bringen brauchen und im übrigen auf diesen Druck verweisen können [14]. Es sei zunächst einmal der Text von Cum post ascensionem über die Gabe der Frömmigkeit gebracht:

Secundus (gradus) est spiritus *pietatis*, qui *mitibus* convenit. Qui enim pie querit vivere, *sacram scripturam* meditatur et *quod non intelligit, non reprehendit*. Quare *non resistit, quod es mitem fieri*. Que virtus, ut detur et continuo servetur, orandum est, ne in tentationem inducamur.

Zweifellos ist hier — wie übrigens auch bei Radbert — des *Augustinus* Darlegung im Sermo in monte Vorbild gewesen. Denn dort liest man: *Pietas* congruit *mitibus*. Qui enim pie quaerit, honorat *sacram scripturam et non reprehendit, quod non*dum *intelligit*. Et propterea *non resistit, quod est mitem* esse. Unde hic dicitur: Beati mites [15].

Wie wir schon feststellten, ist diese Abhandlung Augustins in die Glossa ordinaria gekürzt übernommen worden. Dort heißt es über diese Geistgabe und die entsprechende Seligpreisung:

Secunda est pietas que convenit mitibus. Qui enim pie querit, honorat sancta, non reprehendit, non resistit, quod est mitem fieri.

[12] Vgl. Lottin a. a. O. n. VI und XIII 36—48.
[13] Vgl. Lottin a. a. O. n. III.
[14] Lottin a. a. O. 276 n. V nach Alençon 26 f. 110r—v; wir haben auch Paris, Ars. lat. 87 f. 13r—v verglichen. [15] PL 34, 1234.

Die Abbreviation aber schreibt dazu ergänzend mit Radbert: Nemo mitis nisi spiritu pietatis. Que virtus, ut continua servetur, petimus: Ne nos inducas in tentationem [16].

Was ist aus diesen Texten für die Abhängigkeitsfrage von Cum post ascensionem zu sagen? Zunächst ist der Abschlußsatz der Erklärung des Kommentars über die Verbindung der Gabe der Frömmigkeit mit der Bitte „Et ne nos inducas in tentationem" wörtlich in der Abbreviation zu finden, während er bei Augustinus, der anderen Quelle von Cum post ascensionem, fehlt. Gleich mit der Abbreviation ist auch die Begründung, warum diese Bitte zur Gabe der Frömmigkeit gehört: que virtus, ut continua servetur, petimus: Ne nos inducas ... Es ergibt sich also, daß Cum post ascensionem an dieser Stelle aus der Abbreviation und Augustinus zusammengesetzt ist: Die Erklärung des Schriftwortes durch die Gabe der Frömmigkeit entlehnt der Kommentar unmittelbar aus Augustinus; die Verbindung mit der Vater-unser-Bitte aber der Abbreviation. Es bleibt aber noch die Frage, ob dabei vielleicht für die Entnahme aus Augustinus die Kürzung seiner Ausführungen in der Glossa ordinaria als Quelle für den Kommentar Cum post ascensionem diente. Es scheint sich dabei sicher zu ergeben, daß die Glossa ordinaria nicht genügt. Denn entscheidende Formulierungen in unserem Kommentar finden sich zwar bei Augustinus selber, aber nicht mehr in der Kürzung der Glossa ordinaria. So fehlt in ihr das wichtige Wort „sacram scripturam", die man durch die Gabe der Frömmigkeit ehren soll — es heißt in der Glossa ordinaria nur mehr abstrakt: honorat sancta —; es fehlt auch der Gegenstand, über den man nicht leichtfertig tadelt: quod non intelligit. Statt der echten Wirkung der Gabe der Frömmigkeit, daß man aus ihr heraus so nicht über Sachen, die man nicht einsieht, vorschnell urteilt, bietet die Glossa nur ohne Begründung die Tatsache: non reprehendit. Dagegen fehlt auffallenderweise in Cum post ascensionem das „honorat" bei der Betrachtung der Heiligen Schrift. Denn dies Wort ändert der Kommentar in „meditatur sacram scripturam". Die Glossa ordinaria aber kennt noch das „honorat". Daher hat Cum post ascensionem hier nicht die Glossa benutzt.

Ein ähnliches, aber nun anders gelagertes Übereinstimmen und Verschiedensein zeigt das „Congruit mitibus" bzw. „convenit". Hier bringt die Glossa mit dem Kommentar Cum post ascensionem das gleiche Wort „convenit", während Augustinus schrieb: „congruit". Auch Rabanus, die hier wohl unmittelbare Quelle der Glossa, liest mit Augustinus „congruit" [17]. Vielleicht nahm also Cum post ascensionem das „convenit" aus der dem Verfasser ja auch vorliegenden Glossa, die es schon in „convenit" geändert hatte.

[16] V f. 165v; Z f. 212r; vgl. Lottin a. a. O. 283 n. XII 3—4.
[17] PL 107, 798 A.

Etwas Ähnliches zeigt sich etwa bei der folgenden Geistgabe der Wissenschaft in der Verbindung mit der Seligpreisung der Trauernden und der Bitte des „Dimitte nobis". Die Ausführungen zu letzterer stammen wieder aus der Abbreviation, also mittelbar aus Radbert[18]. Im ersten Teil ist die Darlegung erneut Augustins Erklärung der Bergpredigt entnommen. Cum post ascensionem liest nämlich:

Tertio loco ponitur spiritus scientie, quia convenit lugentibus, quia sciunt iam quibus malis teneantur vincti que tamquam bona et utilia, antequam in scriptura legerent, appetebant. Sed iam *ad patriam suspirant* et *ut* ille *prosint lacrime,* orant et dicant: *Dimitte nobis debita nostra,* peccata scilicet *quibus detinemur, ut liberi ad patriam redeamus*[19].

Über die gleiche Frage schreibt die Abbreviation (V f. 165v; Z f. 210v)[20]: Lugentes spiritu scientie illustrantur, ut sciant quibus malis imbuantur et ad quam patriam suspirant; sed ut lacrime prosint, rogamus: Dimitte nobis debita nostra, quibus tenemur, ut liberi ad patriam redeamus.

Die Glossa aber hat nur: Tertia (operatio Spiritus Sancti) scientia, que convenit lugentibus qui didicerunt quibus malis nunc vincti sunt que quasi bona petierunt[21].

Bei Augustinus lesen wir eingehender: Scientia congruit lugentibus qui iam cognoverunt in scripturis quibus malis vincti teneantur quae tamquam bona et utilia ignorantes appetiverunt; de quibus hic dicitur: Beati qui lugent[22].

Wie der Kursivdruck in dem Text aus Cum post ascensionem zeigt, ist auch hier der zweite Teil der Ausführungen wieder der Abbreviation entlehnt. Er enthält erneut die Zuteilung an eine bestimmte Vaterunser-Bitte. Aber woher stammt der erste Teil? Das ist nicht so leicht zu entscheiden, da alle Werke hier Augustin benutzt haben. Sicher erscheint zunächst, daß die Glossa ordinaria allein mit ihrer verkürzten Angabe aus dem Kirchenvater nicht genügt. Augustinus hatte gesagt, daß die Gabe der Weisheit den Trauernden zukomme, da sie ja wüßten, unter welchen Übeln sie litten und welche Güter (bona et utilia) sie schon vorher in ihrem Leid ersehnt hätten. Die Glossa hat davon nur das Wort „bona" überliefert, während Cum post ascensionem mit Augustinus noch „bona et utilia" liest. Dabei beruft sich Augustinus ausdrücklich auf die „heiligen Schriften" und mit ihm tut das auch Cum post ascensionem, während dieser Hinweis der Kürzungstendenz der Glossa erlegen ist. Auf der anderen Seite erleben wir hier das gleiche wie vorhin: das „congruit" ist wieder in der Glosse wie in Cum post ascensionem durch „convenit" ersetzt. Eine dritte Quelle hier anzunehmen, dürfte wieder eine zu starke Hypothese sein, da sie auch hier sonst den gleichen Text wie Augustin gehabt haben müßte. Es wird

[18] Vgl. Lottin a. a. O. n. XII 3—7.

[19] Alençon 26 f. 110r; Paris Ars. lat. 87 f. 13r; vgl. Lottin a. a. O. 276 n. V 21—25.

[20] Vgl. Lottin a. a. O. 283 n. XII 4—7.

[21] Vgl. Lottin a. a. O. 268 n. I 14—15.

[22] De sermone domini in monte: PL 34, 1234.

wohl so sein, daß trotz der Benutzung des Textes Augustins selber — wohl wieder über Raban — auch dieses Wort der Glossa dem Verfasser von Cum post ascensionem vorlag und er daher das „convenit" aus der Glossa nahm.

Denn daß der Kommentar Cum post ascensionem auch sonst oft die Glossa benutzt hat, folgt aus vielen ähnlichen Stellen, in denen Umarbeitungen vorliegen. Ein Beispiel: Der Beginn von Augustins Darlegungen über die Gaben ist in beiden Werken in gleicher Form umgearbeitet zu finden. Augustinus selbst hatte geschrieben: Videtur mihi etiam septiformis operatio spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere [23]. Das wird in der Glossa wie in Cum post ascensionem in gleicher Weise umgearbeitet: Hiis igitur septem predictis gradibus congruit septiformis operatio spiritus sancti [24]. Hier ist also die Benutzung der Glossa durch Cum post ascensionem ganz greifbar, da die Glossa sicher vor Cum post ascensionem liegt, wie gezeigt wurde. Glossa und Abbreviation sind aber benützt worden.

Das wird noch deutlicher, wenn wir nun einen größeren Abschnitt analysieren und zeigen können, wie der ganze Aufbau von Cum post ascensionem dem der Glossa ordinaria folgt und nur ganz bestimmte Stücke — hier besonders aus Cassiodor — neben der Abbreviation systematisch zugesetzt wurden. Diese längere Aufstellung gibt auch einen guten Einblick in die Arbeitsmethode des anonymen Verfassers von Cum post ascensionem wie auch in den Aufbau der Glossa ordinaria, da der Einbau der Abbreviation in sie an den verschiedenen Stellen deutlich erscheint. Ich wählte das K o m m e n d e r W e i s e n nach Jerusalem, da dort viele Einzelglossen, wie schon gesagt, sich finden und so das Bild ihres Zusammenarbeitens gut sichtbar machen:

Cum post ascensionem [25]	*Glossa ordinaria* [26]
„Cum natus esset Jesus ..." De nativitate domini in Bethleem Matheus et Lucas consentiunt, sed quomodo et qua causa ad eam venerint Maria et Joseph Lucas exposuit, Matheus vero pretermisit et cetera similiter usque ad circumcisionem, sicut e contra de adventu magorum Lucas tacet, Matheus exponit.	De nativitate ...
	... exposuit (W^1, W^2, T, D, F, B; vgl. Rabanus, In Mt: PL 107, 754. Aus Augustinus, De consensu evangelistarum: PL 34, 1078).

[23] De sermone in monte: PL 34, 1233; vgl. Lottin a. a. O. 274.

[24] Vgl. für die Glossa: Lottin a. a. O. 268 n. I 8; für Cum post ascensionem: ebd. 276 n. V 1—2.

[25] Alençon 26 f. 98v—100r; Paris, Ars. lat. 87 f. 7r—v. — Der Kursivdruck zeigt die von der Abbreviation abhängigen Stellen an.

[26] Der Text ist nach den Handschriften von Frankfurt, Stadtbibl. cod. 35 (F),

Et vide quia hic ponuntur quatuor specialia a prophetis iam predicta nativitas scilicet et nomen, locus, tempus.

Tempus Herodis, scilicet alienigenae regis, qui, ut ipse Josephus dicit, dominici adventus est testis et quodammodo prophetiam completam esse ostendit. Predictum enim erat, quia non deficiet princeps de Juda donec veniret qui mittendus erat. Ex quo enim patres ex Egypto exierunt, iudicibus regebantur usque ad Samuelem, deinde regibus usque ad transmigrationem Babiloniae. Post reditum de Babilonia per pontifices gerebatur summa rerum usque ad Hyrcanum regem simul et pontificem, quo fratris invidia vexato et tandem ab Herode interempto regnum Iudee iussu Augusti traditum est Herodi. Prophetia itaque completa est que dicit: Cum venerit sanctus sanctorum, cessabit unctio.

Iesu igitur nato in Bethleem que cum antea esset quasi doloris domus et dolorem videris, unde *prius Effrata*, nunc autem *domus panis* vivi qui de celo descendit et in ea *natus* fuit.

„Ecce magi ab oriente venerunt Jerosolimam." Isti tres magi non ut vulgo dicitur malefici sed sapientes astrologi *fuerunt de terra Persarum, ubi* et *Saba fluvius*, unde *sabea regio vocatur, iuxta* quod *est Arabia, ubi reges fuerunt magi.*

Hi videntes novam stellam que numquam ante apparuerat, quia, ut Fulgentius dicit: puer natus noviter eam fa-

Quatuor hic ponuntur a prophetis roborata: nativitas, nomen, locus, tempus (F, B aus Abbrev. f. 163r). — Ecce hic innuit quatuor: nativitatem ... (W^1, W^2).

... Herodi (B, F aus Beda, In Lucam: PL 92, 309).

Impleta est prophetia que dicit: Cum venerit sanctus sanctorum, cessabit unctio vestra (W^1, W^2, T, D, F, B).

In Bethlehem Iude: prius dicta est Effrata, post Bethleem, id est domus panis, quia ibi nasciturus erat panis vivus (D, F, B aus Abbrev. f. 163r).

Magi non malefici sed philosophi Chaldeorum (W^1, W^2, T, D, F, B; vgl. Rabanus, In Mt: PL 107, 756: Magi sunt qui de singulis philosophantur; sed consuetudo sepe et sermo communis magos pro maleficis accipit). — Fuerunt autem de terra Persarum, ubi Saba fluvius a quo regio nominatur, iuxta quam Arabia est, ubi magi fuerunt reges (F, B aus Abbrev. f. 163r).

Hec stella dominice nativitatis ministra numquam prius apparuit, sed tunc eam puer creavit et magis previam

Stuttgart, Landesbibl., HB II 47 (W^1) und HB II 48 (W^2), Bamberg, Staatl. Bibl., cod. 105 (von St. Michael = I) und cod. 107 (aus dem Dom = D), Trier, Stadtbibl., Cod. 29/1305 (T), Kopenhagen, Kgl. Bibl., Gl. kgl. S. 1327 (K) und dem frühen Baseler Druck von 1507 (B) hergestellt. Benutzt sind ferner die drei angegebenen Handschriften der Vaticana (V^1, V^2, V^3), die Handschriften von Madrid (M) und Lisborn (L). Um den Text nicht zu überlasten, sei hier nur mitgeteilt, daß M, I, K, V^1, V^3 in der Zahl der Glossen D und F gleich oder sehr ähnlich sind, während V^2 die kürzere Form (also noch ohne die Abbreviation) wie W^1, W^2 und T bietet. — Der Kursivdruck zeigt an, welche Texte in Cum post ascensionem aus der Abbreviation unmittelbar oder mittelbar über die Glossa ordinaria stammen. — Die nicht aus der Glossa ordinaria genommenen Zusätze von Cum post ascensionem sind in eckige Klammern gesetzt.

bricaverat, admirati sunt et memores antique prenuntiationis Balaam summi astrologi qui ait: Orietur stella ex Iacob et exsurget homo ex Israel, illa quasi previa in Iudeam venerunt et cum magna veneratione trina munera ei nato obtulerunt.

Utrum unusquisque *tria* illa *munera obtulerit,* an unusquisque unum, non bene notum est. Quod vero non soli sed *multis comitati* ut reges venerunt putari debet.

Dubium *autem est, utrum stella* illa *orta sit in oriente an ipsi ibi positi natam ad occidentem viderint. Potuit* quidem *nasci in oriente et eos Jerusalem perducere. Sed dum quasi humanum queritur auxilium divinum* ad tempus perdunt. *Veritas* autem *evangelii non videtur* velle *quod eos stella Jerusalem perduxerit sed in oriente tantum vidisse. Unde intellexerunt in Iudea* regem *natum* quo *pervenerunt* et *locum discentes iter aggressi, tunc primum habent stellam previam quam recognoscunt.* Unde Balaam: *Orietur stella.* Quod *spiritualiter* quidem *de Christo dicitur* sed tamen et *ad* illam *que apparuit, refertur, que est signum fidei qua ad Christum itur.*

Et nota quia inter sanctas prophetarum voces etiam ab infideli homine Christi predicabatur adventus qui pro fidelium et infidelium salute erat venturus hac scilicet ratione, ut si Iudeis predicantibus de adventu Christi gentilitas credere renuisset suorum saltem prophetarum sequeretur testimonium.

Tres itaque reges figura erant gentium que, oriente in eis vero lumine, in Christum erant crediture, Iudea in occasu veri solis remanente, ut qui non vident, videant, et qui vident ceci fiant.

deputavit (D, F, B; Fulgentius serm. 4: PL 65, 736).

Qui et hec tria munera obtulisse dicuntur et ideo non plures quam tres fuisse probantur, sed ut per eos gentes que ex tribu Noe nate sunt, venire prefigurentur vel tot fuerunt principes qui multos duxerunt in suo comitatu (D, F, B aus Abbrev. f. 163r).

Utrum stella orta sit in oriente an ipsi ...

... recognoscunt (D, F, B aus Abbrev. f. 163). Oritur stella ex Iacob. Spiritualiter hoc dicitur de Christo; refertur et ad eam que apparuit que est signum qua itur ad Christum (Abbrev. f. 163r; in D, F, B aber bereits etwas umgearbeitet).

[Fuit enim hoc quantum aestimari datur, supernae destinationis arbitrium, ut inter sacratissimas prophetarum voces etiam ab infideli homine eius praedicaretur adventus qui pro fidelium infideliumque erat redemptione venturus. Et ea nimirum ratione prophetat idolorum sacerdos, ut si Iudaeis praedicantibus de adventu Christi credere forte gentilitas renuisset, suorum saltem testimonium sequeretur auctorum (Maximus Taur., hom. 26: PL 57, 282).]

[Sciendum est, quia primitiae gentium fuerunt et gentes in Christum credituras significaverunt (Haymo, hom. 15: PL 118, 111). — Iudaea autem mansit in occasu ... Atque adeo vere tunc prophetica illa impleta est sententia: Quibus non est nuntiatum, de eo videbant ... (Maximus Taur., hom. 17 et 18: PL 57, 259 et 262).]

Sed queritur quare Christo nato in Judea angelus pastoribus apparuit, magos autem non angelus ad adorandum sed stella perduxit. Solvit Gregorius et dicit quia Iudeis tamquam ratione utentibus rationale animal, id est angelus, predicare debuit, gentiles vero, quia uti ratione nesciebant, ad cognoscendum deum non per vocem sed per signa ducendi erant. Prophetie enim tamquam fidelibus non infidelibus date sunt, signa autem tamquam infidelibus non fidelibus.

Et notandum quia Christum iam perfecte etatis apostoli gentibus predicant, eum autem parvulum necdum per humani corporis officium loquentem stella eisdem denuntiat. Ordo enim rationis poscebat, ut loquentum iam dominum loquentes predicarent et nondum loquentem elementa muta nuntiarent.

Notat etiam Leo, quod, cum nativitatem Christi nec ipsa adhuc tota Bethleem didicisset, iam illam crediturus gentibus inferebat et quod nondum poterat humano eloquio disseri, celo evangelizante faciebat cognosci.

Nota etiam, quia cum pastoribus angeli, magis vero stella loqueretur, utrisque lingua celorum erat necessaria, quia iam defecerat prophetarum lingua.

„Ubi est qui natus est rex Iudeorum?“ Vide hac tali inquisitione Iudeos confutatos esse. Gentilis enim dum inquirit, natum dicit, regemque Iudeorum asserit. Iudeus vero querere contempnit, iuxta se quasi inventum non agnoscit, regem suum fateri prorsus refugit, quod totum significat gentium illuminationem, Iudeorum autem excecationem. Unde nec meruerunt videre stellam.

„Vidimus enim stellam eius in oriente ...“ Recte dicit ‚eius‘, quia licet omnes

[Sed quaerendum nobis est, quidnam sit quod redemptore nato ...

... perduxit (Rabanus, In Mt: PL 107, 757).] — Quia scilicet Iudaeis ...

... fidelibus (Rabanus, ebd. aus Gregor. M., hom. 10: PL 76, 1110; vgl. W^1, W^2, T, D, F, B).

Christum non loquentem muta stella praedicat, postea loquentem loquentes apostoli nuntiaverunt (W^1, W^2, T, F, B; vgl. Rabanus, In Mt: PL 107, 757: Et notandum, quod redemptorem nostrum, cum iam perfectae esset aetatis, eisdem gentibus apostoli predicant eumque parvulum et necdum per humani corporis officium loquentem stella gentibus denuntiat. Quia nimirum rationis ordo poscebat, ut et loquentem dominum loquentes nobis praedicatores innotescerent et necdum loquentem elementa muta praedicarent: aus Gregor. M., hom. 10: PL 76, 1110).

[Cum Christi nativitatem nec ipsa adhuc Bethleem tota didicisset, iam illam crediturus gentibus inferebat, et quod nondum poterat humano eloquio disseri, coelo faciebat evangelizante cognosci (Leo M., serm. 34: PL 54, 245).]

Pastoribus angeli, magis stella, utrisque loquitur lingua celorum, quia iam cessabat lingua prophetarum (W^1, W^2, D, F, B; vgl. Radbertus, In Mt l. 2 c. 1: PL 120, 130).

[Cf. Maximus Taur., hom. 22: PL 57, 285: Ecce Christum qui non habent, habere volunt et invenire contendunt. Iudeus deum suum refugit, paganus inquirit. Quod proximus non agnoscit, alienus intelligit; gentilis stellam videt et venit. — Vgl. W^1, W^2, F, B: Confusio Iudeorum est, ubi Christi nativitatem a gentibus discunt et si non credunt, inexcusabiles sunt (vgl. Hieronymus, In Mt: PL 26, 26).]

[Vidimus stellam eius et venimus adorare eum. ‚Eius‘, inquiunt, stellam vi-

stelle ab eodem create ipsius sint, hec tamen proprie Christi erat, quia illum modo natum nuntiabat. Cetere stelle ab initio mundi facte sunt, ut distinguerent tempora et operentur quedam nobis occulta.

„*Audiens autem* rex *turbatus est.*" Iste, *cum esset alienigena,* rex *legitimus volebat videri et ideo* omnes *codices quibus genealogia texitur, cremavit ne notaretur ignobilis et tribus Jude commendaretur* ut nobilis. *Fuerunt tamen quidam studiosi qui heriles dicuntur, propter propinquitatem generis Christi et erant nazarei qui ubique circumeuntes ordinem genealogie Christi tum memoriter tum ex libris dierum quos domi habebant dum alii cremarentur tum ab avis et proavis retinentes scripserunt.*

Herodes igitur *audiens alium regem* Judeorum *queri quam se, turbatus est* et propter se *quia timet exitium regni sui* et *propter iram Romanorum* quam *pateretur* si consentiret. *Decreverant* enim Romani *ne quis rex vel deus sine consilio eorum diceretur.*

Turbatus est etiam propter astantem multitudinem magos comitantem quasi erubescens alium queri quam se regem. Unde notandum quia *rex* hic nominatur, ut *ex collatione eius qui queritur,* ipse *extraneus intelligatur.* Et vide, quia celi rege nato rex terre turbatur. Dum enim celestis celsitudo aperitur, terrena altitudo confunditur.

Sequitur: „*Et omnis Ierusalima* turbatur cum illo volens illi *favere* quem timebat. *Populus enim plus iusto eis favet, quos crudeles sustinet. Unde Salomon: Rex iniustus omnes ministros habet impios.*

„Et congregans omnes principes ..." Nota quod et provida nequitia fit diligens inquisitor, ut si invenerit, faciat quod se velle postea ostendit. Sin autem, excusatus sit Romanis. Explorat etiam,

dimus. Bene ‚eius', quia quamvis omnes ab eodem creatae stellae sunt ...

... ut tempora et cursus distinguerent (Maximus Taur., hom. 28: PL 57, 285).]

Audiens autem Herodes alium regem Iudeorum quam se queri [turbatus est]. Volebat enim, cum alienigena esset, legitimus videri et ideo codices in quibus genealogia texitur, cremavit (D, F, B aus Abbrev. f. 163r).

[Ne notaretur ignobilis et tribus Iude commendaretur. Fuerunt tamen ...

... retinentes scripserunt (unmittelbar in Abbrev. an die vorige Glosse anschließend; aber nicht in D, F, B).]

Audiens autem Herodem alium regem Iudeorum quam se queri [turbatus est] (F, B aus Abbrev. ebd.).

Turbatus [est vel] quia exitium regni timet vel propter iram Romanorum ...

... diceretur (D, F, B aus Abbrev. ebd., wo auch die eingeklammerten Worte).

Propter astantem multitudinem magos comitantem (Interlinearglosse W^1).

Rex dicitur, ut ex collatione eius qui queritur, hic intelligatur extraneus (D, F, B aus Abbrev. f. 163r).

Nato coeli rege, rex terrae turbatur, quia terrena altitudo confunditur, cum coelestis altitudo praedicatur (W^1, W^2, T, D, F, B aus Gregor. M., hom. 10: PL 76, 1110; Rabanus, In Mt: PL 107, 757).

Et omnis Ierusalem. Populus enim plus iusto eis favet quos crudeles sustinet. Unde Salomon: Rex iniustus omnes ministros habet impios (W^1, W^2, D, F, B: auch die Abbrev. f. 163r, wo aber mit F, B wie bei Paschasius selbst vorgefügt: Ob [Propter: D, F, B] gratiam favoris, quia populus ...).

Nota diligentiam inquirentis. Ut si invenerit, faciat quod posse velle ostendit; sin autem excusatus sit Romanis.

si rex eorum tristes faciat vel letos. Et quod Christum nominat non est hoc ex vero corde sed Iudeorum more.

„At illi dixerunt: In Bethleem . . ." Notandum, quia licet scribe locum noverint et Herodes diligenter querat, tamen quia illi timidi et negligentes, hic malignus, non inveniunt. Unde patet quia Iudei non ex ignorantia sed cordis duritia credere nolunt, gentes autem licet locum nesciant nec tam diligenter ut Herodes inquirant, quoniam simplici corde querunt, inveniunt.

Et nota quia locum nativitatis exprimunt quem testimonio scripture didicerunt ut ex ipsa eorum conscientia illis fieret testimonium dampnationis, nobis autem ad adiutorium credulitatis. Quod etiam Bethleem Iude dicitur. Ad differentiam est illius que in Galilea est in tribu Zabulon.

Notandum quoque quia in testimonio scripture vel obliviscendo vel invidendo minus ponunt et aliter dicunt scribe, *sensum* tamen exprimunt et *veritatem* prophetie. *Sic* enim *hebraice* in Michea: *Et tu Bethleem Effrata parva es in millibus Juda, ex te enim egreditur qui sit dominator Israel.* Huius orationis *sensum* satis bene verba apposita inveniunt. Sed quod testimonio bene conveniret, non apponunt hoc scilicet: *Et egressus eius ab initio a diebus eternitatis. Sensus* littere talis est: O tu Bethleem quamvis *sis parvus vicus comparata civitatibus Jude ubi tanta* sunt *millia, tamen non es minima, quia ex te egredietur magnus Christus qui non tantum de David quia egressus eius ex mea constat* essentia. *Natus* enim est ab initio eius *a diebus eternitatis, quia in principio erat verbum.*

Antiquius Effrata dicta est, postea mistice Bethleem. Effrata „furorem vidit" quod premonstrabat iam insaniam

Explorabat etiam, si rex eorum tristes vel letos faciat Iudeos (W¹, W², T, D, B, F; vgl. Rabanus, In Mt: PL 107, 757 f.).

[Cf.: Christum autem ideo nominat, quia didicerit ex more patriae Iudaeorum reges omnes ab unctione Christos vocari (Paschasius Radbertus, In Mt l. 2 c. 2: PL 120, 132. Vgl. Rabanus, In Mt: PL 107, 758 nach Claudius Taur.).]

Scribe et pharisei locum noverunt . . .

. . . inveniunt (W¹, W², T, D [teilweise], B, F teilweise als Interlinearglosse).

Locum nativitatis . . .

. . . adiutorium fidei (W¹, W², T, D, F, B); siehe Gregor. M., hom. 10: PL 76, 1111; Rabanus, In Mt: PL 107, 758.

Ad differentiam . . .

. . . Zabulon (W¹, W², T, D, F, B).

Arguuntur scribe oblivionis, quia non ipsis verbis prophete usi sunt (W¹, W², F, B). — Hoc sic ponit, ut ab eis dictum est, qui, etsi arguuntur ignavie, veritatem sensus quodammodo ponunt (D, F, B aus Abbrev., ebd.).

In Hebreo sic est . . .

. . . verbum (D, F, B aus Abbrev., ebd.).

Antiquius . . .

Herodis, qui ibi pueros occidit. Sed iam requies quam querebat David: Audita est in Effrata et fit domus panis. Unde Rachel ecclesie figuram gerens ibidem sepulta est ut in eo loco plena sit ei requies ubi Christus panis verus cotidie versatur. Sed priusquam nasceretur Christus, comprehenderunt eam dolores parturientis et ideo „furorem videns" merito dicitur vel Effrata frugifera que colens agrum fruges vite fert ad dominicum horreum; que etiam „videns furorem" futuri iudicii indicat in via *flere* non desistit. *Unde* dicitur: *Euntes ibant et flebant mittentes semina sua. Merito* ergo *Christus in eo loco nascitur qui totius ecclesie figuram gerit et ex nomine Christum cunctis* fore *pabulum innuit.*

... occidit (D, F, B aus Abbrev. f. 163v).
Sed iam requies ...

... merito dicitur (F, B aus Abbrev., ebd.).
Vel Effrata ...

... ex nomine innuit Christum pabulum cunctis (Abbrev., ebd.; daraus teilweise D, F, B).

Notat Claudius iudicio dei actum esse ut stella que previa magis exstiterat, appropinquantibus Ierusalem lucis sue radios contraheret, ut hac necessitate magi compulsi a sacerdotibus et scribis Iudeorum locum nativitatis domini inquirerent et Iudei a gentibus tempus nativitatis eiusdem cognoscerent et gentes prophetarum vaticinio ad cunabula Christi pervenirent, ut Iudei hac auctoritate compulsi crederent, et, qui nollent, inexcusabiles essent. Consentit etiam Leo dicens: Nonne stella Ierosolimis pretermissis ad locum nati pueri magos sicuti postea fecit, perduxisset nisi ad consummandam Judeorum duritiam pertinuisset, ut non solius ductum syderis sed etiam ipsorum professione salvatoris innotesceret nativitas.

[Cf. Claudius Taur., In Mt]

[Leo M., serm. 32: PL 54, 238: Quae utique poterat magos, Ierosolimis pretermissis, usque ad cunabula pueri ...

... nativitas salvatoris (vgl. auch Raban, In Mt: PL 107, 758).]

„Tunc Herodes clam vocatis magis etc." Nativitate Christi cognita Herodes convertitur ad callida argumenta et adeo et iam privari regno timet, quia nec etiam suis credere audet sed potius clam, illis scilicet remotis, vocat magos et cum illis de tali negocio tractat. *Timebat enim, ne Judei quasi ex divino oraculo promissum regem occultarent, si se eum velle perimere presentirent. Ideo etiam promisit adorare ne quis dolum cognosceret sed* potius *sine suspicione ob favoris gratiam ei renuntiaret.* Et vide quia eiusdem instinctu Herodes perse-

[Nativitate Christi cognita Herodes ad callida argumenta convertitur, ne terreno regno privaretur (Gregor. M., a. a. O. 1111).]
Remotis sacerdotibus et scribis (W1, W2, T, D als Interlinearglosse; F, B).
Timebat enim, ne Iudei quasi ex dei oraculo ...

... ei renuntiarent (F, B aus Abbrev., ebd.).

quitur Christum, cuius Pharao interfecit pueros Hebreorum.

Mittens ergo illos in Bethleem dixit: Ite et interrogate de puero diligenter. Cognito loco et tempore de persona non vult ignorare. Et nota quod illud precepit quod absque precepto illius erant facturi. Quod autem addit: Et cum inveneritis, renuntiate mihi, preceptio est presumptuosa valde, quia putat quod omnes debeant sibi obtemperare. Sed et quod sequitur: Ut et ego veniens adorem eum, ideo subiunxit, ut eos ad sibi renuntiandum animare possit.

„Qui cum audissent regem, abierunt ...“ Nota: quod regem audierunt, sed non per omnia ei obedire promiserunt, quia fortassis putaverunt illum ficto corde fuisse locutum quod ita erat in re. Unde merito Herodes hypocritarum personam videtur gerere qui deum ficte querunt, sed non inveniunt.

Eodem instinctu Herodes Christum insequitur quo Pharao masculos Hebreorum interfecit (W^1, W^2).

Cognito loco et tempore restat ut personam non ignoret (W^1, W^2, T, D, B, F).

Ut obedirent pium existimantes (W^1, W^2, F, B).

Cuius personam representant hypocrite qui, dum ficte deum querunt, numquam merentur invenire (W^1, W^2, T, D, B, F aus Gregor. M., hom. 10: PL 76, 1111. Siehe Raban, In Mt: PL 107, 758).

Wenn man diese lange Zusammenstellung übersieht, wird zunächst deutlich, daß die Glossa ordinaria tatsächlich die Hauptquelle des Kommentars Cum post ascensionem ist. Man mußte freilich eine Glossa zugrunde legen, die bereits, über die frühe Überlieferungsart von Weingarten (W^1 und W^2) oder Trier (T) hinaus, die Abbreviation Radberts, wie in Bamberg (D), Frankfurt (F) oder dem Druck von Basel (B) und Lyon, kennt. Wenn man die Stellen aus dieser Gesamtglossa ordinaria zusammenzählt, ist der größte Teil der Ausführungen unseres Kommentars ihr tributpflichtig. Dabei ist bedeutungsvoll, daß vielfach diese Glossa wörtlich oder nur wenig überarbeitet übernommen worden ist. Vor allem die Teile aus der Abbreviation sind fast alle wörtlich wiederzufinden. Wohl aber sind die Einzelglossen der Glossa ordinaria in einen mehr systematischen Gesamtkommentar eingeordnet und daher vor allem am Anfang und am Schluß entsprechend geändert worden. Darin besteht eines der Hauptverdienste des anonymen Verfassers. So ist es auch erklärlich, daß das Gesamtwerk noch den Namen des Verfassers der Glossa ordinaria und die Bezeichnung der diese auszeichnenden Sammeltätigkeit trägt.

Die neuen Zufügungen sind an dieser Stelle unseres Kommentars neben Rabanus Maurus vor allem Maximus Taurinensis zu verdanken. Seine Predigten über die Epiphanie wurden, direkt oder indirekt, neue

Quelle für Cum post ascensionem. Ferner ist erneut Claudius Taurinensis genannt. Seine Vätertext-Sammlung gehört also sicher neben der Glossa ordinaria und Rabanus zu den Quellen des Kommentars. Daß der Anonymus von Cum post ascensionem hier auch die Abbreviation unmittelbar wieder benutzt hat, zeigt z. B. der Text aus der Abbreviation über die Heriles, die nach dem Verbrennen der Genealogien durch Herodes — um seine Abstammung aus anderem Geschlecht zu verbergen — neue Genealogien aus anderer, mündlicher oder schriftlicher Überlieferung nach Julius Africanus[27] hergestellt haben sollen. Er findet sich nicht in der Glossa, wohl aber in der Abbreviation und in Cum post ascensionem. Auch einige andere Quellen scheint der Anonymus des Kommentars noch benutzt zu haben. Das wird vor allem am Schluß des eben gedruckten Textes sichtbar, wo er über das „Gebot" des Herodes an die Weisen für ihre Rückkehr zu ihm schreibt. Eine Anregung dazu findet sich zwar auch in der Glossa ordinaria, aber die weiteren Ausführungen müssen wohl noch einer anderen Quelle entstammen. Ich konnte sie bisher nicht finden.

So läßt sich also aus diesem Text gut die sammelnde Tätigkeit des Kommentators von Cum post ascensionem ersehen. Er hat mit dazu beigetragen, das Gedankengut des Paschasius Radbertus, das ihm über die Glossa ordinaria indirekt und auch direkt aus der Abbreviation überliefert wurde, weiterzuleiten. Er ist wohl der erste gewesen, der es in eine neue systematische Erklärung früh einarbeitete. Ich stimme aber O. Lottin und Damian van den Eynde nach dieser neuen eingehenden Untersuchung zu, daß die Arbeit nicht von Anselm selbst herstammt. Dafür ist sie zu sehr schon von der Glossa ordinaria in ihrer Vollgestalt (mit der Abbreviation) entfernt. Sie setzt diese Glossa — die zudem in ihrer letzten, hier benutzten Form wohl nicht einmal von Anselm stammt, sondern, nach der doch wichtigen Bemerkung des Petrus Manducator, vielleicht von seinem Bruder Radulph (siehe unten Kap. 6) — voraus. Auch ist die Einarbeit ihrer Quellen und der neuen zu schematisch, als daß sie einem Meister der Exegese, wie immer Anselm bezeichnet wurde, zugeschrieben werden dürfte. Daher schreibt Van den Eynde sehr gut: „Cette attribution (à Anselme de Laon dans le commentaire d'Alençon 26) ne saurait être retenue. L'écrit utilise abondamment la Glossa ordinaria..., mais il le fait d'une manière trop imperfaite pour qu'on puisse l'adjuger à un de ces auteurs (Anselme ou son frère Raoul)."[28] Lottin hat auch schon einen weiteren Schritt getan, wenn er den uns in Bruchstücken erhaltenen Paulinenkommentar Anselms und die sonst unter Anselms Namen bekannten Sentenzen

[27] Paschasius selbst nennt „Africanus" als seine Quelle. Der Text steht in der Historia ecclesiastica des Eusebius (l. 1 c. 7: PG 20, 98) nach dem Bericht des Julius Africanus. Vgl. dazu A. E. Schönbach a. a. O. 167.

[28] A. a. O. 54.

mit dem Matthäuskommentar Cum post ascensionem vergleicht [29]. Das Ergebnis lautet: „Or, on n'y trouve nulle part le loindre vestige de cette exégèse symbolique si courante dans Alençon 26." Im Gegensatz etwa zur Exegese von 1 Cor 10, 16, dem bekannten Abendmahlsbrief Anselms, der zwar auch eine symbolische Schrifterklärung enthält, ist die in Alençon vorhandene Scheidung zwischen Litteral- und Lehrexegese nicht sichtbar. Wenn diese Beobachtung Lottins jetzt auch z. T. auf Radbert zurückgeführt werden muß, so ist sie doch in Cum post ascensionem viel deutlicher und konsequenter durchgeführt. So erscheint sie nun als Eigengut des anonymen Verfassers noch klarer. Sie dürfte wirklich weniger der sonst bekannten exegetischen Art Anselms von Laon entsprechen. Wenn Lottin dennoch einen noch sichereren Beweis suchte, so glauben wir ihn auch in der doch sehr abhängigen Form des Kommentars von den Quellen gefunden zu haben, die nicht der sonstigen Art Anselms — auch nicht in den Einzelsentenzen — entspricht. Die Glossa ordinaria war demgegenüber eine echte wissenschaftliche Tat, auch wenn sie ältere Quellen benutzte. Das zeigt allein schon ihr Erfolg im Mittelalter [30]. Die im folgenden Heft der Schol auf andere Kommentare des Anselmkreises ausgedehnte Untersuchung wird das weiter belegen.

[29] Psychologie et Morale, t. 5, 161 f.

[30] Vgl. B. Smalley, La Glossa ordinaria. Quelques prédecesseurs d'Anselme de Laon: RechThAncMéd 9 (1937) 365—400. Dieselbe, Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128—34) and the Problem of the Glossa ordinaria: ebd. 7 (1935) 235—262 und 8 (1936) 24—60. Ferner von der Verfasserin: The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952, 46—65.

Wie stellt sich das Problem Individuum - Gemeinschaft in Deuteronomium 1,6 - 3,29?

Von Norbert Lohfink S. J.

Dt 1, 6—3, 29 leistet zwar keinen bedeutenden Beitrag zur intellektuellen Klärung des Problems Individuum-Gemeinschaft [1]. Dennoch kann es neues Licht auf die vielverhandelte Frage werfen. Es handelt von ihr vom rhetorisch-erzieherisch-schriftstellerischen Standpunkt aus. Dem soll dieser Beitrag — nach orientierender Klärung einiger Vorfragen — ein wenig nachgehen [2].

a) G. v. Rad hat schon darauf aufmerksam gemacht, daß hier im Gegensatz zu den alten Pentateuchquellen „das Volk als Subjekt in den Vordergrund geschoben wird" [3]. Rein literargeschichtlich gesehen, überdeckt also eine mehr dem Gemeinschaftsdenken verpflichtete Schicht eine ältere, die mehr individualistisch orientiert ist [4]. Die Korrektur der Tradition zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Gottesrede 1, 35—40 [5], wo die Nichtbestrafung Kalebs hart neben der Mitbestrafung des Moses („euretwegen") zu stehen kommt. Beide, Kaleb und Moses, hatten sich an der Sünde des Volks nicht beteiligt. Für Kaleb wird das als aus der Tradition bekannt vorausgesetzt; daß Moses unschuldig war, hatte der vorangehende Text sogar herausgearbeitet. Die Ausnahme Kalebs von der Strafe entspricht der Überlieferung (in der Kaleb einmal im Zentrum der Erzählung gestanden hatte, ehe sich die Gewichte verschoben); dieses Element der Überlieferung wird hier nicht, wie manches andere, beiseitegelassen, weil es eine andere, später zu bringende Kalebserzählung vorbereitet [6]. Ein göttliches Strafurteil über Moses scheint die Überlieferung im Zusammenhang mit der Kundschaftererzählung — soweit wir das beurteilen können — nicht zu kennen. Hier stehen wir offenbar vor dem eigenen Beitrag des Verfassers.

[1] Die neueste, sehr gründliche und ausgezeichnet dokumentierte Arbeit zum Problem: J. Scharbert, Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt. Bisher erschien: I. Väterfluch und Vätersegen, Bonn 1958 (vgl. Schol 35 [1960] 93—96). Für Dt 1—3 vgl. vor allem 187 ff., wo allerdings die verschiedenen Schichten des Dt per modum unius betrachtet werden.

[2] Grundsätzlich sei hier auf meine Untersuchung über Darstellungskunst und Theologie in Dt 1, 6—3, 29 (Bibl 41 [1960] 105—134) verwiesen. Vorliegender Aufsatz ist das dort 106 Anm. 4 angedeutete Vorhaben. Zur Text- und Literarkritik für Dt 1, 6—3, 29 vgl. vor allem 107 Anm. 1, 127 Anm. 2, und 132 Anm. 2.

[3] G. v. Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium, Stuttgart 1929, 18 Anm. 2.

[4] Es sei ausdrücklich betont, daß dieses literargeschichtliche Urteil nichts über das Alter der Gemeinschaftskategorien besagt, die hier vom Dt her verwendet werden.

[5] Nur 1, 39a (bis jihjeh) ist späterer Zusatz.

[6] Dies unter der (die meiste Wahrscheinlichkeit für sich habenden) Voraussetzung, daß Dt 1, 6—3, 29 das Exordium des dtr Geschichtswerks darstellt und vom Deuteronomisten selbst verfaßt ist. Die spätere Kalebserzählung findet sich Jos 14 (vgl. vor allem v. 6—8); dazu vgl. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Halle 1943, 32. — Daß durch die Anlehnung an Quellen verschiedene Auffassungen nebeneinander zu stehen kommen, ist für den Deuteronomisten nicht außergewöhnlich. In diesem Fall mag noch hineingespielt haben, daß Moses als die Spitze des Volkes natürlich in einer anderen Solidarität stand als Kaleb, das Haupt eines einzelnen Clans. Aber der Deuteronomist arbeitet diese Unterscheidung nicht reflex heraus. Offensichtlich geht es ihm bei Moses nicht um das spezielle Problem einer Herrscher- oder Mittlerhaftung, sondern dies ist hier nur der konkrete Fall, in dem sich ihm das grundsätzlichere Problem der Einordnung des einzelnen in umfassendere Einheiten stellt.

Sein Wille, die Geschichte theologisch durchzudenken, und seine Fähigkeit, verschiedenste Elemente der Tradition in repräsentativen Einzelerzählungen zusammenzuschauen, ist am Werk.

b) Es wäre wohl zu wenig, wenn man annähme, die Gemeinschaftskategorien hätten sich gleichsam von selbst über die Individualkategorien der alten Quellen gelegt, einfach weil sie die dem Verfasser eigenen Denkformen gewesen seien. Vielmehr dürften sie bewußt intendiert sein. Das zeigt sich schon daran, daß sie gerade im Rahmenwerk der drei Kapitel eine große Rolle spielen [7]. Die Jahwerede 1, 6—8 umreißt das Thema der Erzählung; und sie gibt sich als ein Auftragswort Gottes an das am Horeb lagernde und versammelte Volk als ganzes. 1, 35 fällt Jahwe ein Strafurteil über eben dieses Volk, 1, 37 wird auch der persönlich unschuldige Moses diesem Strafurteil unterstellt, und 1, 38 f. wird ein neuer Zukunftsplan, wiederum für das Volk, entworfen. 2, 14 ff. wird mit großer Feierlichkeit (dreimalige Wiederholung) betont, daß die alte (sündige) Generation ganz weggestorben war, bevor Gott mit der neuen Generation sein Heilshandeln begann. 3, 18—20 gibt Moses den Ostjordanstämmen die Anweisung, mit ihren „Brüdern" zur Eroberung des Westjordanlandes hinüberzuziehen — offenbar, damit an diesem Heilsvorgang die ganze Gemeinschaft beteiligt ist [8]. Schließlich lehnt Gott die Bitte des Moses, mit ins Jordanland ziehen zu dürfen, „euretwegen" ab (3, 26—28). So ist das ganze Rahmenwerk dieser Erzählung von den Gemeinschaftskategorien beherrscht.

c) Es handelt sich dabei um zweierlei Art von Gemeinschaft — wobei aber jede der beiden Arten letztlich theologisch zu bestimmen ist.

Einerseits geht es um das Volk Israel. Das sind zwar die Menschen, die von Abraham, Isaak und Jakob abstammen, aber entscheidend werden sie erst definiert durch den Schwur, den Jahwe ihren Vätern geleistet hat, des Inhalts, ihnen ein genau umschriebenes Land zum Eigentum zu übergeben. Die Gemeinschaft entsteht also durch ein sie anrufendes und sie meinendes göttliches Segenswort [9]. Sie hat ihre Entsprechung in anderen Völkern (Edom, Moab, Ammon), deren Urvätern ebenfalls Landverheißungen Jahwes zuteil wurden; negativ entsprechen die Völkerschaften Sihons und Ogs, die solches nicht aufzuweisen haben und deshalb nicht nur in einer einzigen Generation, sondern auch durch vollständige Ausrottung bestraft werden können.

Das Wort „Generation" bezeichnet die zweite Art von Gemeinschaft. Es (d. h. dōr) findet sich 1, 35 und 2, 14, einmal davon vielleicht in einer Glosse (1, 35). Der Sachverhalt selbst ist aber deutlich gegeben. Jahwe verurteilt die sündige Generation (mit ihr Moses) und verschiebt die Landnahme auf die nächste Generation. Daher die ein ganzes Menschenleben umfassende Wüstenwanderung, an deren Ende die sündige Generation tot ist. Die neue Generation wird als ganze über den Jordan ziehen, auch die Ostjordanstämme dürfen nicht fehlen; Moses dagegen muß als Glied der alten Generation zurückbleiben. Zwar ist eine solche Generation zunächst wirklich das, was auch wir unter einer „Generation" verstehen, aber entscheidend wird auch sie erst theologisch definiert: durch die Sünde und das durch sie ausgelöste Strafwort Gottes einerseits, durch den Gehorsam und damit das Inkrafttreten der Väterverheißung andererseits [10].

---

[7] Dieser Rahmen besteht aus Dt 1, 6—8. 34—40; 2, 14—16; 3, 18—29. Näheres Bibl 41 (1960) 132.

[8] Für Dt 1—3 ist das Ostjordanland kein Teil des eigentlichen verheißenen Lands. Beweise und Literatur: Bibl 41 (1960) 131 Anm. 3.

[9] Der Deuteronomist denkt dabei in juristischen Kategorien (Schwur, Eigentumsübertragung, mangelnder Vertragswillen). Vgl. Bibl 41 (1960) 124—127 130 f.

[10] All das ist nicht neu. G. v. Rad hat es in mehreren Arbeiten vom Gesamt der

Daß die beiden Arten von Gemeinschaften zu unterscheiden sind, beruht letztlich auf einem (mindestens in dieser Phase der Heilsgeschichte gültigen) Unterschied zwischen Gottes Gnade und Gottes Zorn. Das erste ist stets Gottes Gnade, Gottes Zorn folgt erst auf die Abweisung dieser Gnade durch das Volk. Gottes Gnade wurde im Väterschwur Gottes allen Nachkommen der Patriarchen zuteil. So kann sich sein Zorn nur gegen die Generation wenden, die sündigt, während für die nächste zunächst wieder Gottes Gnade bereitgehalten wird [11].

d) Nach diesen vorbereitenden Klärungen kann nun die Hauptfrage angeschnitten werden: Warum eigentlich schiebt der Verfasser die Gemeinschaftskategorien so bewußt in den Vordergrund? Er mag schon seine persönlichen Gedanken über das Verhältnis Individuum-Gemeinschaft gehabt haben, auch seine Ansichten über die persönliche Haftung einer Mittlerpersönlichkeit für die Taten oder Untaten einer ihr anvertrauten Gemeinschaft — aber es scheint, daß es ihm hier nicht darum ging, diese Auffassungen zu entfalten. Eher noch nimmt er alle diese Fragen in die unberechenbare und gerade deshalb das religiöse Empfinden anrufende Freiheit Gottes zurück. Ohne je einmal einen Grund zu nennen, rechnet Gott Moses einmal zur Sündergeneration, vernichtet ihn dann aber nicht mit ihr zusammen, betraut ihn sogar mit neuen Aufgaben, um ihn schließlich doch wieder in das Schicksal dieser Generation einzuschließen.

Um theoretische Klärung geht es also nicht. Eher möchte der Verfasser einfach erzählen. Beim Erzählen aber möchte er dann den Leser beeinflussen, lenken und erziehen. So geht es ihm um die innere Einstellung des Lesers, nicht um dessen Theorien. Durch die Mosesrede der drei Kapitel zieht sich verhalten eine gewisse Technik der Menschengewinnung. Der Verfasser nimmt den Leser (der Exilszeit) durch Moses an der Hand, führt ihn das schwer begreifliche Mosesschicksal entlang, zeigt ihm alles und übt ihn langsam darin ein, die (individualistischen) Gedanken an eigene Schuld oder Unschuld hinter sich zu lassen und sich einfach mit der großen Gesamtschuld des Volks eins zu wissen. Diesen rhetorisch-erzieherischen Vorgang gilt es nun ein wenig ins Reflexe zu heben.

Am Anfang arbeitet die Erzählung ganz unter der Hand die Unschuld des Moses heraus. Die Sünde vollzieht sich ja trotz der beschwörenden Ermahnung des Moses (1, 29 ff.). Hinter den Bericht über diese Ermahnung schaltet Moses als Erzähler noch sein jetziges Urteil über die Vorgänge ein (1, 32 f.). Spätestens hier ist es für den Leser klar, daß zwischen Moses und dem sündigen Volk ein Trennungsstrich zu ziehen ist. So findet der Leser am Anfang der Erzählung jene Individualkategorien moralischer Beurteilung wieder, die er selber wohl auch zu handhaben pflegt.

Damit ist seine Reaktion auf die nun (1, 34—40) folgende Jahwerede sichergestellt. Wenn Gott (1, 35) die sündige Generation verurteilt, wird er das als gerecht empfinden. Wenn Gott (1, 36) Kaleb von der Strafe ausnimmt, wird er das (getreu seinem individualistischen Gerechtigkeitsdenken) ebenfalls als gerecht empfinden. Entsprechend wird er erwarten, daß auch Moses straffrei ausgeht, oder vielmehr, er wird gar nicht erwarten, daß ein „Fall Moses" überhaupt aufgerollt wird. An dieser Stelle unterbricht nun der Erzähler die Gottesrede, die er berichtet, schiebt einige eigene Worte ein und setzt dann wieder neu an. In knappster Form („Auch

---

dt Theologie her entwickelt. Es wurde hier nur kurz angedeutet, einmal, damit deutlich wird, daß es auch in dem vom Rest des Dt in mancherlei Hinsicht abzuhebenden Stück 1, 6—3, 29 nicht fehlt, zum andern, um darauf hinzuweisen, daß es sich für den Deuteronomisten hier beim Problem Individuum-Gemeinschaft wirklich um ein religiöses Problem handelt.

[11] Was 2, 30 über Sihon gesagt wird (Jahwe „verhärtete seinen Mut und verstockte sein Herz") könnte in Kap. 1 über Israel von der Theologie des Verfassers her wohl nicht gesagt werden.

du kommst dort nicht hinein"), aber mit Nennung des tiefen Problems („euretwegen") bringt er das ihn selbst betreffende Gotteswort heraus. Kein Zweifel, die Erzählung ist hier vielschichtig und hintergründig. Für einen Augenblick bekommt der Leser zu spüren, wie es immer noch in der Seele des Erzählers Moses wogt, wenn er von diesem weit zurückliegenden Gotteswort berichtet. Moses wird zwar nun in seiner Erzählung sofort wieder recht objektiv und ruhig, aber das einmal aufgerissene Problem, das so unerwartete und stumm angenommene, unerklärte, noch nicht verwirklichte Gotteswort über Moses behält nun beim Fortgang der Erzählung im Leser eine geheime und erregende Gegenwärtigkeit; von ihm her sieht er nun mit den Augen und Gefühlen des Moses die weiteren Ereignisse [12].

Indem er beginnt, sich mit dem ohne eigene Schuld Verurteilten zu identifizieren, spürt er zunächst vielleicht, wie in Moses ein Hoffnungsfünklein aufglomm, als alle anderen tot waren, er aber noch lebte (hat Gott vielleicht sein Wort zurückgenommen?); er spürt, wie die Hoffnung wuchs, als nun gar der göttliche Auftrag an Moses erging, er solle selbst die Landnahme anfangen [13]. Er erlebt dann das Dunkel des Gehorsamsaktes mit, als Moses den eigenen Nachfolger öffentlich verkündigte [14]. Er lernt hier schon von Moses, wie man auch in so schweren Dingen zu Gottes Willen Ja sagen soll, aber er fühlt vielleicht auch, wie in Moses der Entschluß reifen mußte, sich vor Gott niederzuwerfen und ihn um Gnade zu bitten [15]. Und so ist die Identifizierung des Lesers mit Moses vollständig, wenn Moses nun bittend vor Gott tritt.

Diese Identifizierung war der Sinn aller Netze, die die Erzählung ausgeworfen hatte. Nun ist der Leser in Moses hineingefangen. Er wird sich nicht mehr leicht von ihm trennen können, wenn Moses die ablehnende Antwort Gottes wortlos annimmt. Er wird begreifen, was die nichtssagende und im Grunde sachlich so überflüssige Notiz über den Lagerort, mit der die Erzählung recht abrupt endet, eigentlich alles zu sagen hat ... Sie ist ganz typisch für den verhaltenen und gerade deshalb tiefgängigen hebräischen Erzählungsstil. Der Leser wird sie begreifen, und wenn er nun bedenkt, daß die neue Generation bald hinüberziehen wird über den Fluß ins Land der Verheißung, während ein einsamer Alter zurückgeblieben ist und sich ihm das dunkle Tor des Todes aufgetan hat, hinter dem schattenhaft schon seine Generation wartet, dann wird der Leser selber, der vielleicht auch fern vom Land der Väter den Tod erwartet, manches gelernt haben. Nicht eine Theorie, wohl aber, was man vor Gott zu tun hat.

Erzählend also und nicht belehrend, erziehend und in verhaltener Rhetorik [16] stellt der Verfasser von Dt 1, 6—3, 29 auch dem heutigen Leser das Problem In-

[12] Auch in Dt 1—3 dürfte gelten, was E. Auerbach, Mimesis, Bern 1946, 16 f., in einem Vergleich des homerischen mit dem alttestamentlichen Erzählungsstil über die Vielschichtigkeit und Hintergründigkeit des letzteren ausgeführt hat.

[13] 3, 24 f., die Bitte des Moses für sich selbst, belehrt uns, daß Moses seine Hoffnung nicht auf das Bewußtsein individueller Rechtschaffenheit gründete, sondern auf das göttliche Verhalten, das er als leises Anzeichen einer beginnenden Änderung der göttlichen Haltung ihm gegenüber interpretieren zu dürfen glaubte.

[14] Der Übergang von der 2. Person Sing. zur 2. Pers. Plural in 3, 21 f. macht die Öffentlichkeit des Vorgangs mit Händen greifbar.

[15] Welches stilistische Gewicht auf dieser Mosesbitte liegt, wird erst recht deutlich, wenn man bedenkt, daß in Dt 1 eine Mosesfürsprache für das Volk, die sich in der alten Tradition fand (vgl. Num 14, 11—20), ostentativ (sprachliches Material aus dem Passus wurde verwendet!) ausgelassen worden war. Vgl. Bibl 41 (1960) 117 f.

[16] Da Dt 4, 1—40, das in die jetzt von Dt 1, 6 bis Dt 4, 40 reichende erste Mosesrede des Dt erst das eigentlich Rhetorische hineinbringt, wohl zeitlich noch später als Dt 1—3 anzusetzen ist (vgl. Bibl 41 [1960] 106 Anm. 2 und 134 Anm. 1),

dividuum—Gemeinschaft. Da wird keine Aussage gemacht. Das Problem wird aufgerissen, aber nicht durch eine Lehre geschlossen. Ein Schicksal tut sich auf. Man kann Sympathie entwickeln, man kann eintreten und die Grenzen zum eigenen Schicksal unscharf werden lassen. Man kann lernen, Gottes über Völker und Generationen gesprochenes Wort auch für sich persönlich recht haben zu lassen.

---

muß man sich ja fragen, wieso Dt 1, 6—3, 29 überhaupt als „Rede" des Moses den anderen dt „Reden" vorangestellt werden konnte. Dillmann (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch), der das Problem wohl spürte, nahm an, daß der Text ursprünglich eine Erzählung in der 3. Person gewesen sei und erst nachträglich der Umgebung angepaßt worden sei. Das ist nicht möglich, da die erzählerische Perspektive des Moses sich nicht ohne Substanzverlust aus dem Text herausoperieren läßt. Aber Moses als reiner Geschichtserzähler im Ich-Stil unmittelbar vor den gewaltigen dt Gesetzespredigten bleibt ein gewisses stilistisches Problem. Dennoch zeigen bestimmte Stilmerkmale, daß Dt 1, 6—3, 29 für den jetzigen Platz geschaffen wurde. Die in dieser Arbeit erhobene, in der Logik der Erzählung selbst insgeheim investierte Rhetorik mag vielleicht ein wenig die Brücke zu den folgenden dt Predigten schlagen, und den Rest mag das Bewußtsein getan haben, daß vor die Gesetzespredigt von Urzeiten her die Erzählung der Volksgeschichte gehört (wenn auch die Thematik ursprünglich um die Herausführung aus Ägypten gruppiert war); zu letzterem ist G. Mendenhall, Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburgh 1955 = The Biblical Archaeologist 17 (1954) 26—46 49—76, und K. Baltzer, Das Bundesformular, Neukirchen 1960, zu vergleichen.

Die theologischen Werke Meister Eckharts

Von Heribert Fischer S. J.

Je weiter die Herausgabe der lateinischen und deutschen Werke Meister Eckharts fortschreitet [1], um so eher wird es möglich sein, einen Zugang zu seiner Gedankenwelt zu eröffnen, wenn nicht nur einzelne Thesen oder Probleme herausgestellt werden, ohne den Zusammenhang zu beachten, in den diese Gedanken eingeordnet sind. Es wäre vorschnell geurteilt, wollte man aus einzelnen Sätzen das gesamte Werk beurteilen; es zeichnen sich jedoch einige charakteristische Merkmale ab, die durch die einzelnen Teile seiner Schriften hindurch sich im wesentlichen gleichbleiben. Die Ausgabe legt ja Texte vor, die als solche bisher unbekannt waren. Aus ihnen fügt sich das Material zusammen, das es gestattet, in einem, wenn auch vorläufigen Überblick, Einsicht zu gewinnen in die Arbeitsweise und die Zielsetzung, die Voraussetzungen und Bedingtheiten des gesamten literarischen Wirkens. Eckhart hat aber auch selbst sich deutlich über den systematischen Aufbau und die Anlage seiner Werke, die eine Einheit bilden, geäußert.

Dies ist geschehen in den verschiedenen Vorreden, dem Prologus generalis in opus tripartitum (LW [= Lateinische Werke] I 148—165), dem Prologus in opus propositionum (LW I 166—182) und in den Prologi in opus expositionum (LW I 183; II 321 f.). Daraus ergibt sich von vornherein: Eckharts Werk ist das Werk eines Theologen. Ausgangspunkt und Mitte seiner lehrenden und schriftstellerischen Tätigkeit ist die Erklärung der Heiligen Schrift. Ziel ist die Erkenntnis der Wahrheit, nicht einer abstrakten Wahrheit, sondern das wahre Wissen von Gott, der Welt und dem Menschen. Auslegung, Exposition der Heiligen Schrift, für Theologen bestimmt, ist der Inhalt des größeren Teiles seiner Werke. Auch die lateinischen und deutschen Sermone und Predigten gehören hierzu, nicht nur in dem Sinn, daß die Predigt ein Schriftwort zugrunde legt und erläutert. Expositio und Sermo gehören nach Eckharts Ansicht enger zusammen: Opus expositionum in duo dividitur. Quia nonnullas auctoritates utriusque testamenti in sermonibus specialiter diffusius auctor pertractavit et exposuit, placuit ipsi alias seorsum exponere et hoc opus sermonum nominari. Adhuc autem opus expositionum subdividitur numero et ordine librorum veteris et novi testamenti, quorum auctoritates in ipso exponuntur (LW I 151, 7—12). Eine Betrachtung der einzelnen Werke der Auslegung läßt charakteristische theologische Grundgedanken hervortreten.

---

[1] Über den gegenwärtigen Stand der Edition der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterrichtet folgender Überblick:

Lateinische Werke
- I: Expositio libri Genesis S. 185—352.
- II: Expositio libri Exodi S. 1—227;
  Sermones et Lectiones super Eccli. c. 24, 23—31, S. 231—300;
  Expositio libri Sapientiae S. 303—384.
- III: Expositio s. Evangelii secundum Iohannem S. 3—304.
- IV: Sermones S. 3—468.
- V. Collatio in Libros Sententiarum S. 17—26;
  Quaestiones Parisienses S. 37—54; 59—64; 72—83;
  Sermo die b. Augustini Parisius habitus S. 89—99;
  Tractatus super Oratione Dominica S. 109—128.

Deutsche Werke
- I: Predigt 1—24 S. 3—423.
- V. Traktat 1: Daz buoch der goetlîchen troestunge S. 8—61;
  Predigt Von dem edeln Menschen S. 109—119;
  (im Druck: Traktat 2: Die rede der underscheidunge). — Alles: W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

Die Expositio libri Genesis geht vom Werk des *Schöpfers* aus, als dem magis notum quoad nos und entsprechend Sap 1, 13 und Rom 1, 20, anders als die Summen und Sentenzen in ihrem systematischen Aufbau. Der Begriff der Schöpfung als der collatio esse wird im Anschluß an Gen 1, 1 dargestellt (LW I 186—206), wie es bereits in der allgemeinen Vorrede exemplarisch gezeigt war (LW I 159—165). Abschluß der Gesamtschöpfung gipfelt in der ‚Ruhe Gottes' (Gen 2, 2; LW I 282—323). Nicht nur alles insgesamt oder im allgemeinen, was von Gott verliehen wird, ist vollkommen gut, auch jedes einzelne, was Gott erschafft, war und ist sehr gut (valde bonum) und ist das Beste (LW I 282, 6—9). Jede Gutheit ist vom Ziel her zu bemessen; von Gott, der allein gut ist, empfängt alles sein ‚eigenes' Gutsein, in Analogie, wie alles Seiende, alles Eins-, Wahr- und Gut-Seiende (LW I 282, 10 — 283, 6). Wesen und Erkennen, Wille und Plan des Schaffenden entscheidet über die Gutheit des Geschaffenen (vgl. LW I 283, 7—12). Es ist kein Zweifel, daß Gott alles auf das beste macht, wessen Sein er will, und es könnte nicht besser sein, als wenn es das ist, was es nach Gottes Willen sein soll, und wenn es so ist, wie er es will (LW I 283, 13 ff.). Der Mensch wurde an allerletzter Stelle erschaffen: was vollkommener und vorzüglicher ist, das steht in der Ordnung des Planens an erster Stelle, das ist zuallererst gewollt und beabsichtigt; der Verwirklichung nach ist es das letzte, weil es abschließend alles Vorherige voraussetzt. So ist der Mensch ‚das vollkommenste aller Geschöpfe dieser Welt' (LW I 285, 2). Er ist die Weltschöpfung im kleinen (LW I 286, 6). Ihren eigentlichen Höhepunkt erreicht diese biblische Anthropologie bei der Erklärung von Gen 1, 26. Das Ebenbild Gottes im Menschen besagt die Geistigkeit des Menschen und seine Freiheit als praestantia naturae excellentior (LW I 276, 5—8; 277, 2) und dementsprechend die Herrschaft über die Naturdinge (277, 4). Bild Gottes besagt Analogie und Relation zum Sein Gottes und zum Sohn Gottes, der als das eigentliche Bild des Vaters geboren wird.

Eine zweite Erklärung des Buches der Genesis trägt einen anderen Charakter. Der Liber parabolarum Genesis, der sich dem ersten Kommentar anschließen wird, ist auf dem *sensus parabolicus* (Thomas S. theol. I q. 1 a. 10 ad 3) aufgebaut; die Genesis umfaßt auch das theologische Erkennen im Bereich Gottes, der Welt und des Menschen, der divina, naturalia et moralia.

Eckharts Expositio Libri Exodi liegt abgeschlossen vor (LW II 9—227). Geschaffenes Sein wird nur verständlich, wenn man es als von Gott verliehen betrachtet, das war das Thema der Genesisauslegung. Dem Weg ‚von unten' in der Genesis entspricht im Buch Exodus der *Weg ‚von oben'*, die unmittelbare persönliche Selbstoffenbarung Gottes: ‚Ego sum qui sum' (Exod 3, 14), von hier aus gewinnt Eckhart seine wiederholt vorgetragene Grundthese: Esse est deus (LW II 20—28; I 156—158). Deus autem est ipsum suum esse ... ipse est necesse esse (LW II 27, 8—10); wie er dieses plenissimum et purissimum esse verstanden wissen will, spricht er in diesem Zusammenhang so aus: ‚sum qui sum' puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixionem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui — in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique (LW II 21, 7 — 22, 1). Diese seine Gotteslehre ist zuallererst affirmative und positive Theo-logie (LW II 80, 9). Zur negativen Theologie äußert sich Eckhart ebenfalls eindeutig (LW II 81, 3 ff.); sie ist gekennzeichnet mit dem Begriff der negatio negationis, einem Ausdruck, der in allen lateinischen Schriften sich findet und den auch die deutschen Predigten übernehmen (DW I 363, 7: got hât ein versagen des versagennes). Das besagt die purissima et plenissima affirmatio: ‚ego sum qui sum' (LW II 77, 11), medulla et apex purissimae affirmationis (LW III

175, 6). Die affirmative Theologie spricht weiter von den Namen Gottes (LW II 32 ff.), damit ist aber auch Wesen und Wirken Gottes eingeschlossen, die Fragen nach den Attributen und Appropriationen, nach den Kategorien.

In deo est unicum praedicamentum, scilicet substantia (LW II 67, 1); omne genus accidentis transit in substantiam in deo praeter relationem (69, 7); relatio secundum genus suum et secundum id, quod est relatio, non ponit aliquid prorsus in subiecto nec dicit aliquod esse nec inesse, sed id quod est ex altero et ad alterum est — propter hoc relatio ... manet in divinis (LW II 68, 8—10; 69, 4—6). Verbunden damit sind die langen Ausführungen über Immanenz und Transzendenz Gottes: nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura ... nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet ... nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam, quam deus et creatura quaelibet sunt et dissimilia et similia pariter (LW II 110, 3 ff.). Das ist im Anschluß an Pseudo-Dionysius gesagt und formuliert; die scharfe Betonung des Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf geht über Thomas (S. theol. I q. 7 a. 1 ad 3) hinaus und ist charakteristisch für Eckhartisches Denken: indistinctum proprie deo competit, distinctio vero creaturis (LW II 106, 1); deus sua indistinctione ... distinguitur ab omni creato, distincto, finito (LW II 112, 10).

Was Eckhart über Ecclesiasticus gesprochen hat, nimmt in mehrfacher Beziehung eine Sonderstellung ein. Die Ausführungen werden nicht in der Form der Expositio geboten, es sind *Sermones und Lectiones.* Behandelt werden nur die Verse 23, 27, 29, 30 und 31 aus dem 24. Kapitel. Das Auditorium waren die delegierten Mitbrüder auf einem Provinzialkapitel, wie aus dem Explicit hervorgeht (LW II 300, 6, dazu die Anmerkung 2).

Der Inhalt verrät den Meister des gesprochenen Wortes ebenso wie den praedicator, den reifen Theologen und den Meister des geistlichen Lebens. Praedicator verbi dei ... non debet sibi esse aut vivere, sed Christo quem praedicat ... Et quia eius est operari cuius est esse, praedicatoris Christi doctrina non debet quidquam intendere praeter Christum (LW II 233, 3—9). Beide Sermones schließen mit dem Beitrag Eckharts zur Mariologie: de matre sapientiae incarnatae (LW II 243, 10; 266, 9). Alles hungert und dürstet nach Gott; im Anschluß an Eccli. 24, 29: qui edunt me, adhuc esuriunt, et qui bibunt me, adhuc sitiunt, formuliert Eckhart das desiderium naturale (270, 8): Ipsum (deum) edunt omnia, quia intimus, esuriunt, quia extimus; edunt, quia intus totus, esuriunt, quia extra totus (283, 1 ff.); edendo enim esurit et esuriendo edit et esurire sive esuriem esurit: alles hungert nach Gott, und der Mensch hungert nach diesem Hungern (LW II 287, 3).

Es wird schwer fallen, die Ausdrücke des steten Ungenügens aller religiösen Bemühungen in einem stets neuen Anfangen mit begrifflichen Übersetzungen noch schärfer auszusprechen. Und doch wagt Eckhart dies im gleichen Zusammenhang. Hier findet sich die klassische Aussage zur *Analogielehre,* die zum Grundthema zurückkehrt: Analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio (LW II 282, 1—6).

Die Expositio libri Sapientiae setzt zu Beginn bei der Erörterung von Sap 1, 14: Creavit enim, ut essent omnia, sogleich wieder mit dem theologischen Thema ein: De natura creatoris, creationis et creaturarum (LW II 304, 5), deus est causa esse et creavit omnia ut essent: ad esse, in esse et propter esse (LW II 339, 7). Doch läßt sich als theologisches Thema in dieser Auslegung eher herauslesen, was man als participatio divinae naturae, das *Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener Gnade* bezeichnet hat, oder wie es Eckhart ausspricht: Alsô hât got getân. Er hât die sêle geschaffen nâch der allerhoehsten volkomenheit und hât in

sie gegozzen alle sîne klârheit in der êrsten lûterkeit, und ist er doch unvermischet bliben ... Alsô tuot got: er gebirt sînen einbornen sun in daz hoehste teil der sêle (DW I 380, 1; 383, 6); quomodo ibi relucet, in iustificatione scilicet impii, vere et proprie emanatio filii a patre, processio spiritus sancti ab utroque, trinitas increata et trinitas creata in anima, et quomodo haec in illa sit mutuo, et quomodo est amor in divinis essentialis et notionalis, et similiter in anima iusti (vgl. hierzu vorläufig LW II 305, 11—15); circa generationem filii dei in mente ... quod deus, dei filius, in nobis nascatur, in mentem veniat (LW II 308, 5; 317, 6).

Mehr als ein Drittel der Auslegung des Johannesevangeliums ist dem ersten Kapitel gewidmet, der größere Teil dem Prolog (siehe LW III XVI). Charakteristisch für die angewandte Methode sind die Worte des Prooemiums: intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum (LW III 4, 4—6). Das ist gesagt im Sinne von Röm 1, 20. Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter — ‚qui habet aures audiendi!' — in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur (LW III 4, 14—17).

Im vierten Band der lateinischen Werke liegen die Sermones in kritischer Ausgabe vor. Die ‚Einführung' (LW IV XIII—XLIV) verweist dabei auch auf den theologischen Charakter dieser *Entwürfe* — denn mit solchen haben wir es hier zu tun, nicht mit dem eigentlichen und vollständigen Opus sermonum (LW IV XXXVII). Die zweite Predigt In festo s. trinitatis entwickelt z. B. die Trinitätslehre (5—20), zugrunde liegt der Text der Epistel nach dem Dominikanermissale (2 Kor 13, 11—13).

Auch die deutschen Predigten verraten immer wieder das theologische Grundanliegen Eckharts: sie variieren ständig das Wort der Schrift. Ihre Verwandtschaft mit den lateinischen Predigtentwürfen ist unverkennbar. Selbst in der mangelhaften Gestalt, in der sie durch Mit- und Abschreiben bewahrt und überliefert sind, erscheint die Methode der theologischen Interpretation beherrschend und stellt nicht geringe Anforderungen an das rechte Verstehen. Der Mensch als Ebenbild Gottes kann nur von einem geläuterten Gottesbegriff aus verstanden werden. Es ist ein arges Mißverständnis, darin Weltflucht, eine Verflüchtigung und ein Ausweichen vor den harten Forderungen der konkreten Wirklichkeit erblicken zu wollen, vielmehr erhalten die menschlichen und natürlichen Realitäten ihre Begründung und Sinngebung vom Theologischen her. Die sehr zahlreichen Hinweise auf Stellen der lateinischen Werke, wie sie im einzelnen sich in den Anmerkungen zu den deutschen Predigten angegeben finden, beweisen nicht nur die Einheitlichkeit und Echtheit der beiden Teile, sondern sind auch immer Verweise auf den theologischen Ursprung und Zusammenhang im Gesamtplan und Aufbau des Gesamtwerkes. Das Buch der göttlichen Tröstung, Eckharts erster Traktat, beginnt mit den tiefsten theologisch-philosophischen Spekulationen, um von da aus Trostgründe in den irdischen Bereich einstrahlen zu lassen. Und die dazu gehörige Predigt Von dem edlen Menschen, die einzige von Eckhart selbst ganz durchgeführte und ausgearbeitete, erinnert an den göttlichen Adel der Seele, deren Erhabenheit und Einzigartigkeit, um die Verbindung von Lehre und Leben in allen Situationen sicherzustellen. Und gerade hier wird ausdrücklich ein großer Teil der Heiligen Schrift angeführt, um ein Leben in Ordnung und Sicherheit zu gewährleisten.

Die Ausgabe der gesamten Werke Meister Eckharts erfüllt nun diese Aufgabe, nämlich auf den theologischen Grundcharakter jeweils hinzuweisen, in geradezu vorbildlicher Weise. Der auf den Variantenapparat folgende Abschnitt verzeichnet alle direkten *Zitate aus der Heiligen Schrift*, erwähnt auch Anklänge und Anspielungen auf Schriftworte. In den Anmerkungen zum Text werden in erstaunlicher Genauigkeit zahlreiche *Parallelen aus den Werken der großen Theo-*

logen angeführt. Diese Bemerkungen dienen nicht nur dem unmittelbaren Verständnis oder der Verifizierung von Zitaten, sondern erschließen den weiteren theologischen Zusammenhang, machen auf die zugrunde liegende einheitliche Grundtendenz aufmerksam und stellen den verbindenden Gedanken des Gesamtwerkes heraus. Es entspricht der Absicht und Eigenart des Verfassers, nicht eine kontinuierliche Erklärung der Heiligen Schrift vorzulegen. Eine Auswahl wird getroffen, einzelne Bibelstellen werden herausgegriffen; nur einzelnes von dem, was er mündlich vorgetragen hat, hat er aufgezeichnet. Dieses Wenige sollte nicht bereits von anderen Gesagtes wiederholen: Neues und Seltenes, auch sehr Subtiles und Ungewöhnliches sollte festgehalten werden. Das verleiht dem ganzen erhaltenen Opus etwas Skizzenhaftes; das mag schon an sich Anlaß zum Unbefriedigtsein und für Mißverständnisse geboten haben. Einzelne Sätze, zumal wenn sie aus dem Zusammenhang herausgegriffen wurden, vermögen nicht den Zusammenhang zu ersetzen. Das Skizzenhafte ist es aber auch, was den Wunsch, die Notwendigkeit weiterer Explikation wachruft und fordert. Nach der Darlegung des Textes und wenigen erklärenden Bemerkungen muß erst die eigentliche spekulative Durchdringung einsetzen. Und gerade hier entsteht eine neue Schwierigkeit: in welcher Sprache und Terminologie, für welche Bewußtseinslage und Reflexionsfähigkeit, in welcher Vereinfachung oder Weiterführung, auf welchem Untergrund und mit welcher Zielsetzung sollte das jeweils geschehen? Der abwägenden Bedenken dieser Art sind viele. Es scheint jedoch schon viel gewonnen, wenn das Bewußtsein dafür wachbleibt, daß stets theologisch-philosophische Grundkonzeptionen den Weg zum Verständnis bilden müssen. So ist zum Beispiel gerade das in immer wiederkehrenden Formulierungen vorgebrachte Problem des Verhältnisses von Sein zum Seienden und dessen Erhellung von den Auslegungen zur Genesis, zu Exodus und zum Buch der Weisheit her ‚exponiert'. Anderes führt über Thomas hinaus und bleibt für eine weitere spekulative Explikation geöffnet.

Es liegt nahe, einige solcher Quaestiones disputatae herauszugreifen und wissenschaftlich darzustellen. Das geschieht in legitimer Weise, wenn eindringliche Vertrautheit mit dem gesamten Werk vorausgesetzt ist und Verbundenheit der einzelnen Fragen im Anschluß an Eckharts programmatische Äußerungen gewahrt bleibt; zudem ist Rücksicht auf die literarische Form und die Eigenart der textlichen Überlieferung zu nehmen. Von hier aus gesehen, ist gewiß die Forderung nicht übertrieben, daß der kritische Text, wie ihn die Gesamtausgabe vorlegt, von jetzt an allein als maßgebend zugrunde gelegt werden muß.

Nicht immer entsprechen Einzeluntersuchungen aus jüngster Zeit diesen Forderungen. *J. Kopper* will in seiner ‚Metaphysik Meister Eckharts' (Saarbrücken 1955) „eine metaphysische Interpretation der Philosophie und Theologie" (7) bieten. Als Hilf- oder Ratlosigkeit vor dieser Aufgabe möchte man es bezeichnen, wenn er dazu auf J. Wach, Das Verstehen, zurückgreift und sich dieser Methode zur Interpretation bedient. Als kennzeichnend für die Metaphysik in diesem Sinn werden die Verzweiflung, Grundlosigkeit und Nichtigkeit des Menschen hingestellt (35); die Gottesgeburt werde im transzendentalen Denken aus Gott erfahren (104). Zwar werden Texte, wenn auch nicht exakt und verläßlich, gehäuft, die Fähigkeit der Interpretation jedoch nimmt zusehends ab. *G. Siewerth* hat im Eckhartkapitel seines Buches ‚Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger' (Einsiedeln 1959) sehr wohl gesehen, „daß bei Eckhart eine durch und durch theologische Auflichtung des ‚Seins des Seienden' vorliegt" (92). Er verbaut sich aber den rechtmäßigen Zugang zu den Gedanken Eckharts, wenn er die Teilhabe am Sein, an der archetypischen Wahrheit und Güte im Geistgrund der göttlichen Idealität, im Erzeugungsprozeß der trinitarischen Gottheit wurzeln und das mystische Leben in übergeschöpflicher Versenkung und Entwerdung sich entfalten läßt (88). Es ist auch nicht so, daß die Schöpfung und damit der Akt der Philo-

sophie von Eckhart übersprungen werde (92): nicht kausale Exemplarität, auch nicht apriorische Univozität (92), kein zeugender oder ideeierender Prozeß der Gottheit (407), damit auch keine spekulative Vorbereitung der Reformation (92). Nur von hier aus ist das seltsame Versehen zu erklären, wenn Siewerth seine Kritik an der Formulierung der Analogielehre Eckharts an einem Text aus Thomas (Sent. I d. 22 q. un. a. 3 ad 2) ansetzt (91), wie ganz deutlich aus den Anmerkungen zu dieser Stelle hervorgeht (LW II 280, 5—9).

‚Zur Analogielehre Meister Eckharts' hat *J. Koch* die Einzeluntersuchung benannt, die er in der Festschrift für É. Gilson veröffentlichte (Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie Française, Toronto-Paris 1959, 327—350). Als Frucht jahrelanger Beschäftigung mit Meister Eckharts Leben und Werk hat J. Koch ebenfalls nach sorgfältiger Kleinarbeit seine Forschungen zusammengefaßt und die sicheren Fakten und Daten übersichtlich vorgelegt (Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts, I: ArchFratrumPr 29 [1959] 5—51; II: ebd. 30 [1960] 5 ff.; siehe auch: Neue Deutsche Biographie IV, 294—301): Unser Wissen über viele Einzelheiten in Eckharts Leben ist lückenhaft, manches bleibt unsicher, anderes läßt sich nur vermuten. So läßt sich die Annahme erschließen, daß er um 1260 zu Hochheim in Thüringen geboren ist. Um 1277 ist er Student der artes in Paris; vor 1280 beginnt er das Studium der Theologie in Köln. 1293/94 ist er zum zweitenmal in Paris, diesmal als lector sententiarum (Krit. Studien I, 12). 1302/03 war Eckhart magister actu regens in der theologischen Fakultät der Pariser Universität, auf dem Lehrstuhl, der den Nichtfranzosen vorbehalten war (17). Nach seinem Provinzialat wurde Eckhart vom Generalkapitel in Neapel ad legendum wiederum nach Paris gesandt, 1311/13. Dieser zweite Lehrauftrag bedeutete für Eckhart eine große Auszeichnung: er läßt sich nur mit der zweiten Sendung des hl. Thomas (1269/72) vergleichen. Der Inhalt der theologischen Vorlesungen war beide Male die Auslegung der Heiligen Schrift (37 f.). Und so ergibt sich auch hieraus, daß Theologie als Wissenschaft der Höhepunkt in Eckharts Wirken war; und in seinen Werken haben wir den Niederschlag seiner theologischen Lebensarbeit zu erblicken.

Besprechungen

Moschetti, A. M., *L'unità come categoria.* I—II. gr. 8° (267 u. 405 S.) Mailand 1952 u. 1959, Marzorati.

Die Idee von der „Einheit" als dem einzigen apriorischen Element im Leben des Geistes übernimmt der Verf. von seinem Lehrer P. Martinetti, ebenso die wesentliche Ausrichtung des Philosophierens auf das Phänomen des Religiösen. Ja er möchte den „religiösen Idealismus" Martinettis in strengerer Begründung weiterentwickeln. Das habe jedoch in steter Konfrontation mit dem modernen Problemdenken, namentlich im Existenzialismus und italienischen „problematicismo", zu geschehen: erst der Durchgang durch diese extremen Positionen gewährleiste eine Lösung, die sich vor dem intellektuellen Gewissen verantworten lasse. Den endgültigen Niederschlag fand diese Bemühung im zweibändigen Hauptwerk des Verf., dessen 1. Band bereits 1952 erschien. Der 2. führt die mehr grundlegenden Reflexionen des 1. in die Problematik der Geschichtlichkeit des Menschen hinein fort und erprobt so die Intentionen und Ergebnisse des 1. an der konkretesten Frage heutiger Philosophie: der Mensch innerhalb der offenkundigen Relativität seiner raum-zeit-geschichtlichen „Situation".

Problemdenken scheint gegen den Willen zu einem philosophischen „System" zu stehen; wie ist beides — „problema e sistema", der Untertitel von Band 1 — zu synthetisieren? Die Übersicht, die M. zum Schluß vorlegt (189 ff.), läßt sich von einem Kurzreferat in ihrer Präzision nicht überbieten, jeder Versuch einer noch knapperen Darstellung vermag nur einige Hinweise zu geben.

Die Möglichkeit philosophischer Systematik erzwingt ein erneutes Durchdenken der Frage nach den Kategorien. Denn sowohl der Existenzialismus wie erst recht der Problematizismus läßt das Denken in ein Vielerlei von Kategorien (neben einer Vielfalt von „Existenzialien") auseinanderfallen und leugnet damit die „razionalità apodittica" der Philosophie. Zunächst ist demgegenüber auf rein phänomenologischer Ebene festzustellen, daß der konkrete Akt menschlichen Denkens beides umfaßt, das „problematizzare" wie das „Sistematizzare". Es sind dies komplementäre Begriffe; die menschliche Person, in der empirische Individualität und übergreifende Allgemeinheit von Geltungs- und Wertbewußtsein sich begegnen, realisiert beides in einem, zumal auf der höchsten Stufe ihrer Akte. In der ontologisch-metaphysischen Tiefe erweist sich die Kategorie der Einheit als die Bedingung der Möglichkeit solchen phänomenologischen Befundes. Die Diskussion der drei geschichtlich wirksamsten Kategorienlehren, der aristotelischen, kantischen und hegelschen (141 ff.), ergibt: Es kann nur von *einer* Kategorie die Rede sein, eben derjenigen der „Einheit", die aber bivalent gemeint ist, d. h. statisch (strukturell, also wesens-konstitutiv) und dynamisch (funktional, als „Kohärenz" der Aktivität des Wesens). Ein reales Seiendes zeigt sich als „unità-unificante", genauer „unità-sè-unificante", Einheit, die sich mehr und mehr, sozusagen bis in die feinsten, ausgreifendsten Betätigungen hinein, zu manifestieren und zu verwirklichen sucht. Unterkategorien sind Intensität, Tendenz, Distinktion, Relation. Die eine umfassende „Metakategorie" ist das Sein selbst, das allgemeine Sein. Die Kategorie der Einheit entläßt aus sich die klassischen ersten Prinzipien (der Identität usw.) wie auch die Prinzipien der empirischen Einheit: sie macht verständlich die empirische Individualität und das Werden (Prozeßcharakter des endlich Seienden auf seine letzte Selbstverwirklichung hin, die ja Einswerdung-mit-sich bedeutet). Als Grenzbegriff und Idealerfüllung des Sinnes von Einheit erscheint am Horizont des Denkens der eine, personale Gott. Von hier aus wird es möglich, den tiefen Zusammenhang von Problem und System zu verstehen. Philosophie muß System sein, weil jedes Seiende, vor allem die Person, ursprünglich wesenhaft Einheit ist und lebt. Philosophie muß aber auch Problem bleiben, weil alle endliche Einheit eine werdende ist. Das Ziel ist „metaproblematisch", es liegt im Unendlichen. Ist es erreichbar? Nicht für das Philosophieren als solches, wohl aber, so scheint es, für die Liebe, die heilige, religiöse Liebe.

Diese leider äußerst summarische Wiedergabe verrät kaum etwas von der Fülle und der oft staunenswerten Subtilität der Analysen. Sie werden instrumentiert mit sehr reichhaltigen philosophie- und allgemein geistesgeschichtlichen Einzelstudien.

Gerade den deutschen Leser interessieren da insbesondere die Verweise auf zeitgenössische italienische Denker, deren Bedeutung hierzulande gar zu sehr unterschätzt, d. h. so gut wie überhaupt nicht gewürdigt wird (dabei dürfte weniger P. Martinetti selbst, als vielmehr jener Philosophenkreis bezeichnend sein, der durch Namen wie Stefanini, Battaglia, Ottaviano, Padovani u. a. umschrieben ist, andererseits der moderne italienische „Personalismus" eines Guzzo, Pareyson u.a.).

Zu den rein theoretischen Partien des Buches wäre vielleicht zu bemerken: Sie beruhen auf der These, daß es nur eine Kategorie gebe, keine Mehrzahl oder gar unendlich viele (111 ff.). Dabei vermißt man allerdings eine strenge Diskussion des Verhältnisses, in dem diese Kategorie zum „unum transcendentale" der aristotelisch-thomistischen Metaphysik steht, das wie das „ens" selbst überkategorial ist und kategoriale Aussagen erst ermöglicht. Darum scheint die Begründung des Zusammenhangs von Metakategorie (des Seins) und der einen Kategorie, vom thomistischen Standpunkt aus, einigermaßen unbefriedigend; die „Einheit" ist ebensosehr und in gleichem „Umfang" eine Abstraktion wie das „Sein" (das „ens commune" und auch „esse commune"), vermag dieses also nicht eigentlich zu „determinieren", wie M. es will (149 f.). Ein echter Diskussionsbeitrag liegt jedoch in der Herausarbeitung des dynamischen, funktionalen Aspektes des „unum". Er beleuchtet auf überraschende Weise z. B. die auf Einheit, Kohärenz, Systematik gerichtete Tendenz des geistigen Erkennens und, mutatis mutandis, des Willens.

Die Auseinandersetzung mit der thomistischen Transzendentalienlehre hätte auch die Idee des Wertes nur befruchten können, die im 2. Band eine zentrale Stelle einnimmt. Es handelt sich da um das spezielle Problem „situazione e storia", somit um eine „categoriologia speciale" (222 340). Die Charakteristik des Wertes wird anscheinend ganz und gar aus der Sicht der modernen Wertphilosophie entworfen, obwohl gerade der Bezug des „bonum" zum „unum" als Problem gesehen wird (276), ein Bezug, der doch wohl nur innerhalb der aristotelisch-thomistischen Ontologie sein volles Gewicht hat. Ohne allen Vorbehalt ist jedenfalls dem wesentlichen Gedanken des Verf. zuzustimmen: Ohne Transzendenz der Einzelsituation sowie der Geschichte, als Kette von Einzelsituationen aufgefaßt, in die „Einheit" eines übergreifendes Sinn-Zieles hinein zerfällt das menschliche Dasein in zusammenhanglose Stücke, eine Theorie, die der wesenhaften Einheit der Person in Sein und Wirken innerlichst zuwiderläuft. Ausgiebige und liebevoll-eingehende Analysen heutiger Auffassungen des Problems der geschichtlichen Situation — und es ist ja erst in der neuesten Philosophie zum Problem geworden — bereiten die Lösung vor. Der Verf. will geradezu aus der Diskussion der gegebenen Lösungsversuche (Historizismus, Existenzialismus) die seinige entspringen lassen. „Wie" bin ich in der Geschichte? „Was" bin ich in ihr? Und „warum"? Das Wie bedingt eine ausgebreitete Phänomenologie des Sozialen und Kulturellen; die Antwort auf das Was arbeitet das Wesen der Person heraus, die jede Einzelsituation zu transzendieren vermag, indem sie in ihrem Geschichts-„Bewußtsein" von sich her schon „über" der Zeit steht und in ihrem „Wertbewußtsein" zutiefst eine ethisch-religiöse Überlegenheit über alles nur Faktische und Empirisch-Notwendige der Geschichte besitzt. Transzendenz von Situation und Geschichte überhaupt wird also ganz vom Sinn allgemeingültiger, damit übergeschichtlich geltender, die Geschichte selbst sich unterwerfender Wert-Prinzipien her interpretiert. — Das „Warum" zeichnet sich im geschichtlichen Gesetz der „unificazione" ab, d. h. der Bewegung zu immer reicheren, intensiver gelebten Formen der Einheit. Freilich hat hier das letzte Wort nicht so sehr eine metaphysische Gewißheit als vielmehr die „Hoffnung". Es muß ein transzendentes Ziel der Geschichte geben, sie muß einmünden in das „Reich Gottes".

Daß den Werten überzeitliche, übergeschichtliche Geltung und Dignität zukomme, scheint eher vorausgesetzt als aufgezeigt zu sein. Die Fruchtbarkeit der Zuordnung von Person und Wert wie der von Geschichte und Wert (Geschichte als Feld der Wertverwirklichung, eben weil sie Geschichte von Personen ist) für die Idee einer möglichen Transzendenz der bloßen Geschichte steht allerdings außer Frage. Der Verf. hat damit einem der wichtigsten Anliegen heutiger christlicher Philosophie einen willkommenen Dienst erwiesen; die ontologische Geschichtlichkeit des Menschen hat ja bisher, so darf man gewiß behaupten, auf unserer Seite noch immer nicht ihre große Darstellung gefunden. Auch die reichliche Literatur, die M. angibt,

kann über diesen Befund nicht hinwegtäuschen. Allerdings warten da so viele Fragen, die M. gar nicht oder nur flüchtig berührt, auf systematische Inangriffnahme (z. B. die nach der geschichtlichen Erkenntnis überhaupt, nach Geschichte und Wahrheit), daß eine solche Aufgabe nur wenige reizen wird. Überaus dankenswert ist der Beitrag des Verf. auch insofern, als er das Problem der Geschichtlichkeit ganz und gar von der Ontologie der Person her in den Blick nimmt, diese aber wiederum auf eine allgemeine Ontologie des „unum" fundiert: Zeichen eines bei aller brennenden Sympathie für das Konkrete, Lebensprühende echt metaphysischen Denkens.

H. Ogiermann S. J.

Günther, G., *Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik. Bd. 1: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen.* gr. 8° (XXII u. 417 S.) Hamburg 1959, Meiner. 56.— DM.

Mit dem vorliegenden Band erscheint der 1. Teil eines breit angelegten Werkes über die „nicht-aristotelische" Logik. Die Ergebnisse der modernen Logik, insbesondere die Theorie der mehrwertigen Kalküle, werden hier auf das Problem der Reflexion angewandt, und es wird eine neue Deutung der Großen Logik Hegels vorgelegt. G.s Anliegen ist, zu zeigen, daß zwischen der modernen Logik und dem Hegelschen Denken kein Widerspruch besteht, ja daß im Gegenteil dialektisches Denken erst eine philosophische Interpretation der Ergebnisse der modernen Logik ermöglicht. Mit seiner Grundthese: „Das Denken ist von größerer Mächtigkeit als Sein" (13), stellt sich G. bewußt gegen die bisherige metaphysische Tradition, auch gegen Hegel, und unternimmt zum erstenmal den Versuch, „die unbedingte metaphysische Geltung der klassischen These ... mit formallogischen Argumenten zu bestreiten" (13). Die These der klassischen Metaphysik wird von G. mit dem Zweiwertigkeitsprinzip gleichgesetzt und die auf diesem Prinzip aufgebaute Logik mit der „klassischen oder aristotelischen Logik".

In der Logik Hegels sieht G. einen ernsthaften Versuch, „über den Bannkreis der aristotelischen Logik hinauszuschreiten" (29). Nach G. ist dieser Versuch aus einem historischen Grund mißlungen, nämlich, weil „die Theorie des logischen Formalismus, wie sie Aristoteles aufgestellt hat, um 1800 sich noch immer in den Kinderschuhen befand" (30). Deswegen habe Hegel den Formalismus bekämpft, der den transzendentalen Problemen gegenüber versagte. Diesen zentralen Grundgedanken versucht G. von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu erhellen. Am Problem des Du zeigt er die Zweideutigkeit des Subjektthemas: Subjekt als Subjekt und Subjekt als Objekt; am Satz vom ausgeschlossenen Dritten erläutert er das Problem des Reflexionsprozesses; das Dritte deutet er als „Reflexionsüberschuß". Die Prädikatenlogik und Typenlehre mit ihrer Antinomienproblematik weisen auf dieselbe Problematik hin. Das Dritte wird weiter im Sinne des transzendentalen Grundes gedeutet (Kap. 4).

Die aristotelische Logik bringt nach G. „eine Abschnürung der Reflexionsthematik" (301) mit sich, und „der deutsche Idealismus stellt einen letzten verzweifelten Versuch dar, metaphysische Motive nicht-aristotelischen Ursprungs mit den Mitteln der klassischen zweiwertigen Tradition des Denkens darzustellen und zum System auszubauen" (314). Mit Pathos verkündet G. den Eintritt des Denkens in eine neue Epoche „des Übergangs von der zweiwertigen Reflexion zu drei- und höherwertigen theoretischen Strukturen" (315). Im 2. Band verspricht er, die logistische Theorie der drei- und mehrwertigen Reflexionsstruktur unter vorwiegend algorithmischen Gesichtspunkten zu behandeln.

G. hat mutig ein aktuelles Thema der gegenwärtigen philosophischen Problematik angepackt, und seine Interpretation der Logik Hegels, mag sie auch nur formallogische Gesichtspunkte im Auge haben, verdient Beachtung. Einige Bemerkungen dazu: G.s Grundprinzip: „Das Denken ist von größerer Mächtigkeit als Sein", das gegen die ganze metaphysische Tradition verstößt, hat darin seinen Grund, daß „Sein" mit „Objekt-sein" (329) gleichgesetzt wird. Ist die Identifizierung der aristotelischen Logik mit dem Zweiwertigkeitsprinzip berechtigt? Bekanntlich ist die Theorie der syllogistischen Modi von dem Zweiwertigkeitsprinzip unabhängig. Dieses wurde vielmehr zum erstenmal in der stoischen Schule auf Grund des absoluten Determinismus aufgestellt. Aristoteles selbst hat seine Problematik in Periherm.

(9. Kap.) gesehen. Die Unterscheidung der klassischen Logik zwischen der konträren und kontradiktorischen Negation, die leider im Hinblick auf die Schlußlehre fast völlig unausgearbeitet geblieben ist, und die logische Struktur der Disputation sind deutliche Hinweise darauf, daß diese Problematik hier ihren Platz haben kann. Allerdings wird der Reflexionsprozeß nach der traditionellen Metaphysik von einer letzten Identität zwischen Sein und Denken getragen. Diese darf aber nicht ohne weiteres mit dem Zweiwertigkeitsprinzip der formalen Logik gleichgesetzt werden. Man würde der Problemgeschichte der Logik eher gerecht, wenn man das Werk des Aristoteles durch Hegel und die moderne Logik neu zu deuten und weiterzuführen versuchte. Für das „Scheitern" Hegels sind wohl andere Ursachen verantwortlich als der Mangel an einem geeigneten logischen Formalismus. So kann man wohl bezweifeln, ob die Ausarbeitung des neuen Formalismus eine neue philosophische Epoche einleiten wird. — Durch bewußtes Wiederholen derselben Gedanken wirkt das Buch auf den Leser etwas ermüdend. W. Richter S. J.

Möller, J., *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres.* 8° (230 S.) Stuttgart 1959, Kohlhammer. 18.50 DM.

Das vorliegende Buch M.s ist im katholisch-deutschen Raum die erste Veröffentlichung in Buchform, die sich ausschließlich die Auseinandersetzung mit Sartre zum Ziel setzt. Die ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Existentialismus, meint M., geschah bisher oft nur in großen Zügen, und das Großzügige vergißt gern Differenzen, die im philosophischen Bereich doch manchmal wichtig sind (9).

In der *Einleitung* zeichnet M. die geschichtlichen Grundlagen des Philosophierens Sartres bei Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl und Heidegger. Im *1. Teil* folgt die *Darlegung* der Ontologie Sartres im Anschluß an dessen Hauptwerk L'être et le néant. Nach einer „Hinführung" folgen die Kapitel: das Nichts, das Für-sich-sein, das Sein des Anderen und das Für-Andere-sein, das nichtende Sein: die Freiheit. Den Abschluß bildet eine thesenartige kurze Zusammenfassung (99—101).

Der *2. Teil* bringt eine erste *„kritische Beleuchtung"*, die den Gedankengängen Sartres im einzelnen folgt. Wichtig ist vor allem das 1. Kap.: Sartres Grundposition (104—113). Sartre hat richtig gesehen, daß die Aufhebung des Einzelnen in das Allgemeine bei Hegel unannehmbar ist. Auch der Gegensatz von Für-sich und An-sich bei Sartre zeigt, daß es ihm um Auseinandersetzung mit Hegel geht. Der Gegensatz wird aber nicht, wie bei Hegel, in einem An-und-Für-sich aufgehoben. Das Absolute bleibt zerspalten in das massive, rein materielle An-sich und das Für-sich des Bewußtseins, das Selbigkeit von Sein und Nichts ist. Die Ablehnung der Substantialität des menschlichen Seins verbindet Sartre mit Husserl und Heidegger; jedoch erspart sich Sartre zu zeigen, was Substantialität eigentlich bedeutet (124). Aus der Absolutheit des Bewußtseins folgt für Sartre ein radikaler Atheismus. Sartres Denken hebt sich selbst auf. „Man mag sich darüber klar werden, was man dem Menschen des 20. Jahrhunderts alles zumuten kann, ohne daß der Un-sinn solcher Konstruktionen in ihm *die* Erschütterung auslöst, aus der die echte Seinsfrage hervorbricht" (113).

In den folgenden Kapiteln bespricht M. die einzelnen Themen der Ontologie Sartres, zunächst das *An-sich-sein und Für-sich-sein.* Bei Sartre ist der Kontakt von Mensch und Welt zerrissen und wird nur krampfhaft aufrechterhalten. Das rein positive An-sich ist im Grunde Materie. Das Nichts im Für-sich ist natürlich nicht das nihil absolutum der Logik; es bezeichnet den Seinsmangel, ist einerseits bestimmende Grenze, anderseits konstituierende Lebendigkeit (123). Die anscheinend hohe Ethik Sartres verpflichtet in Wirklichkeit zu nichts; denn der Mensch ist nur durch seine eigene Freiheit gebunden (124). Sartres Denken „rollt die Probleme aus den verschiedensten philosophischen Richtungen auf, um sich dann mit einer in mancher Hinsicht beachtenswerten Analyse des Faktischen zu begnügen, die es sich aber doch nicht versagen kann, sich mit dem Flitterwerk einer selbstverständlich längst überwundenen Metaphysik zu versehen, um ja nicht simpel zu wirken" (124).

Das folgende Kap. *„Das Für-Andere-sein"* zeigt, wie bei Sartre die Auseinandersetzung mit dem Anderen Konflikt ist und bleibt und wie jede wahre Gemeinschaft bei ihm scheitert (137). Die Existenz des Anderen bleibt irreduzibles Faktum (138). Das Problem des Anderen wäre eben nur zu meistern „von einem umgreifenden

Horizont her, der selbst über das Endliche hinaus verweist" (139); aber einen solchen Horizont lehnt Sartre ab. Das nächste Kap. behandelt die *Bedeutung von „Leib"*. Sartre will den Dualismus Descartes' überwinden. Der Leib ist nicht ein „An-sich im Für-sich", sondern ist selbst psychisch. Aber auch hier wird die echte Problematik umgangen. Trotz des beständigen Redens von Strukturen des Für-sich taucht die Frage nach den Strukturprinzipien nicht auf (146). Die *Freiheit*, der das letzte Kap. dieses Teiles gewidmet ist, ist für Sartre grundlegend eine bewußte, aber nicht überlegte Wahl, Wahl ohne Rechtfertigung, die an der Absurdität des Seins teilnimmt (150). In der Freiheit vollzieht sich die Zeitigung der Zeit (151). Abschließend urteilt M.: „Die Dekadenz, die Sartre heraufbeschwört, ist so groß, daß sie einfach nach Überwindung schreit" (159).

Die *systematische Überwindung des Sartreschen Denkens durch Metaphysik* ist die Aufgabe des *3. Teiles*. Das 1. Kap. zeigt die Unhaltbarkeit der Sartreschen Trennung von *Sein und Bewußtsein*. Das menschliche Bewußtsein ruht nicht in sich selbst, ist nicht causa sui, sondern es verweist auf einen ursprünglichen Seinsgrund zunächst im Menschen selbst (166). Wäre das An-sich etwas „völlig anderes" als das Bewußtsein, so wäre nie etwas erkannt (167). Das Sein umgreift sowohl das Bewußtsein wie das An-sich. Aber Sartre ist dem erneuten Durchdenken der Seinsfrage ausgewichen (170). — Das 2. Kap. *„Das Problem des Nichts"* gibt Sartre darin recht, daß das Nichts nicht allein aus der Verneinung zu erklären ist. Das Nichts durchherrscht als Grenze das Seiende selbst (174). Anderseits wird das Nichts als solches doch erst durch unser Denken konstituiert, insofern jede begrenzte Weise des Seins „immer schon von unserm Denken irgendwie übergriffen" ist, da sie als *„nicht* alles" erkannt wird (177). So liegt also in dem Denken des Nichts ein Verweis auf das Sein (178).

Das 3. Kap. ist überschrieben: *„Für-sich-sein und Transzendenz"*. Menschliches Bewußtsein ist Geist, der einerseits sich selbst in eine Andersheit übersteigt, anderseits in der Rückkehr zu sich selbst auch diese Andersheit übersteigt (180). Die bloße Tatsächlichkeit (Faktizität) des Bewußtseins kann nicht das letzte Wort sein, das Tatsächliche verlangt eine Begründung. Diese Begründung des Bewußtseins findet sich zunächst in dem Seinsgrund geistiger Spontaneität, der das substantielle Ich ist (186 f.). Aber als zeitliches Wesen kann der Mensch sich nicht selbst Ursprung sein (192). Die Welt ist nicht der letzte Horizont des Für-sich; der letzte Horizont ist vielmehr der des Seins, der nicht durch das menschliche Bewußtsein konstituiert ist; der Horizont des leeren Seins birgt vielmehr als Grund das Sein selbst in sich, das den Seinshorizont konstituiert (197). Dieses Sein selbst ist das unendliche Sein; in ihm ist der Gegensatz von An-sich und Für-sich aufgehoben (198). „Daß jeder Versuch, Begründung ... nur auf die Subjektivität zu begrenzen, letztlich ... zum absurden Denken führen muß, das hat J. P. Sartre bewiesen. Man wird ihm dafür dankbar sein müssen" (199).

Die beiden letzten Kap. kommen nochmals auf *den Anderen* und auf *das Problem der Freiheit* zurück. Es wird gezeigt, wie auch diese Probleme immer wieder zwingen, das Gegebene zu überschreiten, zunächst auf den allumfassenden Seinshorizont und letztlich auf Gott hin. Nur durch den Rückgriff auf die absolute Freiheit Gottes versteht sich der Mensch in seiner Freiheit (211). Auch die „Situation" verweist auf den letzten Grund des Menschen und der Dinge (214). Der Tod, über den Sartres Gerede besonders oberflächlich ist, gewinnt seinen Sinn von Gott her (220). Wahre Verantwortung geht immer auf ein Absolutum (221). Auch das Schaffen des Menschen verweist auf den letzten Grund (224). Zum Abschluß stellt M. noch einmal die Frage: Warum gibt es überhaupt Sein? Das Sein selbst ist Grund, Ursache und Notwendigkeit. Auch der Abgrund, der sich auftut zwischen dem endlichen Seienden und dem unendlichen Sein, „ist begründet durch die Freiheit des unendlichen Seins, das die Wahrheit *ist*" (225).

Der Verf. hat das Werk Sartres vielleicht ernster genommen, als dieser selbst es nimmt. Das Ergebnis ist allerdings für dieses Werk vernichtend. Die guten Ansätze, die M. durchaus anerkennt, werden sehr bald ins rein Negative und Sinnlose abgebogen. So „zeigt sich in erschütternder Weise, daß jegliche Negativität, die sich als Positivität gebärdet, sich in dem Augenblick zur Absurdität erklärt, wenn sie nicht mehr von einer absoluten Seins- und Geistfülle her erhellt bzw. bestimmt wird" (123).

J. de Vries S. J.

Heinemann, F. (Hrsg.), *Die Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben.* gr. 8° (XII u. 600 S.) Stuttgart 1959, Klett. 34.50 DM.

Der stattliche Sammelband bietet nicht etwa, wie der Obertitel erwarten läßt, eine eingehende Unterrichtung über die philosophischen Bewegungen und Gestalten der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts: er will etwas anderes, etwas Neues bringen. Er will auf Grund der bisherigen Gesamtentwicklung die gegenwärtigen Leistungen und die sich abzeichnenden künftigen Aufgaben des philosophischen Denkens überblicken. Dabei soll gegenüber den unvermeidlichen Tendenzen zur Spezialisierung auf „übergreifende Grundmotive" hingewiesen werden. In einem *einleitenden Kap.* umreißt der Herausgeber seine Auffassung von einer „Enzyklopädie des Verstehens" (1—22; vgl. VII—X, 265 288 f. 309 f. 363 378). Er geht aus von der Vielfalt unseres Wissens nach Gestalt, Quellen, Bindungen und Gewißheitsgraden, besonders aber von der Tatsache alternativer Geometrien und Logiken mit der Aussicht auf „alternative Physiken, Biologien und Psychologien" und fordert *die Anerkennung alternativer Philosophien* — wobei „alternativ" in einer Begriffserweiterung nicht die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, sondern eine offene und sich ergänzende Mehrwertigkeit bedeuten soll. Das führe nicht zum Relativismus, ebensowenig wie Einsteins Relativitätstheorie, wohl aber zu einem umfassenden „Perspektivismus". Das „Grundgesetz der Alternativen" beruhe seinerseits darauf, „daß der Mensch ‚das glaubende Tier' ist", will sagen, daß wir in all unserem Wissen vom Vertrauen in unsere Geisteskräfte und vom Glauben an die Richtigkeit unserer Axiome und Methoden ausgehen. Diesem Glauben aber „stehen grundsätzlich verschiedene Perspektiven und Zugänge und darum verschiedene Glaubensmöglichkeiten zu Gebote" (14).

H. findet seine Grundannahme der Abhängigkeit des Philosophierens von bestimmten Glaubenssystemen in der Geschichte der Philosophie und deren Darstellung im 1. Teil seines Werkes (23—291) bestätigt, obwohl die Beiträge seiner Mitarbeiter völlig unabhängig von ihr entstanden. Das letztere trifft jedenfalls zu. Über die klassische chinesische (28—48) und die indische (49—67) Philosophie bieten erste Meister vom Fach *(J. J. L. Duyvendak* mit *G. Debon* bzw. *E. Frauwallner)* sehr knappe und sehr sachhaltige Beiträge. Naturgemäß ausführlicher und leichter lesbar orientieren *P. Wilpert* über die griechisch-römische (68—122) und patristische (123—160!) Philosophie, *H. Knittermeyer* über die Philosophie der Neuzeit von Cusanus bis Nietzsche (193—264). Seiner Funktion in einem solchen Sammelband scheint mir am besten der von *R. Spaemann* durchgesehene Beitrag von *A. Epping* über das philosophische Denken im Mittelalter zu entsprechen (161—192). Mit Abstand am wenigsten stellt den Rez. das abschließende Kap. des Herausgebers selbst zufrieden („Schicksal und Aufgabe der Philosophie im 20. Jahrhundert": 265—291): es handelt auf ganzen 8 Seiten sehr summarisch über die Lebensphilosophie, Phänomenologie, die „neue Ontologie" (N. Hartmanns) und die Existenzphilosophie, um anschließend neun Seiten der Philosophie im angelsächsischen Kulturkreis (Neopositivismus, analytische Schulen [‚common sense', ‚ordinary language'], Pragmatismus-Instrumentalismus-Operationalismus) zu widmen. Zwar ist dieser Überblick über die zeitgenössische englisch-amerikanische Philosophie (soweit es sich darum handelt) für den deutschen Leser eine recht brauchbare Information; aber ob derart die enzyklopädischen Proportionen gewahrt werden, ist doch mehr als fraglich. Die Stellungnahme H.s selbst zu diesen insgesamt positivistischen Versuchen ist allerdings dankenswert kritisch (vgl. z. B. 280 f. über die „Glaubensannahmen" des „streng wissenschaftlichen" Positivismus).

Gewiß bietet die kurze und, aufs Ganze gesehen, sehr gute Philosophiegeschichte manchen Ansatz zu zweifelndem Fragen. Ist Deduktion nach Aristoteles wirklich „nicht der Weg zu neuen Erkenntnissen" und seine Erkenntnislehre deshalb „empiristisch", wenigstens „in ihrem Ausgangspunkt" (98)? Sind Form und Akt immer nur korrelativ zu Materie und Potenz wirklich, und gibt „die Verwirklichung einer Möglichkeit" Aristoteles' *ganze* „berühmte Formel der Veränderung" wieder (99)? Plotin soll viermal mystischer Vereinigung teilhaftig geworden sein (118): nämlich während der sechs Jahre, die Porphyrios laut seiner Lebensbeschreibung Plotins bei

diesem zubrachte! Würde sich die mittelalterliche Disputierkunst in den heutigen Rundfunkdiskussionen wiedererkennen, und sind Quodlibeta „*systematische* Debatten" wie die Quaestiones disputatae (163 f.)? Will Anselm „durch bloßes Denken" Gott beweisen, und ist die Universalienlehre Wilhelms von Champeaux nicht eher als Ultrarealismus denn als Realismus zu bezeichnen (171)? Harmoniert die Darstellung der Abälardschen Synthese (172 f. u. 174 f.) mit dem (enzyklopädisch vorzüglichen!) Schema S. 164? Warum wird bei Averroes die Stadt Saragossa genannt (176) und nicht eher Sevilla oder — gemäß seiner Bedeutung gegenüber Bagdad im Osten — Cordoba? Nicht „einige Monate" (179), sondern 11 Tage nach Erzbischof Tempier von Paris, am 18. 3. 1277, hat R. Kilwardby in Oxford einige thomasische Sätze verurteilt. Ist es nicht doch als Immanenz-Auffassung zu kennzeichnen, wenn in Spinozas amor Dei intellectualis „Gott sich selbst liebt" (211)? Kann man das, was Kant der Zuständigkeit des menschlichen Intellekts entzieht, als „die Anliegen der *transzendentalen* Psychologie, Kosmologie und Theologie" (225) bezeichnen? Soll man von einer „*spielerischen* Leidenschaft der dialektischen Methode" bei Hegel sprechen (236 f.)? Der Grund für die vollständige Ausklammerung des dialektischen Materialismus aus diesem Buche (268) ist nicht überzeugend. Sind Husserls Phänomenologie und ihre Grundlage, der platonische Realismus, nur „entitätenfingierende Konstruktion" (271)? *Sind* wir „frei in der Wahl der Prinzipien, mit denen wir die Natur erklären wollen" und „die tatsächlichen Resultate ontologischer Forschungen ... darum minimal", meist „bloße Verdoppelung" der subjektiven Begriffe (274)? Daß nach der aristotelischen Logik „alle Aussagen entweder wahr oder falsch sein müssen" (279), läßt sich vor Peri hermeneias, c. 9, nicht aufrechterhalten (vgl. 114, wo allerdings von dem *frei*-futurischen Urteil die Rede sein müßte). Auch bei Aristoteles gibt es mehr Dinge, als sich Demokrit träumen läßt!

Gewichtiger als solche einzelne Ausstellungen wird die Frage wiegen, ob es in dem philosophiegeschichtlichen Teile dieser Enzyklopädie gelungen sei, an der Materialparade die großen Züge der geistesgeschichtlichen Entwicklung in ihrer jeweiligen Einbettung in die Gesamtgeschichte überschaubar zu machen und gerade das herauszustellen, was in die Problematik der Gegenwart grundlegend einging oder befruchtend eingehen könnte. Das auf knappem Raum zu leisten, ist allerdings ein schwierig Ding. Es wird auch hier — für den mutigen Anfang — gelten dürfen: magna voluisse sat est. Und wir werden nicht sagen, daß unser Buch nur jenen „embarras de richesse an Geschichten der Philosophie" vergrößere, an dem wir — nach H. — bereits leiden (18). Auch sei noch eigens auf einige besonders geglückte Seiten *H. Knittermeyers* über Schelling (234—236) und Maine de Biran (245 f.) hingewiesen oder auf seine Bemerkung, die Grundintuition Descartes' enthalte „in sich bereits die Mitgegebenheit einer transzendenten Macht" (206) — auch auf H.s Erinnerung daran, welches Verdienst Frege an der Husserlschen Überwindung des Psychologismus in der Logik zukommt (280).

Auch der 2. *Teil* des Werkes, „Systematische Probleme" überschrieben (293—577), enthält Beiträge von ersten Fachleuten. Zunächst seien die gedrängten vorzüglichen Darstellungen von *R. Feys* über „Logik" (313—333) und von *A. A. Fraenkel* über „Philosophie der Mathematik" (334—359) genannt, die das Verstehen des Laien, wohl unvermeidlicherweise, um einiges überschreiten. *H. Margenau* exemplifiziert unter „Naturphilosophie" (381—409) recht anschaulich grundsätzliche Methodenunterschiede der klassischen und modernen Physik. Der Beitrag von *A. Portmann* „Zur Philosophie des Lebendigen" (410—440) scheint mir einfachhin vorbildlich; es ist überaus belehrend und ein Genuß, ihn zu lesen (sowenig dem scholastischen Philosophen die bündige Ablehnung von Ganzheitsfaktoren etwa im Sinne von Drieschs Entelechie oder v. Uexkülls Bauplan [415] zusagen mag). Nach methodischen Erwägungen über den rechten Forschungszugang (von höheren Tierformen aus, gegen den angemaßten Primat einer elementaristischen Zellenlehre) beschreibt Portmann auf Grund der Hierarchie der Lebensfunktionen, die der Morphologie und Entwicklungsphysiologie neben den bloßen Erhaltungsfaktoren ihr Recht einräumt, ausführlich die Grundcharaktere des Lebendigen (Innerlichkeit, Selbstdarstellung, Selbstaufbau, Sexualität [die Selbsterhaltung, S. 418 genannt, ist, vielleicht als weiter nicht problematisch, später nicht ausgeführt]), um mit sehr

abgewogener Beurteilung der Probleme der Urzeugung und Evolution abzuschließen. *F. J. v. Rintelen* führt durch die Geschichte der Wertphilosophie und läßt daraus die sachlichen Positionen, auch die realistische eigene, in unaufdringlicher Eindeutigkeit hervortreten (441—449). Auch *M. Landmann* orientiert über die Grundbegriffe der Kulturphilosophie auf eine inhaltsreiche und durchsichtige Weise (548—560). Nicht ganz so erhellend ist die Lektüre der relativ ausführlichen Beiträge über Geschichtsphilosophie (*F. Kaufmann;* 488—517) und über „Philosophie der Politik" (*J. v. Kempski;* 518—547), auf deren z. T. sehr interessante Einzelheiten nicht eingegangen werden kann. Ich zitiere nur eine Stelle von F. Kaufmann (†): „Die [neukantianische] Flucht vor den Sachen in die Wissenschaft von ihnen ist ein Vorspiel zu dem orgiastischen Kult der wissenschaftlichen Methode in den Vereinigten Staaten und zu der Flucht von der Sache zu den Sätzen einer utopischen Wissenschaftssprache, der Flucht in eine isolierte Semantik, die, von Wien über Oxford und Cambridge kommend, die amerikanische Nachhut verwirrt hat und dort ihrem Ende zugeht" (495) — eine Prognose, auf deren Richtigkeit man nur hoffen kann. Die am Schluß stehende „Philosophische Anthropologie" (*W. Brüning;* 561—577) konstruiert wohl etwas zu sehr im Geschichtlich-Referierenden und läßt ihre vier Seiten „systematische Probleme" in Fragen aufgehen.

Angesichts der großen Verdienste des Herausgebers um die Philosophie bedauert der Rez., daß er gegenüber dessen eigenen Beiträgen über Erkenntnistheorie (295 bis 312) und Metaphysik (360—380), über Ethik und Ästhetik (450—487, zu gleichen Teilen) wieder am meisten Bedenken anmelden muß, jedenfalls zu den ersten beiden Stücken. Es ist mühsam, aus den von den Naturwissenschaften herkommenden, von Kant beeinflußten Mehrwertigkeits-Programmatiken H.s etwas festzuhalten. Ist die Erkenntnislehre *stets* standpunktbedingt (297)? Ist „Kontinuität" eine (kantische) „Idee" (299)? „Noch immer gibt es Menschen, die glauben: 1. es gebe *eine* Wahrheit ...; 2. sie sei entweder evident (unmittelbar [?] einsichtig für jede normale Intelligenz) oder aber offenbart ...". „Wie Parmenides die Wahrheit mit dem *einen* Sein identifiziert, so [?] setzte sie Thomas von Aquin mit dem *einen* Gott gleich, wenn er sagt: ‚Die Wahrheit ist nicht nur in Gott, sondern er ist die Wahrheit selbst, die souveräne und primäre [!] Wahrheit.' " Diese „einwertige Erkenntnislehre" sei „auf den Trugschluß der Eindeutigkeit (monomorphic fallacy) aufgebaut" — und die scholastische Analogie? Erst die neuzeitlichen Erkenntnislehren unterscheiden nach H. Tatsachen- und Vernunftwahrheiten (302 f.). Die Induktion kann „nur wahrscheinliche Sätze ergeben, die jeden Augenblick durch neue Erfahrung widerlegt werden können" (der schlagende Beweis: „der induktiv gewonnene Satz ‚Alle Schwäne sind weiß' wurde durch die Entdeckung schwarzer Schwäne als falsch erwiesen") (306). Eine ähnliche Liste könnte für den „Metaphysik"-Beitrag aufgestellt werden.

Die speziellen Auffassungen H.s sind gewiß nicht ohne z. T. wohl recht hintergründige Gründe; aber sie sind nicht genügend geklärt, um hier mit Nutzen vorgelegt werden zu können. Gerade das große Problem Glauben und Wissen will mit den nötigen Differenzierungen angegangen sein, nicht mit einseitigen, schlechthinigen Abhängigkeitsbehauptungen, die es diskreditieren; ganz gemäß H.s „Grundprinzip der wechselseitigen Abhängigkeit" (373)! Der Alternativen-Perspektivismus wird durch das, was in dem Buche geglückt und beispielhaft ist, zumindest nicht empfohlen. Aber das ist wohl kein großer Schaden. Bestehen bleibt: das allgemeine Programm eines geschichtlich-systematischen Überblicks über die heutige Philosophie ist mutig und sehr begrüßenswert; auch vieles einzelne wurde in dem Werk gut, manches sehr gut ausgeführt; nicht zuletzt die verzeichnete Literatur, die oft durch Inhaltsangaben erläutert wird, gibt dem Buche Wert. W. Kern, S. J.

Himmerich, W., *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen* (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, Neue Folge, 13). 8° (216 S.) Würzburg 1959.

Es ist ein seltener Fall, daß Gedankengänge der antiken Philosophie nicht nur in historisch-vergleichender oder genetisch-deduzierender Absicht untersucht werden, sondern mit der ausdrücklichen Fragestellung: Was bedeutet das, was hier gesagt wird, als Aussage über einen objektiv festgestellten oder festzustellenden Sachver-

halt, wenn wir es in die Sprache unseres heutigen Philosophierens übersetzen wollen? Auf den ersten Blick scheint der Neuplatonismus Plotins einer solchen Behandlung sich mehr als jedes andere antike System zu entziehen. Mit entschlossener Abwendung von allem Historisieren und allem Herstellen geistesgeschichtlicher Zusammenhänge weiß aber H. die Perspektive zu finden, aus der heraus sich Plotins System als eine gerade für die heutige geistige Situation fruchtbare und bedeutende Aussage darstellt über die eigenartige „Befindlichkeit" des Geistes, d. h. seine Zwischenstellung zwischen einem In-sich und Zu-sich-Gerichtetsein und einem Nach-außen-Gerichtetsein, die zugleich ein In-der-Entscheidung-Stehen ist und seinen Freiheitscharakter, sein „Ortungsvermögen" innerhalb der Polarität, in die es hineingestellt ist, bedingt. H. betont (und das ist ein sehr fruchtbarer Gesichtspunkt), daß die „Ontologie Plotins eigentlich erst von seiner Anthropologie her zu verstehen ist . . ., weil hier ein Philosoph am Denken ist, der ... aus seiner Subjektivität heraus sich selbst und die Welt zu begreifen sucht, indem er sich selbst als den Bezugspunkt erlebt, in dem Außen- und Innenwelt, Sein und Bewußtsein . . . Existenz und Wert sich schneiden. Der als Realität erfahrene Bestand des ontologischen Koordinatensystems (in das sich der Bezugspunkt des Ich dergestalt versetzt sieht), das auf seiner Ordinate zugleich die Wertgrade des Seins anzeigt, bewahrt Plotin vor dem Ausgleiten in absoluten Subjektivismus, so daß seine *Geist*philosophie zugleich *Seins*philosophie nach antikem Vorbild und *Wert*philosophie bleibt" (16).

Mit dieser sowohl das Anliegen wie die Methode des Buches vorzüglich zusammenfassenden einleitenden Bemerkung des Vorworts ist im Grunde schon der ganze weitere Plan des Buches umrissen. Man versteht, wie sich um die Analyse des Ich — des seiner selbst bewußten und zugleich in der Erfahrung dem anderen zugewandten, ja eben durch sein Bewußtsein zur Erfahrung befähigten — die Probleme des plotinischen Denkens anordnen: die eigenartige Zwischenstellung des Systems zwischen Monismus und Dualismus (120), die Ambivalenz der plotinischen Formel für den Seinshervorgang, der einerseits „Fall" und andererseits wesenhafte „Seinsausstrahlung" ist (65), die eigenartige Rolle des Bösen, das „Nichtseiendes" ist und doch zugleich seinskonstituierend, „Materie" und doch nicht präexistentes Substrat der Formung, „zugleich (ontologisch) Erscheinungsgrund der Welt und (ethisch) Urgrund des Bösen" (120—122), und die Zwischenstellung des geistigen Ich „als Medium zwischen zwei Seinsbereichen, durch die es nach innen wie nach außen, nach oben wie nach unten gezogen wird und im Ortungsvermögen des Ich die Entscheidung fällen muß" (141), weil es ja „der Schnittpunkt zwischen sinnlicher und geistiger Welt" ist und seine Funktion „die Koordinierung zwischen den Bewirkungen beider Welten, und die Bezugsetzung dieser Bewirkungen auf sich selbst, und damit zugleich Bezugsetzung seiner selbst zur Sinnlichkeit und zum Geist" (93) ist. In dieser „richtigen Bezugsetzung" des Geistes (seinem beschauenden Verhalten und seinem inneren Hingeordnetsein) zu dem, was über ihm ist, und seinem den von dort gewonnenen, geistigen Ordnungsprinzipien entsprechenden, handelnden Einwirken auf das, was unter ihm ist, besteht ja auch seine Glückseligkeit (Eudaimonia), die eben deshalb nicht nur, im stoisch-aristotelischen Sinn, freie Betätigung und Entfaltung des Wesens ist, so wie es, als geistiges Ich, schon vorgegeben ist, sondern Verwirklichung von etwas, auf das hin der Geist nur angelegt und hingeordnet ist, als auf ein zu erreichendes Ziel, so daß er es nicht schon in seinem Wesen besitzt, sondern sein Wesen selbst nur „Freiheit zu" diesem Ziel ist. Durch den objektiven Bezug auf dieses „Über-Ihm" (der auch die für das System notwendige objektive Gültigkeit der Hypostasenlehre garantiert) wird diese Verwirklichung zur ethischen Aufgabe, und die Ethik selbst, die sich so ergibt, kann im antiken Sinne „Glückseligkeitsethik" sein, ohne deshalb doch „heteronome Ethik" zu sein (117).

Deshalb ist auch der Begriff der Eudaimonia in den Mittelpunkt des Buches gestellt und als sein Titel gewählt worden, obwohl er bei Plotin keine so zentrale Rolle spielt (17), weil Plotin die Gedankengänge, deren Sinn für uns sich in ethisch-personalistischer Betrachtungsweise erst voll erschließt, von seinem Standpunkte aus als ontologische Gedankengänge darzustellen pflegt. Denn was dem modernen Leser verdeutlicht werden muß, ist eben nach H., daß es sich hier um eine Ontologie handelt, die aus der Analyse des denkenden Ich und seiner „Ortung" im Bereiche der Seinswelt — man könnte im plotinischen Sinn sagen: zwischen den Seinswelt*en* — stammt. Es ist einer der Vorzüge des Buches, daß es zeigt, wie eine solche „Ver-

wirklichungsethik" als Deutung der „Grundbefindlichkeit" des Geistes nur dann möglich ist, wenn über dem geistigen Ich ein objektiv seiendes, allem Seienden sinngebendes Absolutum angenommen wird, und wie wichtig es daher ist, die plotinische Hypostasenlehre (Seele, Geist, Eines) unverkürzt zu belassen (156) und sie nicht zu einer Stufenreihe von „Erlebensweisen" und „Aspekten" herabzusetzen.

Wenn aber dergestalt auch eine Reihe von plotinischen Motiven in eine neue und für das moderne Verstehen sehr aufschlußreiche Beleuchtung gelangt, wäre es doch falsch, anzunehmen, daß damit die ganze Problematik des plotinischen Systems erfaßt ist. Mit dem Ausdruck „wissenschaftlich-erkenntnistheoretische Mystik" (49) ist der Erlebnisgehalt der „Henosis" im Sinne von Enn. I 6 ebensowenig erfaßt wie ihr ontologischer Aussagewert, im Sinne Plotins, mit der Formel vom „Hingeordnetsein" des Geistes auf das „Eine". Wenn man diese Problematik ernst nimmt, wird man auch nicht so leichthin über die grundlegende Alternative der Betrachtungsweisen, die sich hier auftut, harmonisierend hinweggleiten und sozusagen in einem Atem (in zwei aufeinanderfolgenden Zeilen) von dem „Einen" als dem „höchsten Du" und *zugleich* von dem „Aufgehen in ihm" reden (160). Daß in Plotin *beides* wirksam ist, das „Duverhältnis" und die „Identitätsmetaphysik", kann man seit Arnou wohl nicht leugnen. Aber daß es eine *Alternative* ist, ja das Grundproblem in Plotins System überhaupt, darf man nicht mit so allgemeinen Wendungen, wie dies auf S. 157 geschieht, verschleiern. Wie wenig sich H. in die Gedankengänge dieser Identitätsmetaphysik hineinzudenken vermag, zeigt Anmerkung 2 zu Kap. 4, die völlig unplotinisch folgert, daß nur mehr eine subjektive Gefühlswallung übrigbliebe, wenn „die Tatsächlichkeit des Gegenüber" aufhört. Man wird zugeben müssen, daß auf diese Weise nur ein Teil des plotinischen Systems wirklich in das Blickfeld des modernen Lesers gebracht wird. Aber selbst mit dieser Einschränkung wird man es als ein großes Verdienst dieses Werkes anerkennen müssen, daß es eindeutig nachweist, daß — von der plotinischen Anthropologie her gesehen, d. h. vom Standpunkte seiner Analyse des geistigen Ich — die theistische Deutung dieser Alternative erfordert wird (157). Daß demgegenüber die ontologischen Aussagen, die von der „Identitätsmetaphysik" Plotins bestimmt sind, nur in merklicher Abschwächung wiedergegeben werden, ist bei der bewußt vom Anthropologischen ausgehenden Fragestellung des Buches begreiflich. Daher auch (trotz der Warnung vor der „Verführung des Vergleiches mit dem christlichen Gottesbegriff" 157) die Verchristlichung des Begriffs der Transzendenz des Absolutums (113), die sogar so weit geht, daß der Begriff der helfenden „Gnade" eingeführt wird, wenn auch nur als interpretierende Benennung dessen, was Plotin in „Begriffsnot" nicht zu benennen vermocht haben soll (114). Aber es bleibt das unbestreitbare Verdienst dieses Werkes, eine wirklich lebendige, den philosophischen Gehalt und Wahrheitswert seines Systems betreffende Diskussion über Plotin eröffnet zu haben, der so oft nur als Gegenstand rein historischen Interesses behandelt wird. Dem Bestreben, ihn dem modernen Leser wirklich nahezubringen, dient auch die Einfügung längerer Abschnitte in wörtlicher Übersetzung, wobei nur manche Ausdrücke, die zu wortgetreu wiedergegeben werden, den mit Plotin (bzw. dem schon erweiterten und übertragenen Sinn dieser Ausdrücke) nicht Vertrauten befremden müssen, wie ἀντίληψις = Zugriff (92) und προσνεύειν = zunickt (94). Aber vielleicht regt dieser handgreifliche Hinweis auf die Unübersetzbarkeit solcher plotinischer Termini mehr zum gewissenhaften „Nach-Denken" an als eine glatte und gefällige Paraphrasierung. E. v. Iványka

Overhage, P., *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen* (Quaestiones disputatae, 7). 8° (107 S.) Freiburg 1959, Herder. 6.80 DM.

Im Vorwort betont O., daß das Schlagwort von der Affenabstammung des Menschen langsam überwunden wird. Das soll aber nicht heißen, daß man auf biologischer Seite von der Annahme einer Herkunft des Menschenleibes aus tierischen Vorfahrensformen abrücke. Vielmehr erkennt man mehr und mehr „die einsame Größe des Menschen innerhalb der gesamten Organismenwelt trotz der nicht abzuleugnenden Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen in der leiblichen Organisation und manchen psychischen Reaktionen. Man wird aufgeschlossen für die geschichtliche Daseinsart des Menschen und sein geistgeprägtes Verhalten. Man ahnt die Größe der Aufgabe, die eine ursächliche Erklärung der Entstehung des Menschen der bio-

logischen Forschung aufgibt, und fühlt wohl auch schon die Ohnmacht aufsteigen, die Abgründigkeit des Ursprungsproblems allein mit naturwissenschaftlichen Methoden und Mitteln ergründen zu wollen". Für das Verständnis und die Sinndeutung der Menschheitsgeschichte während des Eiszeitalters will O. in seiner Arbeit die biologischen und anthropologischen Unterlagen bereitstellen. Es wird also nach dem Erscheinungsbild des ersten Menschen gefragt.

Zuerst beantwortet *K. Rahner* in einem einführenden Beitrag „die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als Quaestio disputata der Theologie". Der erste Grund, daß das genannte Thema ein theologisches ist, besteht darin, daß „der eine ganze Mensch und nicht nur seine ‚Seele' unmittelbar Subjekt vor Gott in Heil und Unheil ist. Er ist als Ganzer von Gott geschaffen" (11). Diese Einheit ist so ursprünglich wie das Bestehen der beiden Teile; die gegenseitige „Beeinflussung" ist Vollzug des Wesens beider „Teile". Der Dualismus ist also nicht der Dualismus von „Dingen", sondern von Seinsprinzipien (12). Damit wird die Aussage, daß die Geistseele des Menschen unmittelbar von Gott geschaffen werde, notwendig auch eine Aussage über den Leib des Menschen: „auch er ist, soll der Mensch in seiner Einheit nicht implizit geleugnet werden, in einer wahren Weise ‚unmittelbar' durch Gott geschaffen. Und die Frage ist somit gerade die, wie diese ‚Unmittelbarkeit' der Schaffung des Leibes als eines menschlichen mit der Mittelbarkeit des Verhältnisses der leiblichen Wirklichkeit des Menschen zu Gott (wegen seiner Herkunft aus der vorgegebenen Natur) vereinbar sei, einer Mittelbarkeit, die durch die Natur vermittelt wird" (12). Das Problem spitzt sich schließlich zu auf die Frage hin, „ob und inwieweit man an dem Leib des Menschen scheidend sehen könne, daß er Bild, Erscheinung der göttlichen und weltlichen Herkunft des einen Menschen sei" (15). Anders gewendet ergibt sich also die Frage, ob die Leibhaftigkeit des Menschen selbst als solche immer und überall so sein muß, daß man an ihr erkennen kann: hier ist ein Mensch, dort ist ein Tier. Rahner glaubt, daß man in der Beantwortung dieser speziellen Frage vorläufig Zurückhaltung üben sollte, bis die philosophischen und theologischen Probleme, die hinter einer solchen Frage stecken, besser durchdacht sind.

Die Geistigkeit des Menschen muß sich selbstverständlich in seiner Leiblichkeit äußern. „Aber wenn solche Äußerungen der Sprache, der Erfindung, des Verhaltens, der Weise des Zusammenlebens usw. selbstverständlich vorhanden sein müssen, wo Geist gegeben ist, muß dann diese Äußerung auch notwendig schon im Bereich des Morphologischen und Physiologischen, und zwar nicht nur (was man wohl schwerlich wird bezweifeln können) als Folge des geistig kulturellen Verhaltens, sondern schon unabhängig davon und im voraus dazu gegeben sein?" (20). Rahner meint, daß man das bezweifeln könne, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Die Erfahrung lehrt, welche unwahrscheinliche Variationsbreite das Erscheinungsbild ein und desselben Wesens haben kann (Raupe, Puppe, Schmetterling). Es wird also schwer sein, zu sagen, welches Erscheinungsbild einem bestimmten Wesen ontologisch „zumutbar" ist und welches nicht. 2. „Wer überhaupt die allgemeine Deszendenztheorie für richtig hält und bei Makromutationen nicht eine eigentliche Neuschöpfung eines substantiellen neuen ‚Bauplanes' durch Gott postulieren will, wer als in der Deszendenztheorie im allgemeinen die phylogenetisch zusammenhängenden Formen für Erscheinungsbilder ein und derselben substantiellen Entelechie hält, der wird die Variationsbreite der Erscheinung desselben Wesensgrundes für außerordentlich und unerwartet groß halten müssen" (20). Dafür sprechen dann 3. noch metaphysische Erwägungen: Die verschiedenen Wesenheiten sind letztlich nicht disparat nebeneinanderliegende Washeiten, die deshalb nicht aufeinander zurückgeführt, nicht auseinander abgeleitet werden können, weil sie im Grunde nichts miteinander zu tun hätten. Sie sind vielmehr verschiedene begrenzte Weisen des einen und selben „Seins". Wenn wir dazu noch annehmen, daß innerhalb der geschaffenen endlichen Welt jedes System von vorneherein „offen" ist für das nächsthöhere, ja daß das höhere seine Eigentümlichkeiten gerade mit den bleibenden Mitteln des niedrigeren Systems ausspricht, dann kann und muß nicht wieder etwas Morphologisches, was es sonst nicht geben könnte, Erscheinungsform des Geistes im Organischen sein. Die Erscheinung des Geistes im Organischen besteht in der „Verwendung" (24) des Organischen für die Zwecke des Geistes.

Zum Schluß seines tiefschürfenden Beitrages kommt Rahner noch auf die theo-

logische Problematik des Erscheinungsbildes der ersten Menschen zu sprechen. Er betont, daß man nicht leicht sagen könne, daß durch die Lehre von den präternaturalen Gaben des ersten Menschen vor dem Fall bestimmte leibliche Gestalthaftigkeiten sicher müßten ausgeschlossen sein. Aber der katholische Theologe kann auch nicht den Zustand des Menschen im „Paradies" als Mythos interpretieren oder gnostisch von der Erde wegverlegen (Origenes) und deshalb kann er nicht von vornherein so tun, als ob naturwissenschaftliche und theologische Fragen und Erkenntnisse überhaupt keine Berührungspunkte haben, weder in Konflikt geraten noch zu einer vorsichtigen und des Unterschiedes zwischen beiden Erkenntnisweisen sich bewußten Synthese gebracht werden könnten.

H. Dolch hat in einer Besprechung im Hochland (52 [1959/1960], 292—294) des hier vorliegenden Buches gefragt, ob „die Morphologie wirklich nur die äußere Gestalt von Knochen und dergleichen und höchstens die akzidentelle äußere Erscheinung des Menschen betrachte". Er verweist mit Recht auf die Portmannsche Kennzeichnung des Lebendigen als „Weltbeziehung durch Innerlichkeit und Selbstdarstellung in der Erscheinung".

Als Naturphilosoph möchte man weiterhin fragen, wie man sich den Einzeller, die Pflanze und das Tier als die jeweiligen „Selbstdarstellungen" und Erscheinungsbilder des einen und selben Wesensgrundes, „ein und derselben substantiellen Entelechie" denken könne, wenn eine eigentlich „schöpferische" Entwicklung nicht postuliert werden soll. Aber diese Frage läuft auf das Problem „Schöpfung und Entwicklung" hinaus, das Rahner in seinem Beitrag nicht eigentlich angehen wollte. Weiterhin scheint mir Rahner nur zu rechtfertigen, wie von der thomistischen Metaphysik her die hierarchische Aufgliederung der Fülle organischer Gestalten gleichsam von oben her begriffen werden kann. Er spricht fast nur davon, wie ein höheres Seiendes alle niedrigeren Seins- und Wesensstufen mit umgreift und wie (im Vergleich gesprochen) das Gebilde höherer Dimensionalität auch die Eigentümlichkeiten der Gebilde niederer Dimensionalität umfaßt und in einer solchen Dimension gar nicht anders erscheinen kann, als es auch ein Körper tut, für den diese Dimension seine höchste ist. Das ist in diesem Zusammenhang sehr richtig. Aber der Naturphilosoph möchte noch viel brennender wissen, wie sich Rahner eine Entwicklung von unten her denkt, vom Niederen zum Höheren, wie also der „Wesensgrund" der niedrigeren Stufe die höhere aus sich herausstellt. Walten hier nur raum-zeitliche „Außenbedingungen" für diese Höherentwicklung, wie es der positivistische Darwinismus annimmt oder liegt im Wesensgrund selbst eine höherstrebende Dynamik, die sich bei gegebenen Außenbedingungen verwirklicht oder gibt es dieses „Höher" eigentlich gar nicht, da die verschiedenen „Wesenheiten" letztlich aufeinander zurückgeführt werden können (wie Rahner nahezulegen scheint)? Wie man sieht: Der quaestiones disputatae gibt es in diesem Fragenkreis viele!

Overhage bespricht zuerst das Nebeneinander theromorpher und sapienstümlicher Merkmale und das Zustandekommen des Nebeneinanders verschiedenartiger Merkmale. Sodann entwirft er nach dem heutigen Stand des Wissens das neue Bild der biologischen Menschheitsgeschichte, wobei er besonders die biologische Einheit der Menschheit hervorhebt. Zum Schluß bespricht O. zwei extreme Auffassungen über das Erscheinungsbild der ersten Menschen (Theorien von F. Rüschkamp und F. Birkner), verwirft die negative Bewertung theromorpher Merkmale und stellt die Vermenschlichung theromorph geprägter Vertreter der Menschheit heraus.

Im Schlußkapitel seines Buches nimmt O. Stellung zu meiner Arbeit „Naturphilosophische Erwägungen zum Menschenbild des Schöpfungsberichtes und der modernen Abstammungstheorie" (Schol 33 [1958] 355—375), aber er mißversteht meine durch den ganzen Artikel klar zutage tretende Meinung in einer Weise, daß meine Aussagen geradezu auf den Kopf gestellt werden. Ich habe keinen Zweifel darüber gelassen, daß auch die theromorphen Merkmale echt menschliche Merkmale sind und die theromorph geprägten Vertreter der Vorzeit wirkliche Menschen gewesen sind. Theromorphe Ausprägungen sind Sonderbildungen, sekundäre Erwerbungen, wie O. selber darlegt. Darauf beruht überhaupt erst die Möglichkeit der Harmonisierung von biblischem Bericht und fossilem Befund, wie ich dies in meiner Arbeit versucht habe. Es ist erstaunlich, mir eine gegenteilige Meinung zuschreiben zu wollen. O. glaubt dies aber tun zu können, weil ich tierhafte Merkmale menschentypischen Merkmalen gegenübergestellt habe. Wenn diese Gegenüberstellung nicht mehr mög-

lich sein soll, dann müßte man konsequenterweise den Begriff theromorph überhaupt aufgeben, was auch O. nicht will. Auch in meiner Arbeit ist „theromorph" nicht mehr „als eine Bezeichnung, die bloß auf Grund einer gewissen äußeren Analogie zu einigen Formeigentümlichkeiten der Menschenaffen gewonnen wurde" (98), da es sonst keinen Sinn hätte, daß ich diese Merkmalsgestaltungen als sekundäre Sonderbildungen aufgefaßt habe und sie geradezu als Ausgangspunkt meiner Deutung des biblischen Berichtes benutzt habe. Der Mensch war im paradiesischen Zustand von Gott erschaffen, und durch die präternaturalen Gaben wäre er wohl weitgehend dem evolutiv-prägenden Einfluß der Natur enthoben gewesen, wenn er nicht durch den Sündenfall sich selbst in eine Existenzweise gebracht hätte, „in der der Mensch in der Auseinandersetzung mit der Natur sich dieser anpaßt, Sonderentwicklungen zeigt, die *wiederum* tierhafte Merkmale in sein Bild einprägen" (meine Arbeit S. 367). Der Gegensatz zu diesem „wiederum" ist eindeutig der paradiesische Zustand, in dem der Mensch sich nicht so leidvoll und kämpferisch mit der Natur hätte auseinandersetzen müssen. O. hat besonders Anstoß an diesem „wiederum" genommen und aus diesem Wort herausgelesen, ich nähme an, der erste Mensch sei voll und ganz sapienstümlich gewesen. Ich habe es aber ausdrücklich abgelehnt, das Erscheinungsbild der ersten Menschen beschreiben zu wollen (368). Sodann soll das „wiederum" bedeuten, „daß die theromorphen Merkmale irgendwie Rückschläge auf Formungen darstellen, die auf hypothetischen tierischen Vorfahrenstadien des Menschenleibes einmal ausgebildet waren" (99). Auch diese Deutung entspricht nicht meiner Auffassung; ich habe mich peinlich davor gehütet, den Sündenfall und seine biologischen Folgen als eine Art „Rückfall ins Tierische" zu kennzeichnen. Ich habe nur von der Möglichkeit gesprochen, die theromorphen Sonderbildungen am Erscheinungsbild der ersten Menschen als „die evolutiven Kennzeichen des gefallenen und mit der Natur sich abringenden Menschen" zu bezeichnen. Das bedeutet keineswegs notwendig, daß diese Bildungen als Rückfall in die Gestalt hypothetischer Vorfahren aufgefaßt werden müssen, zumal sie sich ja bei den unmittelbaren Vorfahren schon nicht mehr fanden; vielmehr sollten die ähnlichen Entwicklungserscheinungen im Tierreich und beim Menschen als Parallelentwicklungen gekennzeichnet werden. Oder dürfen wir etwa nicht mehr von einer infraspezifischen Entwicklung innerhalb der einen Art „Mensch" sprechen? O. scheint das an mehreren Stellen (z. B. 100) nahezulegen; aber es ist nicht einzusehen, warum der Begriff der Entwicklung auf die transspezifische Entwicklung eingeschränkt werden soll.

A. Haas S. J.

Pieper, J., *Über den Begriff der Tradition* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen [Geisteswiss.], 72). gr. 8° (58 S.) Köln-Opladen 1958, Westdeutscher Verlag. 3.25 DM.

Der Sitzungsvortrag (vom 16. Januar 1957) nimmt seinen Anfang bei Pascal, der Theologie und Physik in ihrem wesensverschiedenen Traditionsbezug auseinanderhält. Er bedauert sodann, daß die Nachschlagewerke, die über den Begriff Tradition Auskunft geben — bezeichnenderweise sind es allein die theologischen —, sich auf dessen speziell theologische Bedeutung beschränken, ohne den allgemeinen menschlichen Sprach- und Denkgebrauch zu erörtern. Das ist für P., sehr zu Recht, „sogar theologisch [der Rez. würde meinen: *gerade* theologisch — in der Inkarnationstheologie] eine höchst fragliche Sache" (12). Als *Elemente des Traditionsbegriffs* (13—20) erscheinen: der Sprechende, der (im Gegensatz zum Dialog) in einseitiger Beziehung und damit in zeitlicher Aufeinanderfolge das (im Unterschied vom Lehren) anderswoher empfangene und durch eigene Einsicht nicht einholbare Überlieferungsgut mitteilt, und der jüngere Hörende, der es gläubig annimmt. Der kurzgefaßte formale Begriff der Tradition lautet: „Empfangenes weitergeben, damit es wiederum empfangen werde" (18). Dem Begriff der Tradition sind seit je diese Grundworte zugeordnet: Bewahren und Reinerhaltung, thesaurus und depositum, Erinnerung. „Die Lebensnotwendigkeit von Überlieferung beruht darauf, daß es ... dem Menschen mehr vonnöten ist, erinnert als belehrt zu werden" (20).

„Wie sehr Überlieferung die Beziehung zu Ursprung und Herkunft in sich schließt, das erweist sich vor allem auch darin, daß der Terminus ‚Autorität', der ja Urheberschaft bedeutet, geradezu gleichbedeutend mit ‚Überlieferung' gebraucht wird" (20). Es ist *die Autorität der ‚Alten'* (20—24), d. h. der dem Ursprung Nahen,

Frühen, Anfänglichen, die „im Bereich des Überlieferungswissens den gleichen Platz einnehmen, der im Bereich der Wissenschaften den Männern der neuesten Ergebnisse gebührt" (21). Die παλαιοί Platons, ‚besser als wir und näher den Göttern siedelnd, haben uns diese Kunde überliefert' als „eine Gabe der Götter" (Philebos 16c). So kann P. „fragen, ob es einen wesentlichen Unterschied gibt zwischen dieser platonischen Beschreibung der Alten einerseits und der Definition anderseits, durch welche die christliche Theologie den im genauen Sinn ‚inspirierten' Autor bezeichnet, den Verfasser eines heiligen Buches" (24). — Damit kommt der — ebenfalls nicht den Theologen allein zu überlassende — Begriff „*göttlicher Offenbarung*" ins Spiel (24—29). Ohne ihn lasse sich Tradition nicht als etwas Endgültiges und schlechthin Verpflichtendes denken. „Die Idee der Überlieferung ist am reinsten realisiert in der *heiligen* Überlieferung"; diese ist „der Kern aller geschichtlich antreffbaren Überlieferung" (21). Ihr Gegenstand ist in der „Weisheit der Alten", vor allem nach Platon — P. führt vier Stellen an —, „die göttliche Verbürgung des Sinnes der Welt und des menschlichen Heiles" (26). Solange der Traditionswille sich auf dieses primär Bewahrenswerte richtet, „kann ein Maximum an Veränderung im Äußeren ertragen und verkraftet werden" — frei von den Konservativismen der sogenannten Traditionspflege (28); das Mittelalter unterschied zwischen dem Argument auf Grund menschlicher Autorität als dem schwächsten und dem Argument, das in der Offenbarung Gottes gründet, als dem wirksamsten aller möglichen Beweisgründe.

Auf die Frage, wo göttlich verbürgte Überlieferung faktisch auftrete, antwortet P. mit drei „Ortsangaben" (29—33). Die 1. Antwort: in der christlichen Lehrüberlieferung. Die 2. Antwort, „etwas weniger sicher": In den Mythen liegt etwas, das man zutreffend nur verstehen kann als „den Nachklang einer urzeitlich geschehenen Rede Gottes" (30). Allerdings gelte es, die „Fragmente eines durch die Zeitenweite halb verlöschten und zersprengten großen Mythos ... zu reinigen, zu verbinden, neu zu gestalten" (P. Friedländer), was dem vorchristlichen Denken wesentlich versagt gewesen sei. Auch die Schultheologie hat diesen Dienst an der Ur-Offenbarung bislang nicht geleistet. Die 3. Antwort, „eine bloß vermutende Hindeutung", die sich auf die Jungsche Tiefenpsychologie, aber auch auf Augustins memoria beruft, zielt auf „bestimmte, der menschlichen Existenzmitte zugeordnete Gewißheiten, die sich als sie selber zwar nicht zeigen, deren unverwandte Anwesenheit und Wirksamkeit aber unter gewissen Bedingungen zwingend deutlich wird" (31 f.). Es sind unbewußte [besser, mit K. Rahner: ungewußte] Gewißheiten der fundamentalen Existenz-Sachverhalte wie Heil, Unheil, Schuld, Strafe, Glück, Einklang — nach denen wir unser Leben einrichten; geschähe dies nicht, so würden wir uneins werden mit uns selbst. Und sie „können ..., so scheint es, nicht gut anders denn als tradita verstanden werden": weitergegeben „durch einen tiefer [als Mitteilung und Lehre] in den Fortzeugungsprozeß eingesenkten und darin verborgenen Kommunikationsvorgang" (32). — P. weist auch auf einen anderen möglichen Zeugen des göttlichen Ursprungs hin: die Sprache. — Der Schlußabschnitt hebt hervor, daß „die Philosophie und das Philosophieren das Salz des existenziell Belangreichen und Dringlichen gewinnen gerade aus der Einbeziehung der heiligen Überlieferung" (34), „wodurch Geglaubtes und Gewußtes, bei klarer Wahrung des Unterschieds, in ein Verhältnis der kontrapunktischen Zuordnung gesetzt wird" (35).

Nach wertvollen Literaturangaben (36 f.) bringt der ausführliche *Diskussionsbericht* (39—56) Ergänzungen und Verdeutlichungen zur These von P. Es wird hingewiesen auf interessante religionsgeschichtliche Beispiele von lebendigem Traditionsvollzug (Th. Ohm), auf die — wohl etwas zu subjektivistisch gefaßte — Macht der Tradition in uns (H. J. Wolff), auf die Ambivalenz des Historismus, der tradieren will und die Tradition auflöst (Th. Schieder), auf die religiöse Verwurzelung aller echten, noch so verschiedenartigen Traditionen, die konstitutive Bedeutung der Tradition bei den Griechen, wie für die Weisheitslehre, so als „ethische" Einübung auf die — schon bei Platon und Aristoteles angebahnte — Vereinbarung von Tradition mit den modernen Wissenschaften und, tiefer, mit der vernünftigen Einsicht des Menschen überhaupt (J. Ritter), auf die akkumulierende Kraft der naturwissenschaftlichen Forschung, die im religiös-sittlichen Bereich fehlt und dort ersetzt werden muß durch ein gesteigertes Bewußtsein der Vermittlungsaufgabe des Menschen (L. Brandt), auf die Hypothese der Wiener Schule in Sachen Monotheismus-Uroffenbarung (J. Höffner) und auf das Für und Wider des Auf-

räumens mit Traditionen (L. Steuer). Auf die ebenso reiche Antwort P.s auf die Diskussionsbeiträge kann hier nur hingewiesen werden (51—56).

Die Schrift gibt Anteil an einem überaus anregenden Symposion, in das man sich, vielleicht etwas unbescheiden, einschalten möchte — etwa mit den Fragen, ob nicht entschiedener, als dies bei P. geschieht, auszugehen sei von einem Grund-Erkennen des menschlichen Geistes von vorbegrifflicher, nicht objektivierter und auch nicht geradewegs objektivierbarer Art, das — metaphysischer als die Κοιναὶ ἔννοιαι in stoischem Verstand — den Menschen, die nicht bloß (späte) Individuen innerhalb von Generationenketten sind, Anteil gibt an dem „gemeinsamen Logos" (Heraklit); ob nicht die Weisheit der Ur-Offenbarung, die — auch eine Metaphysik des Wortes spricht dafür — den Anfang der Menschheitsgeschichte stiften muß und insofern geschichtlich ist, aber doch wohl nicht in bloßem empirischem Zusammenhang durch die Jahrhunderttausende hindurch überliefert werden konnte, aus jenem fortwährenden Erkenntnisgrunde je erweckt wird mitsamt dem Wissen um die Notwendigkeit ihres göttlichen Ursprungs; ob diese Auffassung nicht — mit J. Ritter (45—47) und Th. Ohm (40) — die eigene Erfahrung und Einsicht des Menschen aus Ursprungsgründen stärker zu betonen erlaube; ob sie nicht auch verstehen lasse, daß — selbst einmal gegen Thomas (und P. [17]) — ein Geglaubtes *auch* gewußt werden kann, ohne daß die Glaubenstiefe bloß hineinverschwindet in die Helle der Einsichtigkeit, und ob so nicht etwa eine persönlichere Aneignung des Überlieferten im Menschen und ein tieferer Zusammenhang von Philosophie und heiliger Überlieferung (als z. B. S. 54 zuläßt) möglich wird. Anderseits wäre zu fragen, ob nicht gerade ein solches Verschränken von Wissensgrund und Ursprungsoffenbarung das Evangelium Jesu Christi als *die* (nicht bloß *eine*) Offenbarung Gottes in seiner geschichtlichen Einzigartigkeit und seinem Erfüllungscharakter hervorhebt, wobei auch die inspirierten Schriften als Gründungsurkunden der Kirche Jesu in ihrer Besonderheit erscheinen. (Geringfügige Corrigenda: 22 Anm. 40, scheint das Lexicon Platonicum von F. Ast, s. v. πάλαι und παλαιός, übersehen zu sein. Bei 42, 11 f. [vgl. 52] vermißt man den Diskussionsbeitrag von Kroll.)

W. Kern S. J.

Porúbčan, Št., S. J.; Il Patto Nuovo in Is. 40—66 (Analecta Biblica, 8). gr. 8° (XVI u. 334 S.) Rom 1958, Pont. Istituto Biblico. 5400 £; 9.— $.

Der Behandlung des eigentlichen Themas schickt der Verf. im 1. Teil dieser umfangreichen und sehr gründlichen Studie eine Untersuchung über Begriff und Wesen des Bundes im *Alten Testament* überhaupt voraus (1—83). Denn er stellt nicht zu Unrecht fest, daß trotz so zahlreicher Arbeiten zur Bundestheologie des AT diese Grundfragen selten mit genügender Eindringlichkeit bearbeitet worden sind. Die besten Ausführungen dazu sind noch in den Werken von Pedersen (Der Eid bei den Semiten; Israel, its Life and Culture) zu finden. Ihn nimmt P. deshalb zum Ausgangspunkt seiner eigenen Untersuchungen, deren Ergebnisse er jeweils mit denen von Pedersen konfrontiert. Weitgehend stimmt er mit ihm überein, doch lehnt er dessen starke Orientierung an arabischem Material ab. P. selbst beschränkt sich auf das atl Material. Er untersucht zunächst die Struktur des zwischenmenschlichen Bundes, dann den Bund zwischen Gott und Mensch. Grundsätzlich sind die Strukturelemente in beiden Fällen natürlich dieselben. Doch tauchen beim Gottesbund im AT einige besondere Akzente auf, z. B. die wachsende Gleichsetzung des Bundes mit choq (Setzung; Satzung), worin nach P. die Überleitung zum Verständnis des Bundes als diatheke zu sehen ist.

P. betrachtet die Bünde jeweils unter formalem und inhaltlichem Aspekt. Formal ist der Bund stets wesentlich eine Eidverpflichtung, die auch da vorauszusetzen ist, wo sie beim Bundesschluß nicht erwähnt wird. Das läßt sich sprachlich ausreichend belegen durch die vielfache Gleichsetzung von Bund mit Schwur, schwören usw. Das eidliche Versprechen ist also der formalkonstitutive Akt des Bundesschlusses. Inhalt des Bundes ist stets der šalôm, der, je nach Situation, in verschiedener Weise spezifiziert sein kann. Jedoch tendiert die Bundesverpflichtung formell nicht auf diesen Materialeffekt, sondern auf die entsprechende subjektive Haltung der Huld, auf den chesed. Šalôm und chesed verhalten sich zueinander wie objectum materiale und formale des Bundes.

Durch die Feststellung dieses wesentlichen Bundesinhaltes, durch den er den natür-

lichen Gemeinschaftsverhältnissen der Familie nachgestaltet erscheint, wird klar, daß Bund nie primär als ein sachlicher Vertrag mit einer beliebig begrenzten Serie von Pflichten und Rechten verstanden werden kann, obwohl er solchen Aspekt auch sekundär erhalten kann. Primär ist er vielmehr stets ein persönliches Loyalitätsverhältnis und als solches in seinem Wesen bilateral und zeitlich nicht begrenzt, so daß er an sich auch die Nachkommen der Kontrahenten umfaßt (hier entsteht dann die Frage, unter welchen Umständen von einem *neuen* Bund gesprochen werden kann). Das gilt für beide Bundesarten, die den Grundformen des Familienchesed entsprechen: für den Bruderbund zwischen Gleichgestellten und den Vater- oder Königsbund zwischen Partnern ungleicher sozialer Stellung. Als allgemeine Definition des Bundes wird schließlich diese ermittelt: „un impegno giurato davanti alla Divinità di un trattamento di favore, chesed" (28 79 32).

Dieser 1. Teil des Buches ist bereits eine eigene Studie von beträchtlichem Gewicht. Sie erfaßt alles wesentliche Material des AT, das man wohl nirgends so klar und gut durchdacht geordnet und verarbeitet findet. Die von P. E. Mendenhall vor einigen Jahren in die Diskussion über den Bundesbegriff im AT eingeführten Gesichtspunkte (vgl. Biblical Archeologist 1954) sind zwar noch nicht verarbeitet, würden aber nur in periphären Punkten das Ergebnis dieser Studie berühren, die man unbedenklich die instruktivste Darstellung der Wesenszüge der atl Bundesvorstellung nennen darf.

Nach dieser Grundorientierung über den Bund nimmt P. im 2. und 3. Teil des Buches sein eigentliches Thema auf. Dabei ist der 3. Teil hauptsächlich eine Synthese der Ergebnisse des 2., eine systematische Darstellung des *Neuen Bundes:* seine Gründung, sein Inhalt, die Phasen seiner Verwirklichung, sein institutioneller Charakter, die Teilhabe des einzelnen an ihm, die Erfüllung im NT (254—320). Das entscheidende Gewicht liegt ganz auf dem umfangreichen 2. Teil (85—250), der das Material über den Neuen Bund in Is 40—66 in gründlicher exegetischer Einzeluntersuchung erarbeitet.

In diesem Teil des Is erscheint der Terminus Bund nur achtmal. P. weist diese Stellen drei verschiedenen Textgruppen zu: Gottesknechtlieder (42,6 49,8), Deuterojesaiatexte (54,10 55,3; dazu auch das 4. Gottesknechtlied), Tritojesaiatexte (61,8 56,4.6 59,21). Doch beschränkt sich P. keineswegs auf diese kurzen Texte. Sie bilden vielmehr jeweils nur den Ausgangspunkt der Analyse, die „formula-base", von wo aus der ganze Kontext oft recht weitgreifend herangezogen wird. Hierbei erweist sich die im 1. Teil aufgewiesene enge und notwendige Beziehung zwischen bĕrît, šalôm, chesed und äquivalenten Termini als sehr fruchtbar für eine weitgehende Inanspruchnahme von Texten als Aussagen über den Neuen Bund, so daß dieser weit stärker als man es gewöhnlich sieht als zentrales Thema dieser Kapitel erkennbar wird.

Methodisch geht P. so voran, daß in allen drei vorgenannten Textgruppen zunächst die Literarkritik behandelt wird (letzte Feinheiten und Entscheidungen sind hier für das Thema der Arbeit nicht immer notwendig). Dabei dient die bekannte Studie von Ch. R. North über die Gottesknechtlieder als Diskussionsgrundlage. P. unterscheidet in diesen Liedern einen primären Kern und einen sekundären Teil, in dem die ursprünglichen Lieder kommentiert und organisch in den übrigen Text eingebaut werden. Für das 4. Gottesknechtlied hat Is 54—55 diese Rolle. Der Terminus „Bund" steht immer nur in diesen Sekundärstücken. Nach der Literarkritik wird dann eine italienische Übersetzung aller in Frage kommenden Teile mit textkritischen Bemerkungen geboten. Danach folgt die exegetische Analyse unter dem Gesichtspunkt des Themas der Arbeit. Der Umfang und die Vielgliedrigkeit des Materials und der sehr ins einzelne gehenden Erörterungen machen es unmöglich, hier irgendwie den Gang der Untersuchung und der schrittweisen Ermittlung der Ergebnisse zu skizzieren. Die exegetischen Einzelerkenntnisse sind gewiß nicht immer neu, das Neue liegt vor allem in der Konzentrierung so vieler Aussagen auf den neuen Heilsbund. Von ihm entsteht so ein überraschend gefülltes Bild (3. Teil), sowohl hinsichtlich seiner Wesenszüge und der Art seiner Verwirklichung wie auch über seinen Charakter als Zusammenfassung und Erfüllung aller gott-menschlichen Bundesverhältnisse seit dem Urstand des Menschen. Von da aus definiert P. ihn geradezu als „Ripristino dei rapporti di favore (chesed) tra Dio e l'umanità di prima del peccato" (275).

Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß sich manchmal das Gefühl aufdrängt, das neutestamentliche Wissen um den Heilsbund in Christus habe bisweilen etwas zu sehr die Auslegung der atl Texte gelenkt und ihnen eine Deutlichkeit gegeben, die sie in sich schwerlich haben. So etwa, wenn alle Aussagen über die Gründung des Neuen Bundes durch den Gottesknecht so ganz sicher und deutlich in die Zeit der Erhöhung und des neuen Lebens nach seinem gewaltsamen Tode verlegt werden, von der nur das 4. Lied verhüllt genug spricht. Oder wenn aus den Texten selbst nicht nur die Unterscheidung von zeitgeschichtlicher und messianischer Erfüllung eruiert wird, sondern innerhalb dieser letzteren auch noch die doppelstufige Erfüllung und Realisierung in einem innerweltlichen Gottesbund (Kirche auf Erden) und einem glorreichen vollendeten Gottesreich am Ende der Welt aus den Texten erweisbar sein soll. Gewiß *kann* man im Lichte des NT gewisse mögliche Anzeichen dafür in den Texten finden, aber die Ausführlichkeit und Sicherheit, mit der diese Dinge hier als exegetische Ergebnisse festgestellt werden, wird sicher bei vielen Lesern den Eindruck erwecken, daß die Aussagen des (der) Propheten hier nicht vom NT aus nur erhellt, sondern überbelichtet sind. Doch trifft das, wie gesagt, nur für einzelne Punkte zu. Im ganzen wird man diese gründliche und sehr übersichtlich dargebotene Studie (Dissertation am Päpstlichen Bibelinstitut) als zuverlässige und umfassende Information über den atl Bundesbegriff und über die Ankündigung des Neuen Bundes im AT ansehen dürfen. J. Haspecker S. J.

Bonnefoy, J. Fr., O. F. M., La primauté du Christ selon l'écriture et la tradition. gr. 8° (XII u. 467 S.) Roma 1959, Herder. 4800.— L.

B. behandelt hier in umfassender Weise eine Frage, mit der er sich schon wiederholt befaßt hatte. Vgl. La primauté absolue et universelle de N. S. Jésus-Christ et la T. S. Vierge (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, Paris 1939, 39 bis 98); — Raison de l'Incarnation et primauté du Christ. Réflexions sur une controverse (DivThom 46 [1943] 103—120); — La place du Christ dans le plan divin de la création (Mélanges de science religieuse 4 [1947] 237—284; 5 [1948] 39—62); — Il primato di Christo nella teologia contemporanea (Orientamenti di Teologia Dommatica, Milano 1958). Das Werk lag abgeschlossen vor, als der Verf. 1958 aus diesem Leben abberufen wurde. Abgesehen von geringfügigen sprachlichen Verbesserungen ist nichts geändert worden.

In der ausführlichen Einleitung (1—18) gibt der Verf. zunächst einen Überblick über die neuere Geschichte und den gegenwärtigen Stand der Frage nach der Vorrangstellung Christi mit einer kurzen Würdigung der einschlägigen Arbeiten. Hier kommen zur Sprache: Hilarius von Paris O. F. M. Cap., Cur Deus homo? Dissertatio de motivo incarnationis, Lyon 1867; Jesualdus a Luca, a Bronte O. F. M. Cap., Cur Verbum caro factum? Catania 1869; — Hilarius von Paris O. F. M. Cap., Cur Deus homo, ou le motif de l'Incarnation, 1886; — J. B. du Petit-Bornant O. F. M. Cap., Essai sur la primauté du Christ et sur le motif de l'Incarnation, Paris 1900; — Fr. M. Risi O. S. J. de Deo, Sul motivo primario dell'incarnazione, ossia Gesù Cristo predestinato di primo intento per fini independenti della caduta del uman genere e dal decreto di redenzione, 4 Bände, Brescia-Roma 1897—1898, 515 298 444 390 S., mit einer Fülle von Belegen aus Schrift und Tradition; — Chr. Urrutibéhéty O. F. M., Christus Alpha et Omega, seu de Christi universali regno, 1898 (112 S.); 2. Aufl. 1910 (486 S.); — Déodat de Basly O. F. M., Le Sacré Coeur, Paris 1900, und Pourquoi Jésus Christ? Paris 1903; — H. M. Féret O. P., Creati in Christo Jesu (RevScPhTh [1941/1942] 96—132).

B. kommt zu dem Ergebnis, daß die skotistischen Thesen von der Vorrangstellung Christi in der neueren Theologie, soweit sie sich mit dieser Frage befaßt, sich immer mehr durchsetzen, ohne daß damit alle Folgerungen, die sich nach den Skotisten aus der Vorrangstellung Christi ergeben sollen, angenommen werden. B. bedauert es, daß man vielfach noch zuviel Gewicht legt auf die hypothetische Frage, ob Christus auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, da die Offenbarung diese Frage mit Stillschweigen übergehe.

Auf diesen Überblick über die Literatur und den Stand der Frage folgt zunächst, gewissermaßen als Arbeitshypothese, ein Aufriß der zu behandelnden Teilfragen von der spekulativen Theologie her: 1. Die Natur der Vorrangstellung Christi; —

2. Die dreifache universale Zweitursächlichkeit Christi als causa efficiens, exemplaris und finalis als Folgerung aus seiner Vorrangstellung; — 3. Die Art, wie diese dreifache Zweitursächlichkeit Christi in der Reihenfolge der göttlichen Absichten zum Ausdruck kommt.

Wenn Christus als das „Wort" der „Eingeborene" des Vaters ist, ist er als „Erstgeborener" der Sohn Mariens und damit Mensch. Die Vorrangstellung, die der Glaube Christus zuerkennt, ist ein „primatus excellentiae" oder genauer ein absoluter und universaler Vorrang in der ontologischen Ordnung. Sie folgt unmittelbar aus der „unio hypostatica", kraft deren der Sohn Mariens und der Sohn Gottes ein und dieselbe Person sind. Daraus ergibt sich nach B. die universale Zweitursächlichkeit Christi als Menschen, auch als Wirkursache. Doch besteht ein quantitativer und ein qualitativer Unterschied zwischen der Ursächlichkeit, die ihm als Gott und die ihm als Mensch zukommt; denn einerseits ist er als Gott die Erstursache schlechthin, während er als Mensch nur Zweitursache ist und sein kann; andererseits unterscheiden sich die beiden Ursächlichkeiten auch quantitativ, insofern Christus als Mensch nicht Ursache seiner selbst ist, ihm also in diesem Sinne keine universale Ursächlichkeit zukommt.

Mit dieser Einschränkung sucht der Verf. durch eine eingehende Textanalyse der einschlägigen Schriftstellen aus dem AT und NT unter Berücksichtigung der Tradition die dreifache absolute und universale Zweitursächlichkeit Christi als Menschen nachzuweisen. Dabei knüpft er vor allem an das oben erwähnte Werk von Risi an, der aber nach ihm allzusehr die scholastische, statt der hermeneutischen Methode angewandt hat und natürlich die neueren Fortschritte der Exegese noch nicht berücksichtigen konnte. Dagegen folgt er im Aufbau und in der Auffassung weithin der Arbeit von U. Latanzi, Il primato universale di Cristo secondo le Sacre Scritture, Roma 1937 (vgl. Schol 13 [1938] 614 f.).

Der 1. Teil befaßt sich mit den einschlägigen Stellen aus den Weisheitsbüchern: Prov 8,22—9,6; Ecclus 24,1—21 und Sap 7,22—8,1: 9,9—11,4. Der Verf. findet hier nicht nur die göttliche Weisheit als göttliche Person in ihrer Beziehung zur Schöpfung geschildert, sondern schon die Rolle Christi als Menschen ausgesprochen, insofern der göttlichen Weisheit als solcher in der Schöpfung eine Rolle zugeschrieben wird, und zwar auch als Wirkursache, die ihr als Gott nicht zukommen könne, da das Wirken Gottes nach außen allen drei Personen gemeinsam ist. Dieser Grund überzeugt — jedenfalls für sich allein — nicht, denn abgesehen davon, daß es sich unabhängig von der späteren kirchlichen Tradition, die die Weisheitsbücher im Lichte des NT gelesen hat, schwerlich streng beweisen läßt, daß nicht nur von der *personifizierten* Weisheit als Eigenschaft Gottes die Rede ist, die sich in der Schöpfung offenbart, gibt es doch auch eine Zueignung (appropriatio), durch die ein allen drei göttlichen Personen gemeinsames Wirken nach außen einer Person besonders zugeschrieben wird. So würde man den Texten aus den Weisheitsbüchern auch in der Voraussetzung, daß hier vom Göttlichen Wort als der *persönlichen* göttlichen Weisheit die Rede ist, durchaus gerecht, wenn man sie so versteht, daß hier von der Erschaffung des Alls vom Vater durch das Ewige Wort im Sinne von Joh 1,1 die Rede ist, ohne daß damit einschlußweise schon die Menschwerdung des Wortes angedeutet wäre. Das entspräche ganz der Auffassung der griechischen Väter, nach denen der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist wirkt. Damit würde ferner nicht nur gesagt, daß das Wort in Verbindung mit dem Vater die Wirkursache der Schöpfung ist, sondern es würde einschlußweise auch seine Rolle als die vorbildliche Ursache (causa exemplaris) angedeutet, insofern die ganze Schöpfung ja eine Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten ist, die ihren vollständigsten Ausdruck im Ewigen Wort als Abbild des Vaters gefunden haben, so daß das Ewige Wort das Vorbild (causa exemplaris) für die ganze Schöpfung ist.

Daß Sap 7,25 f. den Ursprung des *fleischgewordenen* Wortes darlegt und seine Taten und Handlungen besingt (99), glaubt der Verf. u. a. daraus beweisen zu können, daß Judas in seinem Briefe (Jud 5) in Anspielung an diese Stelle sagt, *Jesus* habe das Volk Israel aus Ägypten geführt, daß ferner 1 Cor 10,1—4 Christus der Fels genannt wird, aus dem die Väter nach Sap 11,1—4 auf dem Wüstenzug getrunken haben, und daß die Kirche in der Karfreitagsliturgie die Rettung aus Ägypten dem leidenden Christus, also Christus als Menschen zuschreibe. — Auch hier

überzeugen die Schlußfolgerungen des Verfassers nicht. Er verweist selbst schon auf Ferd. Prat S. J., La théologie de Saint Paul, II, 19. Aufl., 140 f., der diese Stellen durch die communicatio idiomatum erklärt. Das dürfte doch wohl das Nächstliegende sein. Wenn Paulus von Christus spricht, denkt er an den einen historischen Christus, der Gott und Mensch in einer Person ist. Von ihm sagt er im selben Zusammenhang bald etwas aus, was ihm nur als Gott zukommt, bald aber umgekehrt etwas, was ihm nur als Menschen zukommt, ohne das eigens zu betonen. Man könnte also aus 1 Cor 10,1—4 höchstens schließen, daß Paulus in Sap 11,1—4 das Wirken der göttlichen Weisheit als göttlicher Person im Auge gehabt hat. Jud 5 ist es textkritisch schon sehr zweifelhaft, ob Ἰησοῦς die echte Lesart ist und nicht vielmehr Κύριος oder Θεός. Aber davon abgesehen, gilt auch hier das soeben Gesagte.

B. meint, wenn Lagrange O. P. (La paternité de Dieu dans l'ancient Testament: RevBibl 5 [1908] 481—499; 496) und mit ihm die Bibel von Jerusalem nur zugebe, daß in Sap das Judentum die Lehre von der göttlichen Weisheit über die Auffassung von Prov und Ecclus hinaus bis zum Begriffe des Sohnes Gottes, aber nicht bis zum menschgewordenen Wort geführt habe, dann sei der Grund für diese Einschränkung die nach dem Verf. verfehlte Auffassung der heutigen Exegeten vom Literalsinn der Schrift (116). Er meint, man könne und müsse weitergehen, nicht im Sinne des sensus plenior, den er ablehnt, sondern — wenn ich ihn recht verstehe — im Sinne eines mehrfachen voneinander unabhängigen Literalsinnes. Darin wird er aber schwerlich Zustimmung finden. Auf die Frage, wie man die Wirkursächlichkeit Christi als Menschen bei der Schöpfung nach Sap auffassen solle, sagt er, Christus sei als Mensch durch sein Verdienst universal in Raum und Zeit die moralische Zweitursache.

Das Hauptgewicht legt er mit Recht auf die beiden Stellen Col 1,12—20, und Eph 1,3—14. Daß Paulus hier im Gottmenschen die causa exemplaris und finalis der gesamten Schöpfung sieht, hat auch der Rezensent an anderer Stelle zu zeigen gesucht (vgl. WissWeis 13 [1950] 6—33), allerdings mit dem Unterschied zu B., daß der Apostel hier nicht nur von Christus als Menschen, sondern von ihm als Gottmenschen spricht. Aber daraus, daß Christus als Gottmensch die causa exemplaris und finalis der ganzen Schöpfung ist, folgt noch nicht, daß er auch als solcher, und nicht nur als Gott, ihre causa efficiens sein muß, und noch viel weniger, daß er das als Mensch ist. Kann man wirklich sagen, daß z. B. auch der Stein sein Dasein dem Verdienst des Gottmenschen oder gar Christi als Menschen verdankt, ganz abgesehen davon, daß ja der letzte Grund des Verdienstes des Gottmenschen die unio hypostatica, also seine Gottheit ist, wie auch der Verf. zugibt. Auch wenn Paulus 1 Cor 8,6 im Unterschied zum Vater von dem einen Herrn Jesus spricht, durch den alles ist, ist damit nur gesagt, daß alles durch Christus, den Gottmenschen, aber nicht, daß es durch ihn *als* den Gottmenschen oder gar *als Menschen* ist, wie B. annimmt.

Wenn somit in den Ausführungen des Verfassers doch manches fragwürdig bleibt, soll damit der Wert der gründlichen und anregenden Arbeit nicht geleugnet werden. Leider sind manche störende Druckfehler, gerade bei den griechischen und hebräischen Worten und ihrer Umschrift (z. B. hok'mah: 39), und bei den Stellenangaben, z. B. Prov 8,2—9,6 statt 8,22—9,6 (21) oder Sap 10—11,4 statt 10,1—11,4 (91 92); Sap 10 statt 11 (101); RevScPhTh (1941/1942) 96—332 statt 96—132 (4, Anm. 7), übersehen worden, die wohl vermieden worden wären, wenn der Verf. die Drucklegung hätte selbst besorgen können. Der Fachmann wird diese Versehen leicht richtigstellen. Jedenfalls wird kein Theologe an dieser Arbeit vorübergehen können.

B. Brinkmann S. J.

Vanneste, J., *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Museum Lessianum, sect. philos. 45). 8° (264 S.) Louvain (1959) Desclée — de Brouwer.

Die geradezu alarmierende Grundthese dieser sehr gründlich und eingehend geführten Untersuchung ist auf 212 und 220 des Buches kurz zusammengefaßt: Die Kraft, die nach der Lehre des Pseudoareopagiten den zur Erkenntnis Gottes strebenden Geist von den sinnlichen Symbolen und den bildlichen Hinweisen der Schrift zum geistigen Erfassen der Seinsaspekte Gottes führt, auf Grund deren er mit verschiedenen Namen benannt wird, und die ihn weiterhin über die begriffliche Sphäre hinweg, durch die Negierung aller dieser Seinsweisen, zu einer überverstandes-

mäßigen, überwesentlichen, nicht-erkenntnismäßigen, jenseits von Aussage und Negation stehenden Einigung mit Gott erhebt, ist nicht die Triebkraft des „liebenden Gott-suchens". Die „Extase", durch die diese höchste „nichterkennende Erkenntnis" verwirklicht wird, ist kein affektiver Zustand, vielmehr die immer mehr „sich vereinheitlichende" Bewegung des Geistes selbst, der, so wie er zunächst vom Sinnlichen und Vorstellbaren zum Begrifflichen und Geistigen sich erhoben hat, nunmehr, durch die bloße Konsequenz der fortschreitenden Negation auch des Begrifflichen und Denkbaren, aus allem unterscheidend Denkbaren und begrifflich Faßbaren „heraustretend", zum schlechthin ununterschiedenen, unfaßbar Einen emporgeführt wird. Die „Einigung", von der hier die Rede ist, ist nichts als das bloße „Einswerden" und „Einförmigwerden" des Geistes selbst durch diese Negation alles Bestimmbaren und Denkbaren; dadurch wird er, in sich, ein Abbild der Einheit Gottes, und diese Abbildlichkeit gestattet ihm die Erkenntnis Gottes in der „Einigung", die eben aus diesem Abbildlichwerden (durch die Einigung des Geistes in sich selbst) sich ergibt (205). Von „mystischen Gnaden" ist nirgend die Rede (221).

Es liegt im Wesen der Sache, daß eine solche These nur durch ein argumentum ex silentio erwiesen werden kann, d. h. dadurch, daß man den ganzen Gedankenaufbau (der „theologia mystica" nicht nur, sondern auch der übrigen Schriften, soweit sie sich auf die Unerkennbarkeit Gottes und die Erkenntnis durch Nichterkenntnis beziehen) im Hinblick auf die darin vorliegenden Gedankenmotive analysiert, um zu zeigen, welches eigentlich die den Gedankengang tragenden Motive sind, bevor man behaupten kann, daß ein bestimmtes Gedankenelement darin *keine* Rolle spielt. Diese Analyse nimmt den vorbereitenden, wenn auch umfangmäßig weitaus überwiegenden Teil des Buches ein und ist, ganz abgesehen vom Erweis oder Nichterweis der These, ein wertvoller Behelf zum Studium des pseudoareopagitischen Denkens und eine bedeutende Leistung philosophischer Durchdringung und Erläuterung dieser schwierigen Texte. (Eine wertvolle Ergänzung dazu ist der im Anhang gebotene Text der ganzen Schrift „De mystica theologia", der durch seine typographische Gliederung, den Aufbau der Gedankenführung und die bei Dionysios so wichtigen triadischen und antithetischen Gliederungen, in denen die bloße Parallelsetzung der Motive und Begriffe oft die beste Erläuterung bietet, deutlicher und anschaulicher hervortreten läßt, als es ein kommentierender Text tun könnte, und selbst schon eine gründliche gedankliche Analyse darstellt.) Was anderseits die Analyse als Beweismittel für die These betrifft, so wird man freilich einige Abstriche machen müssen: Das dynamisch-affektive Element, das immerhin in dem Ausdruck ἀνατάθητι (PG 3, 997 B) gelegen ist, scheint (156 und 211) unterbewertet. (Es würde sich verlohnen, die Bedeutungsgeschichte der verwandten Begriffe — ἐπεκτείνεσθαι bei Gregor von Nyssa [vgl. Daniélou, Platonisme et théologie mystique², 291 ff.], ἑαυτὸν ἀποτείνειν bei Philon [Quis rerum divinarum heres sit 3 (13)] — zu verfolgen und auf ihren affektiven Gehalt hin zu prüfen — um so mehr, als diese Worte vorher keine ausgesprochen terminologische Bedeutung besitzen.) Trotz dem Hinweis auf eine Parallelstelle bei Plotin (208, Anm. 1) wird man die Interpretation von PG 3,865 C/D, wonach ἕνωσις von dem vorhergehenden ἔχειν (Δέον εἰδέναι τὸν νοῦν ἔχειν τὴν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν) abhängig gedacht werden muß und als die geistige Fähigkeit des Menschen (parallel zum νοῦς, und über ihm) aufzufassen ist, in sich selbst „eins zu werden" (207/208), nicht als zwingend anerkennen gegenüber der herkömmlichen Auslegung der Stelle: „daß der νοῦς zwar eine noetische Fähigkeit habe, die ἕνωσις aber (= der Vorgang der ἕνωσις mit Gott) die Natur des νοῦς *übersteige* und darüber hinaus liege (entsprechend PG 3,997 B: τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ . . . καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν . . . ἀνατάθητι, wo dann der von V. vermißte Genetiv dessen, mit dem die Einigung geschehen soll, tatsächlich folgt, nämlich: τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν). Man wird daher auch die Übersetzung V.s vielleicht nicht anerkennen, die er von dieser Stelle (213) gibt: „notre intelligence . . . possède aussi une unité, qui dépasse la nature", und seinen Versuch, bei Dionysios ein Analogon zum neuplatonischen ἄνθος τοῦ νοῦ zu entdecken (206). Es ist ja eben das Charakteristikum dionysischer Mystik, daß sie keinen eigenen Seelengrund als Ort des mystischen Erlebens, kein eigenes „mystisches Vermögen" im Menschen annimmt, sondern das Mystische gerade im „Aussichherausgehen" des menschlichen Geistes, in der „Ekstasis" verwirklicht sieht. Und auch eine Stelle wie PG 3,589 A darf nicht übergangen werden. Aber im ganzen wird man zugestehen

müssen, daß der Erweis der These geglückt ist. Was Dionysios lehrt, ist keine „cognitio per amorem" (214—217), kein karmelitisches „Durchgehen durch die Finsternis" (162), sosehr der christliche Westen geneigt ist, den begrifflichen Rahmen, den Ps.-Dionysios bietet, unbewußt mit augustinischem Gehalt aufzufüllen. (Vielleicht liegt gerade darin die Erklärung dafür, warum die „mystica theologia" im Westen durch Jahrhunderte der Grundtext gewesen ist, den alle mystischen Traktate kommentierten, während er in der Ostkirche nie zu so überragender Bedeutung gelangt ist.) Aber man darf darüber doch eines nicht vergessen: Allein schon die Tatsache, daß es nach Dionysios diesen Weg der „nichterkennenden Erkenntnis" Gottes durch eine unmittelbare Einigung und durch ein „Heraustreten" des Geistes aus sich selbst und seiner Natur (ἕνωσιν . . . ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν) gibt — auch wenn sie nicht so affektiv bestimmt sein sollte, wie man es zuweilen aufgefaßt hat —, durchbricht doch völlig das ontologische und gnoseologische Schema der neuplatonischen Seinshierarchie (vgl. Schol 31 [1956] 399). Vor allem aber muß man die Frage stellen: Ist nicht die treibende Kraft, die sich in dieser geistigen ἀναγωγή und in dem Streben nach einer immer höheren Erkenntnis Gottes ausspricht, selbst schon (nicht im psychologischen, sondern im ontologischen Sinne) „affektiv", da sie ja für ihn nicht mehr, wie für einen Neuplatoniker, nur das Streben nach der Wiederherstellung des eigenen, ursprünglichen Wesens, das Suchen des eigenen Seinsgrundes und Wesensmittelpunktes sein kann? Man darf die Frage: „Ist Dionysios Mystiker oder nur spekulativer Philosoph?" nicht gleichsetzen mit der anderen, ebenso wichtigen Frage: „Ist Dionysios Areopagita ein christlicher Philosoph, der die neuplatonischen Schemen und Begriffe grundlegend umgedeutet hat, oder ist er ein, wenn auch unbewußt und unbeabsichtigt, dem Neuplatonismus philosophisch verhaftet gebliebener, nur der Intention nach christlicher Denker?" Es wäre irreführend, wenn man den Untertitel des Buches: La structure rationnelle de la doctrine mystique du Ps.D.A. so verstehen wollte, als ob damit gemeint sei, daß er im Wesentlichen seines Denkens noch Neuplatoniker geblieben sei. Wieviel an seiner, dem Wortlaut nach so neuplatonischen Ausdrucksweise ist nur äußerliche, der literarischen Absicht zuliebe beibehaltene Form, die längst mit anderem, verchristlichtem Inhalt erfüllt worden ist! Diese merkwürdige Art des Ps.-Dionysios, seine Gedanken in eine erborgte Terminologie zu verkleiden, die ihrem Gehalt nicht völlig adäquat ist, muß man übrigens auch mit in Erwägung ziehen, wenn (wie es geschehen ist) gegen die These dieses Buches eingewendet wird, daß man, um sie anerkennen zu können, annehmen müßte, daß Dionysios eine Reihe von Ausdrücken, wie „mystisch", „Ekstase", „Einigung" u. a., in einer von dem herkömmlichen Sinne ganz verschiedenen Bedeutung angewendet hat. Daran wäre gar nichts Erstaunliches, wenn man bedenkt, welche Umdeutung manche Termini neuplatonischer Philosophie bei Dionysios erfahren haben. Weniger als bei irgendeinem anderen Autor ist bei Dionysios die Berufung auf den traditionellen Sinn der von ihm verwendeten Ausdrücke berechtigt; für ihre Deutung kann immer nur die Funktion ausschlaggebend sein, die sie im Zusammenhang seines Gedankengangs wirklich haben. Darin liegt auch die Rechtfertigung der in diesem Buche angewendeten Methode, von der Analyse des Gedankenganges her den Sinn der einzelnen Motive zu deuten.

E. v. Ivánka

Richard de Saint-Victor, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables. Publié par J. Ribaillier* (Textes philos. du MA, 6). gr. 8° (304 S.) Paris 1958, Vrin. 17.— Fr.

Endlich haben wir hier eine gute textkritische Ausgabe des Hauptwerkes Richards. Denn es wurde fast die ganze heute greifbare handschriftliche Überlieferung herangezogen. Das Sigelverzeichnis nennt 52 von 56 Hss für den Apparat. — Die vorhergehende Einleitung hat sie im 3. Kap. genau auf ihre *Abhängigkeit* hin untersucht, was bei der Vielzahl ein schwieriges, aber erfolgreiches Unternehmen war. Sie lassen sich in drei Hauptgruppen teilen: die Überlieferung von St. Viktor selbst, eine weitere von Fourcarmont — nach der besten Handschrift der Familie genannt — und in eine flämische. Alle gehen irgendwie auf Cod. Maz. 769 aus dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts zurück. Diese Handschrift ist zwar offenbar nicht mehr das Original Richards, aber sie steht ihm doch sehr nahe und kann daher ruhig

als Archetyp bezeichnet werden. So bildet sie mit Recht die Grundlage der vorliegenden Edition.

Interessant ist auch die Aufzählung der *Orte*, wo die Handschriften früher im Mittelalter waren, weil man daraus wenigstens ahnungsweise noch die Art der Verbreitung und der Einflußsphäre ersehen kann. Aus dem 13. Jahrhundert stammen noch 18, wovon 11 französischen Ursprungs sind (vor allem Paris und Nordfrankreich), drei sind englischer, je eine ist italienischer, spanischer und schweizerischer Herkunft. Erst im 14. Jahrhundert wird die außerfranzösische Verbreitung größer: vier stammen nun aus den Niederlanden, vier aus Italien, zwei aus England, je eine aus dem Rheinland, Niederösterreich und Spanien. Deutschland ist erst im folgenden Jahrhundert mit vier Handschriften stärker vertreten. Das ist besonders für Bayern und Schwaben mit ihrem großen noch erhaltenen Handschriftenschatz der Frühzeit bezeichnend. Neue Funde werden das Bild wohl noch etwas verändern, aber kaum wesentlich. Zunächst sind es vor allem Abteien, die das Werk haben, dann auch die Kathedralkirchen und Kollegien. Die Sorbonne hat im 14. Jahrhundert allein sechs Exemplare, darunter eines im Lesesaal als catenatus. Man las das Werk in den Kollegien und an den Universitäten von Oxford und Cambridge. Die Krakauer Universität besaß es sicher am Ende des 15. Jahrhunderts, ebenso Prag. Das zeigt schon, daß es nicht nur in der Mystik benutzt wurde, sondern auch in der systematischen Theologie.

Ähnliches sagt auch die *Zusammenstellung des Werkes in den Handschriften* selbst aus. Neben den Werken Richards steht es verbunden mit einer ganzen Reihe ähnlicher Traktate wie Anselms Monologium und Proslogium, des Boethius De Trinitate und auch Augustins Trinitätswerk — also Abhandlungen, die Richard nahestehen.

Aus dem inhaltsreichen Vorwort sei noch besonders der Vergleich mit *Achards*, von M.-Th. d'Alverny gefundenem Werk hervorgehoben. Gewiß mußte dieser Vergleich bis zur Edition, die wohl erst nach weiteren handschriftlichen Funden möglich ist, sich mit Stichproben begnügen. Aber R. konnte doch mit guten Gründen feststellen, daß manche Ähnlichkeiten im Aufbau, im beiderseitigen starken Neuplatonismus bis hin zum gleichen Wortschatz wohl anraten, Achard zu den Quellen Richards zu zählen — neben vielen anderen, wie Anselm von Canterbury, Abaelard, Hugo von St. Viktor, Bernhard, Gilbert und Petrus Lombardus. Doch ist dabei zu bemerken, daß der Unterschiede zu Achard sehr viele sind. Am bezeichnendsten ist vielleicht — zugleich als Zeichen der Abhängigkeit, aber auch der Weiterführung von Anselm von Canterbury —, daß Gott bei Achard das Wesen ist, „quo nihil *pulchrius* et maius esse vel cogitari potest", bei Richard aber „quo nihil est *melius*". Gottes wesentliches Attribut ist also bei Achard die Schönheit, bei Richard die Güte.

Für die theologische Grundhaltung Richards sei aus dem Text der Edition selbst auf eine Stelle des Prologs hingewiesen: Quidquid autem habuero, si caritatem non habuero, nihil mihi prodest ... Ex *dilectione* itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio et ex contemplatione cognitio (80). Die Liebe ist also der Beginn jeglicher Theologie. Daher kommt es zu folgenden Stufen: Mediante spe et caritate de fide ad cognitionem divinam et per cognitionem ad vitam aeternam (ebd.). Man sieht somit, wie Richard ganz der Viktorinerschule — im Gegensatz zu Bernhard — zugehört, in der die cognitio (auch als spekulative) eine wesentlichere Rolle im Religiösen spielt. Freilich heißt es anselmianisch: „de fide ad cognitionem"; es ist also Glaubenserkenntnis, die Richard vertritt. Das ist auch in der Trinitätslehre Richards durchgeführt, in der ausdrückliche Berufung auf Schrift und Tradition zwar äußerst selten ist, aber das Gedankengut ganz von daher kommt. Die weitere Exegese ist darauf aufbauende Glaubensspekulation. Das belegt der 2. Apparat, in dem sehr lehrreich auf ähnliche Gedanken der Vorzeit und des gleichzeitigen Denkens hingewiesen ist.

Eine Ergänzung noch zum Verbreitungsgebiet. In *Trier*, Stadtbibliothek, findet sich aus dem 14. Jahrhundert noch eine weitere Überlieferung in Cod. 529 f. 1—51: Iustus meus ... personarum pluralitate. Deo gratias. Explicit liber sextus et ultimus devotissimi et illuminatissimi doctoris Richardi S. Victoris de sancta et benedicta Trinitate per me Jo. Zonsbeck. Es ist also das ganze Werk überliefert. Die Handschrift war früher in dem Augustinerstift in Eberhardsklausen. Sie ist ein weiteres

Zeichen der Verbreitung im Rheinland. Der übrige Inhalt der Handschrift weist auf St. Viktor hin, da eine ganze Reihe von Werken Hugos von St. Viktor hier überliefert sind. Am Ende sind auch Homilien des Caesarius von Arles abgeschrieben. Die Handschrift scheint also zu den Überlieferungen zu gehören, die mehr der aszetisch-mystischen Klasse zuzuzählen sind. H. Weisweiler S. J.

Mittelalterliche Texte aus Irland: Gwynn, A., *The Writings of Bishop Patrick (1074—1084)* (Scriptores Latini Hiberniae, 1). 8° (VI u. 147 S.) Dublin 1955, The Dublin Institute for Advanced Studies — Walker, G. S. M., *Sancti Columbani Opera* (Scriptores Latini Hiberniae, 2). 8° (XCIV u. 247 S.) Dublin 1957, ebd. — Meehan, D., *Adamnan's De Locis Sanctis* (Scriptores Latini Hiberniae, 3). 8° (154 S.) Dublin 1958, ebd.

Angeregt und geleitet von dem bekannten irischen Mediävisten *Aubrey Gwynn*, der an der National University of Ireland als Forscher und Lehrer fast schon ein Lebensalter lang erfolgreich wirksam ist, erscheinen seit 1955 die vorliegenden mittelalterlichen Texte irischer Provenienz. Die Reihe entspricht, wenn auch mit reicherem und gewichtigerem textkritischem Apparat ausgestattet, den bereits gut eingeführten Medieval Texts aus dem englischen Verlag Nelson; wie diese wird der Text lateinisch und englisch vorgelegt. Während aber die Nelsonschen Ausgaben zumeist auf vorzüglichen textkritischen Editionen fußen, bringt die neue irische Reihe, sei es erstmalig (wie etwa Nr. 1) oder in erneuter wissenschaftlicher Bearbeitung (wie Nr. 2 und 3), eigenständige Ausgaben, welche frühere (die 50 bis 60 Jahre zurückliegen) wesentlich ergänzen.

Der Herausgeber eröffnet die Reihe mit einer Edition der noch erhaltenen Schriften des Dubliner Bischofs *Patrick* (1074—1084). Sie sind zwar schmal an Umfang, formal indes und inhaltlich von großem Wert für unsere Einsicht in die auch im angelsächsischen Raum anhebende Renaissance des 11./12. Jahrhunderts. Neben dem Liber de tribus habitaculis, der mehrfach unter anderen Namen (Caesarius v. Emesa, Augustinus) oder anonym handschriftlich überliefert erscheint, gehören zu Patricks Werken noch Versus de mirabilibus Hibernie, ein Gedicht über die Menschenwürde, Ad amicum de caduca vita (eine Art poetischen Traktats De contemptu mundi), Versus allegorici und ein der Prosaschrift vorgesetzter Prolog in Versen. Die handschriftliche Überlieferung wird vom Verf. eingehend dargelegt (21—47) und führt über England und Frankreich nach Schweden und Deutschland. Es gibt zwei unterschiedliche Gruppen von Handschriften, deren erste jeweils nur die Verse, die andere nur das Prosawerk enthalten. Es gibt nur ein einziges Bindeglied (mit sämtlichen Schriften Patricks), einen auch in der Bernhard-Forschung bekannten Kodex (Troyes MS 1562). Die Beweisführung des Verf. macht u. E. einsichtig, daß die Verfasserschaft Patricks für beide Gruppen anzunehmen sei. Sprache und Stil Patricks (48—55) verweisen auf angelsächsische Schulung (Abtei Worcester, wo Patrick Mönch gewesen ist) des hl. Wulfstan, also nicht auf irische Überlieferung. Diesen Abschnitt des Buches hat der als Patrick-Forscher bekannt gewordene Philologe *L. Bieler* (Dublin) geschrieben. Die Beobachtungen, daß Worcester (stets als Bewahrerin angelsächsischer Tradition, auch unter der beginnenden normannischen Herrschaft in England, geltend) bereits unter dem Einfluß der nordfranzösischen Erneuerung klassischer Bildung stand, wie die poetische Leistung Patricks es nahelegt, sind neu und wertvoll (15—17). Inhaltlich erscheinen Patricks Schriften, wie erwartet werden kann, von augustinischer Ideenführung bestimmt, daneben waren für den Mönch natürlich auch die monastischen Autoritäten Gregors d. Gr. und Kassians von Bedeutung. Eine Liste der 35 besprochenen Handschriften ist beigegeben, deren Untersuchung dank der bewundernswerten Gelehrsamkeit des Verf. sich wie eine kleine Kulturgeschichte (für den hier angesprochenen Sektor literarischen Schaffens) zu geben versteht.

Walckers Edition der Schriften Columbans des Jüngeren bedeutet gegenüber W. Gundlach (Briefe 1892) und O. Seebass (Predigten 1894) eine bedeutende Verbesserung und Erweiterung, zumal W. (gegen A. Hauck und O. Seebass) nicht nur die 3. und 11., sondern alle 13 überlieferten Predigten (darin einig mit *J. Laporte*, der 1950 in den Mélanges Columbaniens für die Echtheit aller Predigten eingetreten war) Columban zuweist. W. setzt sich eingehend mit den von Hauck und Seebass ins Feld

geführten Gründen auseinander (XLII—XLIV). O. Seebass' Edition der Regula Monachorum (1895) wird noch in einigen Details verbessert und vor allem von einem tieferen Verständnis der monastischen Tradition her ergänzt. Das gleiche gilt für die Edition der Regula Coenobialis, die von O. Seebass (1897) herausgebracht worden war; hier handelt es sich um nur einige wenige beiläufige Verbesserungen. Rein von der Textwiedergabe her konnte W. die Edition des Poenitentiale (O. Seebass 1894) so übernehmen, wie sie vorgelegt worden war.

Bei der Wiedergabe der Gedichte hält W. sich an die Ausgaben von W. Gundlach (1892) und E. Dümmler (1881). In einen Anhang verweist er als Werke zweifelhafter Echtheit die Epistula de Sollemnitatibus, Exhortatoria, De Homine Misero, De Octo Vitiis Principalibus, De Saltu Lunae, Oratio, In Mulieres. Gegenüber den deutschen Forschern hat W. durch eine bessere Kenntnis der liturgischen, monastischen und theologischen Zusammenhänge die Bedeutung der Columbanischen Schriften innerhalb der kirchlichen Entwicklung der Lehre wie der Disziplin eingehender und verständnisvoller zu würdigen verstanden (LXVIII—LXXII). *L. Bieler* fügt (wie schon in Nr. 1) einige Seiten über das Columbanische Latein und die Textüberlieferung bei (LXXIII—LXXXII). Eine dankenswert umfassende Bibliographie geht dem Text selbst voraus, dem eine Reihe wertvoller Indices folgen (Index biblicus, classicus et patristicus, Verborum et Locutionum, grammaticus, generalis). Die englische Übersetzung ist klar und in ihrem Stil dem Urtext entsprechend, ohne in überflüssige Archaismen zu verfallen. Dank der sorgfältigen Beschreibung und Untersuchung der Handschriften, der weiterführenden Kritik an bisherigen Editionen und des sinnvoll wählenden (nicht alles, sondern nur das wirklich Entscheidende bringenden) textkritischen Apparates, vor allem aber wegen der Vereinigung aller bisher nur verstreut edierten Teilstücke des Gesamtcorpus der erhaltenen Columbanischen Schriften in einem Band muß man die Arbeit des Verf. dankbar begrüßen.

Der Beitrag *L. Bielers*, der bereits in den beiden ersten Büchern der Reihe sichtbar geworden ist, erweitert sich im dritten von *D. Meehan* zur Erstellung des kritischen Textes des kulturgeschichtlich so wichtigen Traktates A d a m n a n s, des 9. Abtes von Jona (679—704). Es handelt sich um eine Beschreibung der Heiligen Stätten, die sich auf einen Bericht des Pilgers Arculf beruft, eines sonst nicht weiter bekannten Bischofs aus Gallien, der wohl in den Jahren 679 bis 682 den Nahen Osten bereist hatte. Ergänzend dazu benutzt Adamnan das Onomasticon des hl. Hieronymus und dessen Übersetzung der Hl. Schrift, die Vulgata. Daneben sind Spuren einer Benutzung von Sulpicius Severus, des sogenannten Hegesippus und des Dichters Juvencus wahrnehmbar. Der wichtigste Beitrag von M. liegt in der topographischen Analyse des Adamnan-Traktats (19—29), welche nicht nur auf die Stätten im Heiligen Lande selbst, sondern auch auf weitere Reisestationen Arculfs (etwa Alexandria und Konstantinopel) ein für die Ortsgeschichte bedeutsames Licht fallen läßt.

Wie bei Nr. 2 sind hier sehr reichhaltige Indices beigegeben, die *L. Bieler* erstellt hat: so der Index Scriptorum, der ausführliche Index orthographicus (124—126), ein Index Nominum Propriorum wie ein sprachgeschichtlich wichtiger (etwa für die Frage nach Kenntnis und Gebrauch des Griechischen im frühen westlichen Mittelalter) Index verborum et locutionum (130—139). Auch der Index grammaticus et rhetoricus ist überaus schätzenswert, weil er einen Einblick verschafft in die von den Artes liberales geschulte geistige Arbeit Adamnans (140—149). Durch diese Hilfsmittel, in ihrer Art vorbildlich erstellt, erfährt die wissenschaftliche Durchdringung der literarischen Monumente einer vor-karolingischen Epoche weiteren Antrieb.

Die ersten drei Werke dieser neuen irischen Reihe eröffnen, zumal unter der Leitung eines so profilierten Mediävisten wie Aubrey Gwynn und eines so dem Detail treuen mittelalterlichen Linguisten wie L. Bieler, Aussicht auf eine wesentliche Bereicherung unseres Bestandes an zuverlässig edierten, sachgemäß kommentierten und auch sprachlich sorgfältig erschlossenen mittelalterlichen Texten aus dem Raum, der für die christlich-abendländische Kulturkontinuität so Wesentliches geleistet hat.

H. W o l t e r S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Vancour, R., Pensée Moderne et Philosophie Chrétienne (Je sais — je crois, 13). 8° (121 S.) Paris 1957, Fayard. 300.— Fr. — Im 1. Teil legt der Verf. die Wesenszüge des modernen Denkens dar. Er sieht sie in dem Vorrang der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis, in der Betonung des Entwicklungsgedankens und im Anthropozentrismus und Immanentismus. Im 2. Teil arbeitet der Verf. die Aufgaben der heutigen christlichen Philosophie diesen Strömungen gegenüber heraus. Gegenüber der einseitigen Schätzung der einzelwissenschaftlichen Forschung, die im Positivismus sich zur Ablehnung jeder Metaphysik steigert, gilt es, die Notwendigkeit einer philosophischen Vertiefung in der Richtung der Seinsfrage aufzuweisen. Im Idealismus, in der Phänomenologie, bei N. Hartmann und selbst im Materialismus finden sich Ansätze in dieser Richtung, die ausgewertet werden können. Der Thomismus, der im Gegensatz zur idealistischen Philosophie das Reale in seinem ganzen Reichtum anerkennt und im Gegensatz zum Marxismus nicht versucht, die Bedeutung des Geistigen herabzusetzen, scheint dem Verf. am meisten geeignet zu sein, die von den Wissenschaften offengelassenen Probleme zu klären (78). Insbesondere vermag er auch die Entwicklung der Organismen und die Geschichte der Menschheit philosophisch zu durchdringen. Freilich ist es dazu notwendig, die thomistische Metaphysik von dem pseudo-wissenschaftlichen Weltbild zu lösen, mit dem sie im Mittelalter verquickt war (83). Gegenüber dem modernen Immanentismus schließlich obliegt dem Thomismus die Aufgabe, eine Religionsphilosophie zu erarbeiten; auch zur Erfüllung dieser Aufgabe findet er in der modernen Philosophie brauchbare Ansätze. — Die ebenso grundsatzklare wie weitherzige Wegweisung, die der Verf. der christlichen Philosophie unserer Zeit gibt, verdient beachtet und befolgt zu werden. de Vries

Philosophie. Hrsg. *A. Diemer* u. *I. Frenzel*. 16° (376 S.) Frankfurt a. M. 1958 (Fischer Bücherei, Reihe: Das Fischer Lexikon). 3.30 DM. — Eine Übersicht über Geschichte und gegenwärtigen Stand der philosophischen Problematik nach ihren verschiedenen, heute so gut wie allgemein angenommenen Sachgebieten. Es fehlt freilich ein Artikel, der die Idee der Philosophie selbst und die von ihr aus zu entwerfenden Teilgebietsmöglichkeiten diskutiert. Als Ersatz darf die instruktive Einleitung aus der Feder von *H. Pleßner* gelten; dort wird übrigens (in der Nachfolge Nietzsches) der „Wille zum System" von vornherein als dem heutigen Philosophieren verdächtig bezeichnet. — Es handelt sich um verhältnismäßig wenige (25, die rein geschichtlichen über chinesische, islamische usw. Philosophie eingerechnet), jedoch ausführliche Artikel, die an die gegenwärtige Problemlage zumeist nur referierend heranführen, dann und wann aber auch kritische Ausarbeitungen der eigenen Position des Verfassers bieten: so vor allem die Artikel über Erkenntnistheorie (nicht wenig von N. Hartmann abhängig), Naturphilosophie, Ontologie, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie. Man könnte nun allerdings auf manche Einzelheiten hinweisen, die mit allzu großer Bestimmtheit behauptet werden und dem nicht fachlich geschulten Leser ein schiefes Bild vermitteln, wie z. B. die Identifikation der „neueren katholischen Religionsphilosophie" mit „Intuitionstheorie" und dem Werk von J. Hessen (301). Es würde hinwiederum anderes eine betonte Hervorhebung verdienen, wie das ausgewogene Urteil über den philosophischen Wert der Logistik (164) oder gerade die Darstellungen der östlichen Philosophien. An dieser Stelle mag aber vor allem die Tatsache vermerkt werden, daß die neuere scholastische, aristotelisch-thomistische Philosophie keine Rolle spielt, selbst nicht unter den Stichworten Ontologie und Metaphysik. Sogar die Hinweise auf die hochmittelalterliche Scholastik bleiben äußerst sparsam. Man gewinnt den Eindruck, das moderne scholastische Denken sei nicht nur ohne nennenswerten Einfluß auf die

heutige Mentalität, sondern nahezu unbekannt, und das bei Verfassern, die immerhin in der Mehrzahl der jüngeren Generation angehören. Deren allgemeinste philosophische Haltung bestimmt sich, den Herausgebern zufolge, „durch die Idee einer kritischen Philosophie, der ein Moment der Aufklärung und ein positiver Sinn von Rationalität innewohnt" (6). Auch diese Kennzeichnung ist für den christlichen Philosophen nicht ohne Interesse. Ogiermann

Willmann, O., Abriß der Philosophie. Philosophische Propädeutik. Mit einem Vorwort von *M. Müller*. gr. 8° (X u. 492 S.) Freiburg 1959, Herder. 28.— DM. — Es ist gewiß ungewöhnlich, daß ein philosophisches Lehrbuch nach fast einem halben Jahrhundert unverändert neu aufgelegt wird. Das setzt voraus, daß es in gewissem Sinn ein „klassisches" Werk ist. Und das läßt sich von W.s Einführung in die Philosophie wirklich sagen. Ursprünglich ist sie als Grundlage für den philosophischen Unterricht in der Oberstufe der österreichischen Gymnasien geschrieben. Zu diesem Zweck erschien sie hervorragend geeignet, weil sie von den Klassikern des Altertums her einen geschichtlichen Zugang zum philosophischen Denken gewinnen läßt. Den Verf. leitete dabei der Gedanke H. Lotzes: „Die philosophischen Bemühungen des Altertums haben das Anziehende, ausführlich die Bewegungen, Kämpfe und Irrtümer der Gedanken darzustellen, in welche jeder einzelne noch jetzt im Laufe seiner Entwicklung verfällt und die doch unsere gegenwärtige Bildung nicht mehr mit gleicher Geduld zu verfolgen und zu untersuchen pflegt" (333). Und W. erweist sich auf jeder Seite als ein hervorragender Kenner der alten Philosophie, insbesondere des Aristoteles, und als ein sicherer Führer zu eigenem philosophischem Nachdenken. Und so möchte man wünschen, daß auch diese Neuausgabe noch recht vielen den Weg in die Philosophie eröffnen möge. Freilich werden sich wohl nur humanistisch Gebildete durch das Werk angesprochen fühlen; der vorwiegend naturwissenschaftlich interessierte Leser wird nicht auf seine Rechnung kommen. — Das Werk hat drei Teile. Der 1. Teil führt von der aristotelischen Logik her in die philosophischen Probleme ein. Der 2. Teil, „Empirische Psychologie" überschrieben, ist nicht, wie man vermuten könnte, eine Zusammenfassung der psychologischen Theorien um die Jahrhundertwende — Namen wie W. Wundt sucht man vergeblich —, sondern auch dieser Teil führt vor allem an Hand der Autoren des klassischen Altertums in das menschliche Seelenleben ein; so haben wir in diesem Teil nicht eine bloße „Elementenpsychologie" vor uns, sondern eine umfassende Darstellung, die auch Fragen wie die Willensfreiheit, den sittlichen Charakter, den Schönheitssinn und die Kunst, schließlich die Religion behandelt. Der 3. Teil gibt im Anschluß an die Metaphysik des Aristoteles, dieses Grundbuch der abendländischen Philosophie, eine „historische Einführung in die Metaphysik". de Vries

Bocheński, J. M. (Herausg.), Bibliographie der sowjetischen Philosophie (Sovietica I und II). 8° (VII und 73 S.; III und 109 S.) Dordrecht/Holland 1959, Reidel, 13.60 DM und 17.50 DM. — Das Osteuropa-Institut der Universität Freiburg/Schweiz hat hier die wichtigste philosophische Literatur der Sowjetunion für die Jahre 1947—1959 übersichtlich zusammengestellt und damit der westlichen Forschung erstmalig einen Überblick über mehr als 2000 einschlägige Arbeiten in der UdSSR gegeben. Das erste Heft ist ganz der — bis Dezember 1957 einzigen! — philosophischen Zeitschrift „Voprosy filosofii" (Fragen der Philosophie) gewidmet und bringt in alphabetischer Abfolge der Autoren die russischen Titel und die Fundorte aller Aufsätze der Jahrgänge 1947—1956 dieser Zeitschrift. Dann folgt in gleicher Anordnung eine Aufstellung aller dort besprochenen Bücher. Besonders begrüßenswert und in allen späteren Heften unbedingt beizubehalten ist das anschließende Sachregister in deutscher Sprache. Das 2. Heft der vorliegenden Bibliographie führt die Aufzählung bis einschließlich 1958 fort und nimmt den 1. Jahrgang der 1958 neu gegründeten Zeitschrift „Filosofskie nauki" (Philosophische Wissenschaften) dazu. Außerdem werden dort aber auch alle selbständigen, über 99 Seiten starken philosophischen Schriften aufgeführt, welche 1947—1958 in der UdSSR erschienen und in den „Voprosy filosofii" bzw. „Filosofskie nauki" zitiert oder besprochen sind. Es folgt ein Namensverzeichnis zu beiden Heften. Eine durchlaufende Numerierung erleichtert die Verweise. Der Herausgeber bedauert selbst,

daß es aus Zeitmangel nicht zur Übersetzung der Titel und zu einer kurzen Inhaltsangabe kam, die gewiß den Wert der Veröffentlichung vervielfacht hätte, zumal für Leser, die der russischen Sprache unkundig sind. Aber auch schon in dieser Form ist die Bibliographie, die in den nächsten Jahren weitergeführt werden soll, von größtem Nutzen, wenn nicht gar notwendige Voraussetzung für eine ernsthafte Beschäftigung mit der sowjetischen Philosophie. In der UdSSR selbst ist niemals ein solcher Überblick veröffentlicht worden, nicht einmal die „Voprosy filosofii" haben ein Sachregister. Da die meisten größeren Bibliotheken aller Länder in zunehmendem Maß sowjetische Literatur angeschafft haben und ausleihen, wird diese Bibliographie gewiß überall begrüßt. Falk

Keilbach, W., Einübung ins philosophische Denken. 8° (180 S.) München 1960, Hueber. 9.80 DM. — K. schenkt uns in diesem Buch eine vorzügliche Einführung in die Philosophie. In leichter und doch keineswegs oberflächlicher Weise werden die Fragen behandelt, die sich dem Anfänger aufdrängen: Was heißt „philosophieren", was ist Philosophie und wie unterscheidet sie sich von anderen Wissenschaften, was ist es um die philosophischen „Fächer", was bedeutet das „System" für die Philosophie, gibt es eine „christliche Philosophie", was ist scholastische, was thomistische Philosophie, wie steht Philosophie zum wissenschaftlichen Spezialistentum? Besonders hingewiesen sei auf die Ausführungen über Philosophie und Naturwissenschaft (30—32); treffend heißt es hier: „Der Philosoph tritt nicht erst dann auf den Plan, wenn der Naturwissenschaftler an den Grenzen seines Erfahrungsbereiches angelangt ist, sondern schon dann, wenn naturwissenschaftliche Forschung in ihrer Legitimität begriffen werden soll" (31). Gut sind auch die Bemerkungen über den Unterschied des „Übersinnlichen" der Metaphysik und des „Übersinnlichen" der Parapsychologie (51). Bei den beachtenswerten Ausführungen über die Logistik wäre vielleicht zu bedenken, daß die „um jeden Preis eindeutig sein wollende Symbolsprache" (55) nicht die philosophischen Inhalte, sondern nur die rein logischen Beziehungen betrifft; in diesem eingeschränkten Gebiet dürfte die Möglichkeit einer solchen Symbolisierung durch den Erfolg bewiesen sein. Das umfangreiche 4. Kap. (58—97) zeigt gut den Wandel des Philosophiebegriffes in verschiedenen Richtungen, namentlich der modernen Philosophie: im Rationalismus, bei Kant, im Idealismus, Positivismus, Psychologismus, in der Lebensphilosophie, Phänomenologie, Existenzphilosophie. In dem Abschnitt über Kant wird mit Recht darauf hingewiesen, daß in der Neuscholastik der Ausdruck „analytisches Urteil" oft in weiterem Sinn verstanden wird als bei Kant; es könnte aber auch erwähnt werden, daß diese Terminologie keineswegs aus den reinsten Quellen der scholastischen Überlieferung stammt, wie ich in Schol 6 (1931) 196—221 gezeigt habe. Bemerkenswert ist, was K. über die Versuchung sagt, die Exaktheit der Mathematik in der Philosophie zu fordern (106); diese Exaktheit wird in der Mathematik durch ihre äußerste Abstraktheit erkauft. Mit Recht wird betont, daß der Thomismus nicht die einzige „christliche" Philosophie ist (155 f.). Dankenswert sind auch die gut ausgewählten Literaturverzeichnisse zu jedem Kapitel. de Vries

Bocheński, J. M., Wege zum philosophischen Denken. Einführung in die Grundbegriffe (Herder-Bücherei, 62). kl. 8° (125 S.) Freiburg 1959, Herder. 2.20 DM. — Das Büchlein ist aus zehn Vorträgen im Bayerischen Rundfunk hervorgegangen. In leichter, ja unterhaltsamer Art führt B. in diesen Vorträgen in das Philosophieren ein, nicht durch eine abstrakte Erklärung des Begriffs ‚Philosophie', sondern dadurch, daß er die Hörer bzw. Leser zum Mitphilosophieren einlädt und anregt. Darum steht auch das Kapitel über die Philosophie nicht an erster Stelle, sondern B. gibt zuerst in einer Plauderei über das Gesetz eine Probe philosophischen Denkens. Es folgen dann Erwägungen über so wesentliche Fragen wie: die Erkenntnis, die Wahrheit, das Denken, der Wert, der Mensch, das Sein, die Gesellschaft, das Absolute. Manches ist wohl absichtlich zugespitzt und paradox gesagt, um zum Widerspruch und zu weiterem Nachdenken zu reizen. Man kann hoffen, daß diese Vorträge manchen, der vielleicht bisher Philosophie für ein verschrobenes Begriffsspiel hielt, von der Lebensbedeutung echten philosophischen Denkens überzeugen werden. de Vries

Pucelle, J., Le règne des fins. L'essence de la civilisation (Problèmes et doctrines, 17). kl. 8° (458 S.) Paris - Lyon 1959, Vitte. — Dieser umfangreiche 2. Bd. von P.s Études sur la Valeur (zum 1. Bd. La source des valeurs vgl. Schol 33 [1958] 450) verfolgt die Ausgestaltung der wertstiftenden Objekt- und Subjektbeziehungen des Menschen im Raum der Zivilisation. Da P. hinter aller Verschiedenheit der Zivilisationen die sie erzeugenden wesentlichen Akte des Menschen sucht, wird sein Werk zu einer philosophischen Anthropologie. Nach einem Einleitungskapitel über das Verhältnis von Zwecken und Werten fordert Kap. 2, daß der Mensch sich in bewußter Distanzierung zurückziehe aus der Welt und die gefühlsmäßig erlebte, magisch-mythische Unmittelbarkeit von Raum und Zeit vergeistige (100—182). Im notwendigen Gegenzug dazu entwirft Kap. 3 das Programm des Sicheinlassens auf die Welt, der Eingliederung in Raum und Zeit, die dadurch Umwelt und Überlieferungszusammenhang werden (183—282). Das 4. Kap. hebt von der „Zivilisation" den Begriff der Kultur ab, der der eigentlich geistige Bereich der menschlichen Weltgestaltung zugeordnet ist (284—382). Kap. 5 erörtert die Spannung zwischen dem zivilisatorisch-kulturellen Weltauftrag des Menschen und seinem persönlichen Heil (383—455). Aus reicher Belesenheit bezieht der Verf. Daten der Völkerkunde, Soziologie, Geschichte und Geschichtsphilosophie, Psychologie usw. in seine zwar etwas breit fließenden, aber vielfach anregenden Erwägungen ein. Kern

Fink, E., Alles und Nichts — Ein Umweg zur Philosophie. gr. 8° (8 u. 250 S.) Den Haag 1959, Nijhoff 15.75 fl. — Dieses Buch steht in einem engen Zusammenhang mit den beiden früheren Schriften desselben Verf.: Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung, und: Sein, Wahrheit, Welt, die in Schol 34 (1959) 262—267 besprochen wurden. Es geht davon aus, daß die Fragen „Alles und Nichts" uralte Probleme der Philosophie seien, die im „einteilenden und gliedernden Denken" „logisch, ontologisch und theologisch" zu lösen versucht werden. Aber „alle Wege der Philosophie führen in die Aporie", sind „Irrgänge im Labyrinth von Sein, Wahrheit, Welt. Dies gilt auch für jegliche Besinnung auf ‚Alles und Nichts' " (172). Kants „Kritik der reinen Vernunft" zersetze die „mythologische Allheitsvorstellung" und unterziehe die „spekulative Theologie", insbesondere die Gottesbeweise, „einer wahrhaft vernichtenden Kritik" (70). Insofern aber Kant die Seinsmodalitäten der Gegenstände aus dem Horizont der subjektiven Setzung bestimme, mache er das „Sein" „gewissermaßen doch wieder zu einem realen Prädikat, zwar nicht der Gegenstände, wohl aber der subjektiven Setzung und damit der ontischen Subjektivität" (171). F. selbst stellt den Kantischen Wirklichkeitsbegriff in Frage und behandelt die Seinsmodalitäten, die als „Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit von Seiendem" gefaßt sind. Der Begriff des „Seienden" hat „gar keinen anderen Sinn als eben nur, daß irgend etwas ist" (189). „Das Wirklichsein hat einen fundamentalen Bezug zur Zeit" (181). Wir und alle Dinge, die wir erkennen, sind „vom Sein durchdrungen, durchmachtet, getragen" (211). „Es kann nichts Individuelles, nichts Einzelnes geben ‚vor' oder ‚außerhalb' der Welt" (220). Diese selbst ist „zu begreifen als das umfassende ‚Worin', in welchem alle Dinge sich befinden, irgendwo an einem Ort und irgendwann zu einer Zeit sind, entstehen und verschwinden". „Die Welt weltet, indem sie Raum gibt und Zeit läßt. Sie ist das Raumgebende und Zeitlassende für alle Dinge." „Alle Gestalten sind im Raum, der Raum selbst ist gestaltlos; alle Dauern und Weilen sind in der Zeit, die Zeit selbst im ganzen hat keine Dauer und keine Weile." „Es ist eine viel härtere Zumutung für den menschlichen Geist, ein absolut Seiendes jenseits von Raum und Zeit zu denken", als „sich von den binnenweltlichen Vorgängen und Begebenheiten zum Raum selbst und zur Zeit selbst zu erheben" (241 ff.). — Viele philosophische Meinungen sind kritisch erörtert in der vorliegenden Schrift; doch haben die thomistische, skotistische und suarezianische Philosophie keine Berücksichtigung gefunden. Dem methodologischen Gang und den inhaltlichen Ergebnissen des Buches können wir nicht zustimmen. Die philosophische Entscheidung jedoch fällt an den Grundlagen, an erster Stelle bei Bestimmung des Inhaltes des Seienden und kontingent Seienden, der Seinsweisen, der Seinsvollkommenheiten und ihrer Erkenntnis. Diese Inhalte aber sind im vorliegenden Buch nicht in ihrem ursprünglichen Sinn und Zusammenhang herausgestellt. Die wichtige, dem Veränderlichen ursprünglich innere Seins-

weise der Indifferenz bzw. Kontingenz und ihr Akt-Potenz-Charakter sind sogar, von unwesentlichen Äußerungen abgesehen, ausgelassen. Trotzdem verdient das Buch ein ernstes Studium, das sich befruchtend auswirken kann, wenn die von F. erörterten Lehren (und seine eigene Auffassung selbst) in ihren inneren, zumeist freilich nicht freigelegten Motiven ergründet und durchgearbeitet werden. Nink

Couffignal, L., Les notions de base (Information et Cybernétique, 1). gr. 8° (60 S.) Paris 1958, Gauthier-Villars. 600.— Fr. — Diese Monographie eröffnet eine neue internationale Sammlung über Theorie der Information und Kybernetik. Sie bringt in fünf Kap. eine kurze Darstellung der Grundbegriffe dieser jüngsten Wissenschaft, die die theoretische Grundlage der zweiten industriellen Revolution geworden ist. Leider wurden dieser Wissenschaft, wie es schon oft in der Geschichte der Fall gewesen ist, einige weltanschauliche Tendenzen von ihren Gründern in die Wiege gelegt, die mit ihrem wissenschaftlichen Charakter wenig zu tun haben, wie z. B. „une défense de la liberté de pensée du savant contre les totalitarismes, ... celui des Communistes, celui des Jésuites ..." (3). — Eine Reflexion auf die Grundlagen dieser Wissenschaft, ihre Grenzen und Möglichkeiten, ist heute eine gemeinsame Aufgabe des Technikers, Soziologen und Philosophen. Ihnen verspricht diese Sammlung allseitige Informationen zu bieten. Richter

Mathesius, Weg zu Gott. Erlebnis eines Mathematikers. 8° (272 S., 5 Taf.) Zürich 1959, Rascher. 17.— DM. — Dieses Buch enthält den Bericht über ein Erlebnis des Verf.s, „das zwar, wie er zunächst meinte, ursprünglich nur Mathematik und mathematischen Unterricht zum Inhalt hatte, ihn aber schließlich auf einen Weg führte, der in den ‚Vorhöfen' der Religion endete" (5). Im 1. Teil bringt der Verf. seinen „Versuch einer einheitlichen und widerspruchsfreien Begriffsbildung". Von der Gesamtheit aller Grundzahlen zu sprechen, ist nach ihm ein „Widersinn" (32), die Mengenlehre müßte eher „Unmengenlehre" (53) heißen. — Wenn kritische Haltung in den Grundlagenproblemen der Mathematik auch zu begrüßen ist, so scheint der Verf. dabei doch zu weit gegangen zu sein und hat dadurch seine Untersuchung mit unnötigen Streitfragen belastet. Leider macht auch der 2. Teil „Weg zu Gott" philosophische Voraussetzungen, die beim heutigen Leser Mißtrauen wecken können. So ist z. B. die platonische Vorstellung vom „Reich der Mathematik" (262) und der „mathematischen Unendlichkeit" (259), die mit menschlichen Begriffen nicht erfaßbar ist und für die ein „Träger der mathematischen Geistigkeit" (264) — Gott — gefordert wird, ein Anthropomorphismus, der einen Gottesbeweis in Mißkredit bringen kann. Richter

Nelson, L., Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik (Mit einführenden und ergänzenden Bemerkungen von *W. Ackermann, P. Bernays* und *D. Hilbert* †). 8° (128 S.) Frankfurt a. M. 1959, Öffentliches Leben. 12.— DM; geb. 16.— DM. — Drei Abhandlungen des bekannten Vertreters der Kant-Friesschen Philosophie werden hier neu herausgegeben: Bemerkungen über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewißheit; Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti (gemeinsam mit *K. Grelling*); Kritische Philosophie und mathematische Axiomatik. Obwohl die erste Veröffentlichung zum Teil mehr als ein halbes Jahrhundert zurückliegt und inzwischen viele wichtige Ergebnisse der mathematischen Grundlagenforschung erzielt worden sind, haben die erkenntnistheoretischen Ausführungen N.s ihr Interesse nicht verloren. Was N. über die Alternative zwischen Logik und Empirie, über den Formalismus und den Konventionalismus mit vorbildlicher Klarheit gesagt hat, ist gerade heute, da die schroffe Gegenüberstellung des Logischen und Empirischen in Revision begriffen ist, noch aktuell. Die geschichtliche Quelle dieser Alternative ist allerdings schwerlich Aristoteles. Richter

Pólya, G., Les mathématiques et le raisonnement „plausible". Übersetzung aus dem Englischen. gr. 8° (XV u. 300 S.) Paris 1958, Gauthier-Villars. 3200.— Fr. — Die Grundprobleme der Mathematik werden heute meistens von der formallogischen Seite her behandelt. In diesem Buch bekommt der Leser von einer anderen Seite einen Einblick in das mathematische Denken. Der Verf. fragt nach seiner Genesis

und untersucht dabei die Rolle des reduktiven Denkens (des „raisonnement ‚plausible'"), wie z. B. der Induktion und Analogie. Der 1. Teil (Kap. 1—11) enthält eine Fülle interessanter Probleme aus allen Gebieten der Mathematik. Es werden hier nicht nur fertige Lösungen und Beweise vorgelegt, sondern vor allem die Wege gezeigt, auf denen die Erfinder zu diesen Lösungen und Beweisen gekommen sind. Da spielen die reduktiven Methoden eine ähnliche Rolle wie in den empirischen Wissenschaften. Der 2. Teil ist der systematischen Darstellung dieser Methoden gewidmet. Es werden verschiedene Schemata des reduktiven Denkens aufgestellt, in ein System gebracht, und zuletzt werden ihre Beziehungen mit der Idee der Wahrscheinlichkeit untersucht. — Die vom Verf. behandelten Aspekte des mathematischen Denkens sind von großer Bedeutung für den mathematischen Unterricht. Denn dieser darf nicht nur Sätze und Beweise lehren, sondern muß auch den Weg zu ihnen zeigen und so zur eigenständigen schöpferischen Arbeit erziehen. Die Ideen des Verf.s sind aber auch von großer wissenschaftstheoretischer Bedeutung. Denn es zeigt sich hier deutlich, daß die Deduktion und Reduktion, trotz ihrer Verschiedenheit, doch nicht ganz voneinander unabhängige Denkmethoden sind, sondern eigentlich nur zwei „Aspekte" der einen Denkbewegung, die zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen, dem Konkreten und Abstrakten fortwährend schwingt. Richter

Norden, A. P., Elementare Einführung in die Lobatschewskische Geometrie (Hochschulbücher für Mathematik, 35). 8° (IX u. 259 S., 115 Abb.) Berlin 1958, Deutscher Verlag der Wissenschaften. 14.— DM. — Der Inhalt hält, was der Titel verspricht: Das Buch bietet einen Zugang zur hyperbolischen Geometrie, ohne die Beherrschung der analytischen Geometrie und der Differentialgeometrie vorauszusetzen; was aus der projektiven Geometrie z. B. für den Beweis der Widerspruchsfreiheit (Konstruktion des Kleinschen euklidischen Modells der hyperbolischen Geometrie) benötigt wird, wird eigens abgeleitet. Weniger befriedigend als der eigentliche mathematische Inhalt sind die geschichtlichen und philosophischen Anmerkungen. Im russischen Originaltext der geschichtlichen Einführung (9—18) wird Gauß nicht einmal genannt; die Redaktion der deutschen Übersetzung hat einen Ergänzungsabschnitt eingeschoben, in dem auch die Verdienste von J. Bolyai einigermaßen zur Sprache kommen. Doch auch so finden z. B. Hilberts „Grundlagen der Geometrie" nicht die Würdigung, die ihnen gegenüber dem unermüdlichen Lob auf den Russen Lobatschewski gebührte; an dieser Einseitigkeit können sogar marxistische Rezensenten wie G. Klaus (Deutsche Zeitschr. f. Phil. 7 [1959] 167) nicht vorübergehen. Daß Lobatschewski bei seiner Entdeckung von einer „materialistischen" Weltanschauung inspiriert gewesen sei (16), kann man nur behaupten, wenn man zwischen dem Materialismus und dem erkenntnistheoretischen Realismus und Empirismus keinen Unterschied mehr sieht. Büchel

Grier Parke III, N., Guide to the Literature of Mathematics and Physics. Including Related Works on Engineering Science. 2. Aufl. 8° (XVIII u. 436 S.) New York 1958, Dover Publications. 2.49 Doll. — Das Buch sei angezeigt als neues Beispiel der Bemühungen der Dover Publications, schwer erreichbare und doch wichtige Literatur dem Leser zugänglich zu machen, sei es durch billige und doch ungekürzte Neudrucke, sei es, wie in diesem Fall, durch einen Katalog von mehr als 5000 Titeln unter 120 Stichworten mit durchschnittlich 6 Unterabteilungen, wobei jedes Stichwort mit einem orientierenden Überblick eingeleitet wird. Büchel

Stegmüller, W., Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultate von Gödel, Church, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. gr. 8° (114 S.) Wien 1959, Springer. 19.80 DM. — Die Unentscheidbarkeit ist seit ihrer Entdeckung durch Gödel zum zentralen Problem der logischen und wissenschaftstheoretischen Untersuchungen geworden. Die vorliegende Monographie kommt dem Wunsch nach einer knappen, leicht verständlichen und zusammenfassenden Darstellung der bisherigen Ergebnisse entgegen. Das 1. Kap. öffnet dem Leser auf intuitivem Wege den Zugang in diese Problematik. Der Zusammenhang mit der uralten Antinomienproblematik und mit dem Cantorschen Diagonalverfahren der Mathematik werden hier sichtbar. Das 2. Kap. ist der Dar-

stellung der Gödelschen Theoreme gewidmet. Im 3. Kap. wird das Theorem von Church über die Unentscheidbarkeit der Quantorenlogik behandelt. Der Beweis stützt sich auf eine vereinfachte Darstellung von Quine. Das letzte Kap. umfaßt die Verallgemeinerungen von Kleene. Die Darstellung ist als erste Einführung gedacht, setzt beim Leser nur elementare Kenntnisse aus der Logistik voraus und ist vor allem für den Philosophen bestimmt. Deswegen werden manche Details mathematischen Charakters übergangen, andere erst im Anhang gebracht. — Hoffentlich trägt das Buch dazu bei, breitere Kreise der Philosophen für diese Problematik zu interessieren. Das philosophische Denken S.s selbst entzündete sich an dieser Problematik. Seine Stellungnahme zur Metaphysik (vgl. sein Buch „Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis", Frankfurt a. M. 1954) ist von daher verständlich. Dem scholastischen Leser ist hier eine aktuelle Fragestellung aufgegeben, auf die er näher eingehen muß.

Richter

Bocheński, I. M., Logisch-philosophische Studien, mit Aufsätzen von *P. Banks*, *A. Menne* und *I. Thomas*. Übers. und herausg. von *A. Menne*. gr. 8° (VIII u. 152 S.) Freiburg 1959, Alber. 16.70 DM. — Es war ein zeitgemäßer Gedanke des Herausgebers, die in verschiedenen englischen Zeitschriften verstreuten Aufsätze B.s zu sammeln und dem deutschen Leser zu erschließen. Sinnvoll wurden auch einige weitere Artikel der Mitarbeiter B.s angeschlossen. Das Buch wird mit einem Dialog von P. Banks zwischen dem Aristoteliker, dem Verfechter der „Logique du Port Royal" und dem Logistiker eingeleitet. Es wird hier treffend der Streit um die Logistik in philosophischen Kreisen charakterisiert. In drei ersten Aufsätzen von Bocheński, Thomas und Menne werden die Probleme des kategorischen Syllogismus behandelt. Hier wird der Fortschritt sichtbar, der auf diesem Gebiet in den letzten 20 Jahren erreicht worden ist und an dem alle drei Autoren beteiligt sind. In einem weiteren Aufsatz bringt B. die Formalisierung einer von Paulus Venetus stammenden Lösung der Paradoxie des „Lügners". Von größerer philosophischer Bedeutung sind drei weitere Aufsätze B.s über syntaktische Kategorien, die Analogie und das Universalienproblem. Die Analogie wird mit der Isomorphie der verschiedenen Typen in Zusammenhang gebracht. Damit ist sehr richtig der Ort einer formallogischen Behandlung der Analogie getroffen. Da die Analogie als eine Art der Mehrdeutigkeit (aequivocitas a consilio) betrachtet wird, ergibt sich die Forderung einer genaueren Analyse der Mehrdeutigkeit und der Identität. Zu dieser Analyse sind die Gedanken B.s eine wertvolle Anleitung. — Es ist das bleibende Verdienst B.s, daß er auf die Dringlichkeit der mit der modernen Logik zusammenhängenden philosophischen Problematik hingewiesen hat.

Richter

Scholz, H., Abriß der Geschichte der Logik. gr. 8° (VII u. 78 S.) Freiburg/München 1959 (2., unveränd. Aufl.), Alber. 5.80 DM. — Die neue Auflage des geschätzten Werkes eines der Altmeister der mathematischen Logik und Grundlagenforschung († 1957) ist in seinem historischen und sachlichen Wert unbestritten (vgl. zur 1. Aufl. Schol 7 [1932] 437 f.). Es wurde allerdings nicht auf den Stand der heutigen Erkenntnisse gebracht. Seit seinem ersten Erscheinen 1931 haben sich gerade auch bezüglich der Geschichte der Logik gewandelte Auffassungen angebahnt, und ein Herausgeber hätte es nicht schwer, auf Einzelheiten hinzuweisen und Präzisierungen z. B. hinsichtlich der Stellungnahme zur scholastischen Logik anzubringen, wie sie auf Grund von I. M. Bocheński, Formale Logik (1956), möglich wären (vgl. Schol 32 [1957] 570 f.). Auch jene Seiten über die Leistungskraft der Logistik (57 ff.), die geradezu klassisch zu nennen sind, würden dadurch nur noch gewinnen.

Ogiermann

Heiss, R., Wesen und Formen der Dialektik. kl. 8° (191 S.) Köln-Berlin 1959, Kiepenheuer & Witsch. 12.80 DM. — Die Analyse geht von der Überzeugung aus, Dialektik sei ein allgemeines Kennzeichen heutigen Denkens. Kap. 1 beschreibt Entwicklung und Krise der formalen Logik in der abendländischen Philosophie, eine Krise, die vor allem durch die Forderung hervorgerufen wird, Logik solle „ars inveniendi" sein, und diesem Anspruch könne die aristotelische formale Logik nun einmal nicht genügen. Den Endpunkt erreicht der Angriff auf sie bei Hegel, der davon spricht, die Logik der Lehrbücher sei „in Verachtung gekommen". Sie setzt

dem Verf. zufolge absolute Eindeutigkeit der Begriffe und Worte voraus, werde daher (wenigstens in ihrer höchsten Formalisierung) zum Instrument der Mathematik, mathematischen Naturwissenschaft und Technik. Nun aber gelte gerade dies als Meinung der dialektischen Denker, daß „auch in der zweideutigen und nicht fixierten Aussage schon Wahrheit ist" (28). Kap. 2 zeichnet nun die neuzeitliche „Entgrenzung" des Denkens, seine Loslösung von den Voraussetzungen der Eindeutigkeit und Fixierbarkeit, damit aber auch von der Idee der „stabilen", unverbrüchlichen Wahrheit (44). Diese werde in die „Bewegung" des Denkens verlegt, nicht in seine stationären Momente. Hier tritt die wesentliche Leistung Hegels hervor; er wendet den „Widerspruch" ins Positive, während die formale Logik ihn nur als zu negierenden kennt, und sieht ihn als eigentlichen Motor der Bewegung, des Werdens, zunächst und vornehmlich in der Geschichte: sie ist es, die die Dialektik legitimiert, wie auch bei Marx, der Hegels Entdeckung aufgreift, aber in je anderer Weise auch bei Kierkegaard und Nietzsche (61 ff.). Die wichtigsten Analysen bringt das 3. Kap.; es zeigt an den Phänomenen des Paradoxon, des Witzes, Aphorismus usw. den dialektischen Bau der Sprache, die dialektische Bewegung des Sprechens und Denkens, wobei „dialektische Phänomene" als „Widersprüche", Selbstwidersprüche gekennzeichnet werden (90, vgl. 160/161), wie im Paradebeispiel „Ich weiß, daß ich nichts weiß". „In der Gegensätzlichkeit wird die Einheit und in der Einheit die Gegensätzlichkeit gefunden" (107). Diese „Vertauschung" der Gegensatzglieder lasse die Struktur des Dialektischen entstehen: Wissen ist zugleich Nichtwissen, Leben zugleich Sterben usw. So ergibt sich (4. Kap.) die Dialektik als „methodisches Instrument des Denkens". Sie vermag das Werden in Welt und Geschichte abzubilden; ihr Wahrheitsbegriff ist der Hegels: Das Wahre ist das Ganze, dieses aber das sich in Entwicklung vollendende Wesen. Die entscheidende Rolle spielt dabei die Negation und Negativität und deren Umschlag ins Positive, der „zeugende Widerspruch" (147), kraft dessen eine strenge Phasen- und Stufenfolge in der Bewegung möglich wird: von Widersprüchen zu ihrer Auflösung und zu neuen Widersprüchen, die ebenso über sich hinaustreiben. Hier, in bezug auf Hegel und Marx, sagt der Verf. kaum mehr als bekannte Dinge, auch die Interpretation der Fichteschen Formel These-Antithese-Synthese (154 f.) bringt sachlich nichts Neues. Was anschließend über den Gegensatz von logischer und dialektischer Wahrheit ausgeführt wird, bekennt sich zur These, die formale Logik bestreite „schon den Ansatz des dialektischen Denkens" (165). Welches sind dann aber die Kriterien dialektischer Wahrheit oder, wie es heißt, die dialektischen Kriterien der Wahrheit? Ob etwas wahr oder falsch ist, darüber entscheidet „die Gestalt und Gliederung des Ganzen, in welches diese Einzelerscheinung eingeordnet wird" (177). Wahr und Falsch sind also relativ aufs Ganze, und dieses gründet irgendwie in einem „Absoluten" (vgl. 141), sei es der „absolute Geist" oder die „menschliche Gesellschaft", wie bei Marx. — Das Absolute selbst scheint sich einem Kriterium seiner Wahrheit zu entziehen. Diese Konsequenz wird nicht diskutiert. Darum bleibt dialektische „Wahrheit" relativ auf die Grundvoraussetzung des Systems, ähnlich wie mathematische Wahrheit auf das vorgängige Axiomensystem. — Man möchte auch fragen, ob der Verf. den Gegensatz zwischen formaler Logik und Hegelscher Dialektik nicht doch sehr überspannt. Moderne dialektische Materialisten werden ihm da jedenfalls nicht folgen. Er hätte zumindest ausdrücklich Stellung nehmen sollen zu der Auffassung vieler, an sich lasse auch Hegel die formale Logik intakt, wenigstens als „Moment" der dialektischen. Daß jedoch Hegels Dialektik, insofern sie „Bewegung" von „Wesenheiten" (gegenüber „bewegungslosen Wesenheiten", d. h. nur mit sich selbst identischen) postuliert, implizit den ontologisch-logischen Satz vom Nicht-Widerspruch aufhebt, muß freilich zugegeben werden. Von daher erscheint das Buch als ein wichtiger, wenn auch wohl in manchen Teilen die Diskussion herausfordernder Beitrag zur Geschichte und Theorie des Verhältnisses von Logik und Dialektik.

Ogiermann

Riondato, E., La teoria aristotelica dell'enunciazione (Miscellanea erudita, 4). 8° (160 S.) Padua 1957, Antenore. 1700.— L. — Der Verf. stellt in sorgfältiger Texterklärung die Lehre des Aristoteles von der Aussage dar, hauptsächlich auf Grund von Perihermenias. Eine italienische Übersetzung dieser Schrift bildet den Abschluß des Buches. R. legt besonderen Wert darauf, zu zeigen, daß die aristoteli-

sche Logik der Aussage nicht eine rein formale Logik im modernen Sinn ist, sondern eine philosophische Logik, die alle Denkformen durch die Seinsordnung begründet. Daneben betont der Verf., daß die Logik des Aristoteles nicht nur eine Logik des Notwendigen, sondern ebensosehr auch eine Logik des Veränderlichen, Geschichtlichen, ist. — Ohne Zweifel ist eine philosophische Begründung der Logik nur durch den Rückgang auf das Sein selbst möglich. Aber man müßte das Gebiet der Logik, auch einer „philosophischen Logik", doch wohl gegen das Gebiet der Erkenntnislehre abgrenzen. Vielleicht ist das bei der Lehre von der einfachen Aussage schwieriger als bei der Schlußlehre, die den Kern der Logik ausmacht. Wenn die Logik des Aristoteles wirklich, wie R. meint (116), in einem Sprachwissenschaft, Logik und Erkenntnislehre (gnoseologia) ist, dann fordert ein methodisch sauberes Denken, daß wir über Aristoteles hinausgehen, ohne daß wir deshalb die verschiedenen Bereiche völlig trennen müßten. — Ein anderes Bedenken, daß sich bei der Lesung des Buches aufdrängt, ist, ob nicht Aristoteles den Parallelismus zwischen Denk- und Seinsformen zu weit getrieben hat. Entspricht wirklich jeder Aussage, in der das Prädikat ein neues Merkmal zum Subjektsbegriff hinzufügt, eine reale Potenz-Akt-Struktur, z. B. eine Substanz-Akzidens-Struktur? — So regt das Buch in mehr als einer Hinsicht zum Weiterdenken an. de Vries

de Lubac, H., Über die Wege Gottes. Übers. v. *R. Scherer*. 8° (352 S.) Freiburg 1959, Herder. 15.80 DM. — Das Buch gibt in deutscher Übersetzung die unter dem Titel „Sur les chemins de Dieu" erschienene 3. Aufl. von „De la connaissance de Dieu" wieder. Die 2. Aufl. hatte R. Scherer 1949 unter dem Titel „Vom Erkennen Gottes" in deutscher Übersetzung herausgegeben (vgl. Schol 25 [1950] 129). Der Umfang ist gegenüber der 2. Aufl. auf das Zwei- bis Dreifache gewachsen. Die Erweiterung betrifft vor allem die Anmerkungen, die von 10 auf 130 Seiten vermehrt worden sind. Sie sollen mögliche Mißverständnisse beheben und die Auffassungen des Verf. durch „Autoritäten" stützen. Welches diese Mißverständnisse sind, zu denen die frühere Fassung zur Verwunderung des Verf. (201) Anlaß gegeben hatte, sagt uns das „Nachwort" des Verf. (201—220). Man hatte gemeint, der Verf. wolle in dem Sinne „zu den Vätern zurückkehren", daß dabei die späteren Errungenschaften des christlichen Denkens, insbesondere die scholastische Philosophie und der hl. Thomas, aufgegeben werden sollten. Der Verf. erklärt, das liege ihm durchaus fern, wenn er auch den „Doctor communis" nicht als „ausschließlichen Lehrer" betrachte, dessen Kenntnis uns davon entbinde, die anderen kennenzulernen (206). Andere hatten die Ausführungen des 1. Kap. so mißverstanden, als wolle der Verf. eine angeborene Gotteserkenntnis lehren. Demgegenüber betont de L., die Ausführungen dieses Kapitels richteten sich gegen falsche Theorien über den Ursprung der Gottesidee, wie sie weithin in der Ethnologie, Soziologie und Psychologie vertreten würden. „Diese angebliche ‚Entstehungsgeschichte' (der Gottesidee) beanstanden heißt nicht, den Inneismus bekennen noch den Wert des rationalen Denkens erschüttern, der uns Gott anerkennen läßt" (214). Das Mißverständnis hatte seine Wurzel wohl darin, daß de L. von einer „Anerkenntnis" (affirmation) Gottes spricht, die allem begrifflichen Denken vorangehe. Auch wir hatten in unserer Besprechung diesen Ausdruck als wenig glücklich bezeichnet. De L. hält aber an ihm fest. In diesem Zusammenhang muß auch wieder der Satz des hl. Thomas herhalten: „Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito" (36). In der Anmerkung hierzu (245) rückt dieser Satz sogar zu einem „Prinzip" des hl. Thomas auf; seine Fundstelle (De ver. q. 22 a. 2 ad 1) läßt ihn eher als eine gelegentliche Bemerkung erscheinen. Die Sätze gegen die „Begründbarkeit" des Daseins Gottes (34 43 f.) wollen gewiß nicht den Gottesbeweis für unmöglich erklären; aber ist denn nicht jeder Beweis auch eine „Begründung", freilich nicht notwendig eine Begründung durch den Seinsgrund, wohl aber Begründung durch einen Erkenntnisgrund? — Die Übersetzung ist leicht und angenehm lesbar und scheint die Gedanken des Verf. getreu wiederzugeben. de Vries

Daniélou, J., S. J., Le problème de Dieu et l'existentialisme. 8° (36 S.) Montréal 1959, Collège Jean-de-Brébeuf. 0.35 Doll. — Der sehr lesenswerte Vortrag D.s behandelt mit vorbildlicher Klarheit die drei Fragen: 1. Führt die Methode

des Existentialismus, die „existentielle Phänomenologie", notwendig zum Atheismus, so daß, wie Merleau-Ponty meint, ein „christlicher Existentialismus" notwendig inkonsequent ist? 2. Wenn nicht, wie kommt es, daß Existentialisten wie Sartre und Merleau-Ponty zum Atheismus gelangt sind? 3. Wie kann die existentielle Phänomenologie dem christlichen Denken dienen? Auf die 1. Frage antwortet D. zunächst, daß die Phänomenologie als bloße Beschreibung des Gegebenen nicht atheistisch sein kann; sie wird es erst, wenn sie zu der metaphysischen Behauptung übergeht, das Gegebene sei die einzige Realität. Sodann zeigt D. an Beispielen, daß die atheistischen Existentialisten auch in der Auswahl der beschriebenen Phänomene einseitig sind, so wenn Sartre den Ekel vor anderen menschlichen Haltungen bevorzugt. Zur 2. Frage weist D. auf die spekulative Schwierigkeit hin, die sich aus der Koexistenz Gottes und des Geschöpfes, insbesondere des freien Geschöpfes, ergibt. Die atheistischen Existentialisten wollen die völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht anerkennen, weil sie meinen, sie hebe den Wert des menschlichen Lebens auf. In der Antwort auf die 3. Frage bemerkt D. unter anderem, daß die Analysen der existentiellen Phänomenologie zur theologischen Deutung der Sprache der Bibel beitragen können, etwa wenn die Schrift vom Zorn Gottes oder von der Eifersucht Gottes spricht.

de Vries

Schulz, W., Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. 8° (119 S.) Pfullingen 1957, Neske. 8.50 DM. — Im Gegensatz zu der seit Hegel üblichen Deutung der neuzeitlichen Metaphysik als einer Herausarbeitung des autonomen Selbstbewußtseins unternimmt es Sch. in diesem Buch, im neuzeitlich metaphysischen Denken einen anderen Sinn aufzuweisen: das Ringen um Gott als Voraussetzung der menschlichen Subjektivität, sei es im Gegensatz oder in der Einheit mit ihr. Den Anfang der Bestimmung Gottes als reiner Subjektivität sieht Sch. schon bei Eckhart, nach dem Gott nicht versteht, weil er ist, sondern deshalb ist, weil er versteht (15). Cusanus habe diesen Gottesbegriff aufgenommen. Bei ihm werde Gott in das Sehen des Menschen einbezogen, entsubstantialisiert, und bleibe doch dessen Wesensgrund. Gott steht in unlösbarem Bezug zu Mensch und Welt und ist doch die Macht, die den Selbstvollzug des Menschen trägt und durchwaltet. Dieser Ansatz des Cusanus hat den Gang der neuzeitlichen Metaphysik bestimmt. Zuerst wird die Subjektivität in das Zentrum gestellt, zugleich aber durch eine höhere als die menschliche Subjektivität begrenzt. Die folgenden Denker suchen dann beides in einem Systemganzen zu vermitteln. Diese Abfolge wiederholt sich dann immer wieder bis zur Gegenwart. Gegenüber dem welthaft Seienden ergreift sich die Subjektivität in ihrer ganzen Macht, und zwar in steigendem Maße, wie dies Cusanus, Descartes und Kant herausstellen. Je mehr aber die menschliche Subjektivität durchdacht wird, desto mehr wird auch ihre Endlichkeit und ihre Ohnmacht erkannt, die eine unausdenkbare Macht als deren Wesensgrund voraussetzt. Inhaltlich wird diese Transzendenz ganz verschieden gedacht: bei Descartes ist es die souverän setzende Allmacht Gottes, bei Kant der intuitus originarius Gottes (als Grenzbegriff), beim späten Schelling der unvordenkliche Gott, bei Heidegger das Sein, das zwar nicht Gott ist als ein Seiendes, aber als der letzte Wesensgrund aller Subjektivität. Jedesmal aber wird die Transzendenz wieder in Frage gestellt durch den Versuch, Mensch und Gott in einem übergreifenden Zusammenhang als Ganzes zu begreifen, so bei Giordano Bruno durch das immanente Prinzip des Universums; bei Spinoza durch das kategoriale Schema von Substanz und Akzidens; bei Hegel durch das Unendliche, das sich selbst durch seine von ihm gesetzten Gegensätze vermittelt; bei Nietzsche durch die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Ausführlicher behandelt Sch. diese Zusammenhänge bei Cusanus, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger. — Seine im ganzen, wenn wir von Cusanus absehen, überzeugende Darstellung ist ein Beweis dafür, daß auch das neuzeitliche metaphysische Denken von Gott nicht loskommt, daß es aber auch mit ihm, wie es ihn bisher gedacht hat, nicht zur Ruhe kommt, daß es mit ihm in der Verlegenheit bleibt. Woher kommt das? Unseres Erachtens daher, daß es nicht ernst macht mit Gott als dem Ab-soluten; daß Gott nur Gott ist, wenn er von sich aus nicht rückbezogen ist auf die Welt, obwohl wir ihn nicht anders als so denken können. Es kommt daher, daß wir die Weise unseres endlichen Denkens über das Absolute zum Absoluten selbst

machen und so an die Stelle Gottes einen Götzen setzen. — Wie weit Cusanus in der Weise zu sehen ist, wie Sch. ihn sieht, mag fraglich sein; aber die Texte, die er beibringt, sind nicht hinreichend für die Begründung seiner Auffassung. Cusanus setzt in „Gottes Sehen" (Kap. 10) Gottes Sehen auch als Sein. In Kap. 15 will Cusanus nicht sagen, daß der Betrachter des Bildes der eigentlich Aktive ist (21), sondern bloß, daß alle Veränderung auf seiten des Betrachters liegt. Entscheidend aber ist, daß der Text (Kap. 5), auf den sich Sch. vor allem stützt („Daß Du nicht zu mir hinsiehst, das ist eben dies, daß ich nicht zu Dir hinsehe"), aus dem Kontext einen ganz anderen Sinn als den von Sch. gemeinten erhält. Unmittelbar vorher heißt es nämlich: „Schaust Du mich nicht *mit dem Auge der Gnade* an, so ist das meine Schuld, weil ich mich von Dir durch Abwendung geschieden habe, durch Hinwendung zu anderem, das ich Dir vorziehe. Dennoch *kehrst Du auch jetzt Dich nicht gänzlich von mir ab;* vielmehr folgt mir Deine Barmherzigkeit . . ." Ob nun Cusanus (auf Grund anderer Texte) in die Linie der von Sch. behandelten Denker gehört oder nicht, das vorliegende Buch wirft auf jeden Fall ein neues, überraschendes Licht auf den Gang der neuzeitlichen Metaphysik. Brugger

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Rehmke, J., Grundriß der Geschichte der Philosophie. Neu hrsg. und fortgeführt v. *F. Schneider.* 8° (382 S.) Bonn 1959, Athenäum. 14.— DM; geb. 16.80 DM. — Die einbändige Philosophiegeschichte ([1]1896, [3]1921) ist knapper und lehrbuchmäßiger als die Bücher von E. v. Aster oder gar von H. Glockner; sie ist umfangreicher als der Studienführer von K. Schilling und der Grundriß von Dilthey(-Gadamer), erreicht aber, vor allem weil sie keine Literatur verzeichnet, nicht deren Brauchbarkeit für Studenten. Die Ergänzung des Hrsg.s, die — nach zwei Nachträgen (250—255: Neukantianismus; 266—271: Feuerbach) — von E. v. Hartmann und Nietzsche bis zur Existenzphilosophie und zu den Anglo-Amerikanern Moore, Russell, Whitehead, James, Perry und Dewey führt (295—382), ist eine würdige Fortsetzung des bei aller Kürze sachhaltigen und gediegenen Werkes, das nach der Absicht des Verf.s eine „Vorschule der Philosophie", allerdings von ganz und gar wissenschaftlichem Charakter, sein soll. Nicht sein geringster Vorzug ist, daß standpunktbedingte Verzerrungen in dem, was gesagt wird, fehlen. Die kritischen Anmerkungen, die R. anbringt, sind überaus sparsam und verhalten. Jedoch sind 11 Seiten über J. Rehmke allein (319—329) das Dreifache dessen, was für Schelling oder Hegel aufgewendet wird; und 8 Seiten über Patristik und Scholastik zusammen sind, wie der Hrsg. selber sieht (7), wenig — zu wenig. Auch läßt gerade die Behandlung des Thomas von Aquin zu wünschen übrig: es stimmt nicht, daß für Thomas die menschliche Seele nach dem Tode keine Erinnerung an ihr Erdenleben hat und daß der Wille durch den Intellekt schlechthin bestimmt wird und insofern unfrei ist (85). Aber diese Ungenauigkeit ist eine Ausnahme. Kern

Reinhardt, K., Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. 2. Aufl. gr. 8° (268 S.) Frankfurt 1959, Klostermann, 22.— DM; geb. 25.50 DM. — Diese verdienstvolle historische Untersuchung, erstmalig 1916 in Bonn erschienen, zeigt, daß das bekannte Gedicht des Parmenides nicht in zwei Teile auseinanderfällt, sondern eine Einheit ist (5—88). Die drei „Wege der Untersuchung" (65) sind als Grundeinsichten „das natürliche Ergebnis *einer* Fragestellung" (65). Δόξα und ἀλήθεια hängen auf engste zusammen. Der Nachweis stützt sich hauptsächlich auf „Gorgias", denn die drei Wege des Parmenides sind dasselbe wie die drei Möglichkeiten des Seins bei Gorgias (43). Wie R. der Erneuerer des Parmenidesverständnisses ist, läßt er auch Xenophanes (89—154) in neuem Licht erscheinen, indem er dessen geschichtliche Stellung und sein zeitliches Verhältnis zu Parmenides erneut zur Diskussion stellt. Entgegen der bisherigen Meinung weist R. überzeugend nach, daß Parmenides originell ist, er ist Schöpfer der eleatischen Einheitslehre. So wird Xenophanes aus dem Zusammenhang mit der eleatischen Schule gelöst. Für diese Lösung zieht R. außer den Fragmenten auch die Schrift des unbekannten Verfassers De Xenophane, Melissos und Gorgias als Quelle heran (90). — Endlich haben die For-

schungen von R. Heraklit (155—230) aus der Beurteilung des Plato und Aristoteles herausgenommen und ihn aus der milesischen Lehrentwicklung ausgeschieden (205 bis 207). Was bei Heraklit dem ἄπειρον des Anaximander und dem ὄν des Parmenides entspricht, ist nicht das Feuer, sondern ἓν τὸ σοφόν, das nicht ein Prädikat des Feuers ist. Auch die Flußlehre des Heraklit wird als ein Mißverständnis erkannt; „der Grundgedanke Heraklits ist vielmehr das denkbar genaueste Gegenteil zur Flußlehre: Beharren im Wechsel ...“ (207). — Ohne Zweifel hat R. Wesentliches beigetragen zum besseren Verständnis des Parmenides, Xenophanes und Heraklit. Ein Vergleich mit den zahlreichen heutigen Untersuchungen zu ähnlichen Fragen (vgl. z. B. W. Kranz; Vorrede zur 6. Aufl. der Fragmente der Vorsokratiker) zeigt auch die Möglichkeit anderer Deutungen. Es sei nur auf eine wesentliche von R. vertretene Einseitigkeit hingewiesen. Auf S. 250—257 setzt er sich kurz mit dem Verhältnis von philosophischer Erkenntnis und Religion auseinander. Es mag offenbleiben, ob Religion die ausschließliche Wurzel aller Formen menschlichen Geistes ist. Aber es ist sicher falsch, alles Religiöse vom Denken des Parmenides abzuschließen. Das ist zwar eine sehr moderne Betrachtungsweise, aber gar keine griechische; denn der Grieche kennt keine hermetisch abgeschlossenen Teilbezirke. Um solche Mißdeutungen zu vermeiden, wünschte man, die Forderung von Kranz im eben genannten Vorworte werde verwirklicht: „... Es ist an der Zeit, das von Diels vor allem als Vorlesungsgrundlage gedachte Buch durch ein die antike Überlieferung in ihrer Gesamtheit kritisch bearbeitet und kommentiert wiedergebendes zu ersetzen ...“

Ennen

Platon, Protagoras. Vollständige Textausgabe mit Kommentar besorgt von *Fr. Dirlemeier* und *H. Scharold*. 8° (148 S.) München 1959, Kösel. 4.50 DM. — Diese geschmackvolle Protagorasausgabe ist äußerlich nach dem von anderen Ausgaben her bekannten Schema gestaltet. Dem sauber und übersichtlich gedruckten griechischen Text (51—112) ist unter dem Titel „Platon als Philosoph“ (5—30) und „Sokrates und die Sophisten“ (31—40) eine philosophische und zeitgeschichtliche Einleitung vorangestellt. Das Neue an diesen Ausführungen liegt einmal in einem gewissen apologetischen Aspekt, in dem in schlichter und überzeugender Weise die ungemeine Fruchtbarkeit der Lektüre platonischer Schriften auch für den heutigen Menschen dargelegt wird. Dann werden manche falsche Platondeutungen richtiggestellt, wie z. B. 28. Mit Recht wird hier auf Grund des Quellenbefundes gesagt, Platon werde treffender als „Realist“ gekennzeichnet denn als „Idealist“. Endlich wird einleitend 41—48 kurz der Dialogaufbau erörtert. Wortkundliche, sachliche und grammatikalische Erläuterungen sollen das Verständnis des Originaltextes erleichtern. Der Literaturhinweis (147—148) ist nicht nur für vorliegende Ausgabe ein Quellennachweis, sondern soll auch zum Weiterstudium anleiten. Diesem Ziele dienen aber durchaus nicht alle genannten Arbeiten, wie z. B. der erwähnte philosophische Handkommentar zu den platonischen Dialogen von Gauß (vgl. z. B. Rez. in Schol 29 [1954] 95 bis 99 und 34 [1959] 460). — Eine Bemerkung auf der Rückseite des Titelblattes besagt, daß vorliegende Ausgabe an den Höheren Schulen Bayerns lernmittelfrei genehmigt ist. Ihre Gestaltung wurde also auch bestimmt durch die Verwendbarkeit auf der Oberstufe der Höheren Lehranstalten. Von dem Gesichtspunkte nun heutiger Unterrichtsmethodik und Unterrichtserfahrung hätte man dieser Ausgabe eine andere Form geben können und sogar geben müssen. Wie aus dem Oberstufenunterricht anderer Fächer aus bekannt ist, soll der Schüler unter Leitung des Fachlehrers zu einem selbständigen Quellenstudium angeleitet werden. Wer um die heutige weltanschauliche Verwirrung in den Geisteswissenschaften weiß und um die nicht hinreichende philosophische Ausbildung der Altsprachlehrer, kennt die Schwere der Problematik. Aus dieser zweifachen Erwägung heraus hätte in vorliegendem Falle eine einfache Textausgabe, in die nach dem Vorbilde anderer Ausgaben der Dialogaufbau hineingearbeitet ist, genügt. Auf Einleitung und Wortverzeichnis konnte verzichtet werden. Statt dessen hätte für die Hand des Lehrers ein umfassender Kommentar ausgearbeitet werden sollen nach dem mustergültigen Vorbilde der Kommentare Fr. Dirlmeiers zur Nikomachischen Ethik und zur Magna Moralia. So hätte man gleichzeitig eine empfindliche Lücke in der Platonforschung begonnen zu schließen.

Ennen

Pérez Ruiz, Fr., S. J., El Concepto de Filosofia en los escritos de Platon. Filosofia e Sabiduria. gr. 8⁰ (152 S.) Comillas 1959, Universidad Pont. — Das Anliegen dieses Buches ist im Vorwort (25) prägnant zusammengefaßt: Zu verstehen, daß Platon sich Philosoph nennt, in dem klaren Bewußtsein, die Weisheit nicht zu besitzen, sondern ein Wahrheitssucher zu sein, der weiß, daß die volle Wahrheit in diesem Leben nie erlangt werden kann, und zugleich ein leidenschaftlicher Erzieher der Jugend, der weiß, daß Tugend nicht lehrbar ist, sondern nur durch das Vorleben dieser Wahrheitssuche in dem zu Erziehenden „entflammt" werden kann. Diesen „Dynamismus" des platonischen Denkens, der doch nicht nur reiner Dynamismus ist, sondern eben von seiner Ausrichtung auf eine fortschreitend zu erlangende, aber nie ganz und vollkommen erreichbare, objektive Wahrheit seine treibende Kraft und seine, den Menschen umgestaltende, erzieherische Wirkung erhält, schildert das Buch auf Grund einer eingehenden Interpretation der Stellen, die diese Gedanken enthalten (ein Index der interpretierten Stellen erschließt dem Leser die vielen treffenden Beobachtungen und Erklärungen, die an die einzelnen Stellen geknüpft werden: es ist begreiflich, daß in ihm das Symposion, der Phaidon, und insbesondere der VII. Brief eine bevorzugte Stelle einnehmen; beachtenswert ist die Stellungnahme für die Echtheit des I. Alkibiades), und gelangt so zu einem Gesamtbild von Platon, das etwa in der Richtung des Buches von Festugière „Contemplation et vie contemplative selon Platon" (Paris 1936) liegt — wenn auch das Element der „Schau" weniger betont wird —, oder des „Neuaugustinismus" Stefanini's (auch die Gedankengänge von G. Krüger, „Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens", Frankfurt 1939, hätten hier angeführt werden können. Der Verf. kennt das Buch offenbar nicht, sonst hätte es S. 24 erwähnt werden müssen). Jedenfalls ist es sehr zu begrüßen, daß die ohnehin nicht reiche spanische Platonliteratur mit einem Buche bereichert wird, das Platons Denken von einem so zentralen Gesichtspunkt aus darstellt. Iványka

Plotini Opera, Tomus II: Enneades IV—V. Edd. *P. Henry* und *H. R. Schwyzer*. Plotiniana arabica vert. *G. Lewis*. gr. 8⁰ (LIV u. 503 S.) Paris-Bruges 1959. Desclée de Brouwer. 450.— Frb. — Mit diesem 2. Band, der die IV. und V. Enneade enthält, liegt nunmehr der ganze Plotintext, mit Ausnahme der VI. Enneade (die zusammen mit den Indices den 3. Band füllen wird), in einer mustergültigen Ausgabe vor, die eine neue Epoche der Plotinforschung einleitet. Gegenüber allen bisherigen Ausgaben, die, auf der Voraussetzung einer mehr oder weniger entstellenden Überlieferung fußend, zugleich auch immer korrigierend und daher interpretierend in den Text eingriffen (die Unterschiede lagen in der größeren oder geringeren Zurückhaltung, die sie dabei bewiesen), sind die Herausgeber dieser Ausgabe von der Zuverlässigkeit unserer Überlieferung, im großen ganzen, überzeugt (vgl. das Vorwort zu Band 1, X). Gerade die umfassende Heranziehung aller anderen Textbezeugungen hat sie darin bestärkt. Denn im Fall Plotins sind wir in der glücklichen Lage, den durch die porphyrianische Ausgabe überlieferten Text durch weite Strekken einer anderen Überlieferung überprüfen zu können, die sich von der auf Porphyrios zurückgehenden schon ungefähr dreißig Jahre nach dem Tode Plotins abgespalten hat und nachweislich (so ergibt die überaus gewissenhafte Prüfung des überreichen handschriftlichen Materials) nie zu Kontaminationen geführt hat. So kommen die Herausgeber zu einer Textgestaltung, die man in manchen Fällen als zu konservativ beurteilt hat. Und sie sagen es selbst: Sexcenties etiam textui coniecturis medendum esse arbitrati sunt (priores editores), ubi speramus nos in explorando Plotini sermone aliquantum processisse. Nicht verbessern, sondern richtig verstehen! ist also das Leitmotiv. Daß auf diese Weise vieles in den Text gelangt, was andere als verbesserungsbedürftig betrachten werden, ist unvermeidlich (so lesen wir in Band 1 [Enn. I 4, 7 Zeile 30] die Worte τῆς μικρολογίας, mit einer ausführlichen Erläuterung und antiken Belegstellen, aus denen aber doch hervorgeht, daß die Worte nichts anderes gewesen sein können als eine Randbemerkung, die auf einen analogen Gedankengang hinweist, aber den im Text vorliegenden Satz anakoluthisch stört). Für den Forscher hat das aber den unüberschätzbaren Vorteil, daß ihm wirklich die ganze Textüberlieferung, und *nur* die Textüberlieferung vorgelegt wird. Außerdem vermerkt der Apparat die wichtigeren Konjekturen, die zu den Stellen gemacht

worden sind: mit einer billigenden Bemerkung („non male" z. B.), wenn sie eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich haben, ohne daß doch die Herausgeber sie in den Text selbst aufzunehmen gewagt hätten; ohne Bemerkung auch dann, wenn die Herausgeber sie ablehnen, aber bei der Schwierigkeit der Stelle darauf aufmerksam machen wollen, daß sie bewußt an der überlieferten Textfassung festhalten, damit man nicht in die Versuchung kommt, von neuem Verbesserungsvorschläge zu einer solchen Stelle zu machen, die schon von früheren Herausgebern gemacht worden sind. So ist also auch die Erklärungsarbeit, die in den früheren Konjekturen steckt, dem Urteil des Benützers vorgelegt (hier ist selbstverständlich keine Vollständigkeit angestrebt). Nimmt man dazu, daß die in arabischer Übersetzung oder Paraphrase erhaltenen Stücke synoptisch dem griechischen Texte (in englischer Übersetzung) gegenübergestellt sind und, als selbständiger Textzeuge, in mehreren Fällen zur Textkonstituierung herangezogen worden sind (die Stellen sind im Vorwort XXXIV bis XXXV angeführt), so wird man zugeben müssen, daß wir hier, nachdem lange ein verläßlicher Plotintext ein schmerzliches desideratum war, nunmehr eine Textgrundlage für die Plotinforschung besitzen (bzw. nach Erscheinen des 3. Bandes besitzen werden), wie sie uns, in solcher Vollkommenheit, nur für wenige antike Autoren zur Verfügung steht. Iványka

Descartes, R., Meditationes de prima philosophia, hrsg. von *L. Gäbe* (Philos. Bibl., 250a). 8° (XXXu. 166 S.) Hamburg 1959, Meiner. 8.50 DM; geb. 11.— DM. — Der Meiner-Verlag bietet eine seiner vorzüglichen zweisprachigen Parallelausgaben an: das lateinische Original (ohne Einwände und Erwiderungen) und eine deutsche Übersetzung des Hauptwerkes, das wohl die Grundlage jeder Descartes-Darstellung bilden muß. G. weist in der Einleitung den Meditationen die Rolle einer Grundlegung der kartesischen Physik zu. Die scharfsinnigen Untersuchungen, die auch Licht auf die Deutung der Regulae ad directionem ingenii werfen, sind jedoch so speziell naturwissenschaftlich und naturphilosophisch gehalten, daß sie die Aufgabe einer ersten Hinführung zum Studium der Meditationen kaum erfüllen. Interessant, aber nicht unanfechtbar ist die Erklärung von Descartes „hyperbolischem Zweifel" aus dem Versuch, das Vertrauen in einen „alogischen Erkenntnisbegriff" durch das beständige Bewußtsein der Abhängigkeit von dem wahrhaftigen Schöpfer geistig einzuüben (XXVI—XXIX). Die auf Grund der früheren Ausgaben von A. Buchenau überarbeitete Übersetzung weist gegenüber früher große Fortschritte auf. Die scholastischen Begriffe sind frei und richtig eingedeutscht. — Kleine Korrekturen: passim steht „D." als Genitiv statt (wie in den Anm.!) „D.'"; X, Z. 6 v. u., umstellen: „die Meditationen enthalten"; XI, 15 v. u.; XIV, 20 u. 25; XXI, 14 v. u.; XXII, 2; XXVII, 8 f. u. 17; XXVIII, 23; S. 7, Z. 1 u. 12 v. u. (statt „schlagendsten": „einsichtigsten"); 9, 8 v. u.: non spero = *kann* ich nicht hoffen; 11, 27 f., etwa besser: „deren Beweiskraft sie von allen klugen Leuten anerkannt sehen"; 15, 3; 17, 20 f.: Zusatz „bezogen ..." stört; 19, 11 usw. *Müssen* derlei Versehen oder Mängel so zahlreich sein? Kern

Lefèvre, R., La vocation de Descartes. 8° (228 S.) Paris 1956, Presses Universitaires. 700.— Fr. — Die Ergebnisse dieser Arbeit eines guten Descarteskenners (vgl. sein anderes Werk: L'humanisme de Descartes) werden im Vorwort mitgeteilt. Einige dieser Resultate seien hier angeführt: Der Cartesianismus ist kein abstraktes und definitives System, sondern lebendige Erfahrung (könnte man ihn also unter die Vorläufer der Lebensphilosophie einreihen?); obwohl Metaphysik und Physik in ihm einen Ring von Sicherheiten bilden, liegt der Schwerpunkt auf einem anderen Gebiete, beim Menschen, in der Moral. Für diese in sich interessante These möchte man in dem Werke selber noch eine nähere Begründung sehen. Allerdings würde die genauere Begründung mit Belegen und Quellenhinweisen, die dem Buche nur sparsam beigegeben sind, seine flüssige Lesbarkeit vielleicht mindern. Ein Literaturverzeichnis ist dem Buche nicht beigegeben. Mit Recht macht der Verf. darauf aufmerksam, daß die innersten Intentionen Descartes' aus den geistigen Spannungen seiner Zeit zwischen Kirche und Libertinismus, Scholastik und Naturwissenschaft, Vernunft und Glaube verstanden werden müssen (1). — Das Buch enthält in seinen sehr klaren, hin und wieder vielleicht zu stark systematisierenden Fassungen (vgl.

35 f.) vier Untersuchungen zum Discours de la méthode. Zunächst zur Entstehungsgeschichte des Discours (5—69), für den Descartes 20 Jahre lang Material sammelte (30), um dann das Werk in etwa 17 Monaten niederzuschreiben (November 1635 bis März 1637; 42). Die drei anderen Teile wollen die Geschichte des Zweifels kontrollieren, die Descartes im Discours von sich selber erzählt: La jeunesse du doute, 1606—1618 (73—105); La maturité du doute, 1619—1620 (109—162); La fécondité du doute, 1620—1637 (165—221). Das Buch wird jedem, der sich mit Descartes beschäftigt und Interesse hat für die Tragweite des Cogito ergo sum oder die geschichtliche Entwicklung dieses Gedankens, viel Anregung und auch neue Einsichten bieten.
Gilen

Fleckenstein, J. O., Gottfried Wilhelm Leibniz. Barock und Universalismus. 8° (200 S.) Thun-München 1958, Ott. 14.90 DM. — Gewiß ist es nicht möglich, in einem Buch von geringem Umfang das äußerst vielseitige und geistvolle Denken eines Leibniz erschöpfend zu behandeln. Doch gelingt es dem Verf. vorzüglich, in knapper, aber beziehungsreicher Darstellung die lebendige Universalität dieses Geistes vorzuführen. Dabei steht, dem Fachgebiet des Verf. entsprechend, die mathematische Problematik im Vordergrund, ist aber eingebettet in das gesamte philosophisch-theologische Denken und politische Wirken Leibniz'. Erst wird die geistige Situation gezeichnet, der Wandel des naturwissenschaftlichen Weltbildes seit Kopernikus und Galilei, der Wandel des philosophischen Denkens seit dem Nominalismus der Spätscholastik, allgemein: die Wende vom „substantiellen" zum „funktionellen Denken" (31 u. ö.) — ein Gegensatz, den gerade Leibniz in seiner Monadenlehre versöhnen will. Das Kapitel „Glaube und Wissen" (36—64) dringt ins Theologische vor, kennzeichnet des Leibniz Stellungnahme zur katholischen Kirche und zum damaligen Gnadenstreit; hierin erscheint „der lutherische Protestant Leibniz katholischer ... als der katholische ‚Protestant' Pascal" (60). Ein weiteres Kap. (65—115), über dem als warnendes Motto das Platonwort steht: Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω, geht sehr genau auf die mathematischen Leistungen von Leibniz, besonders seine Entdeckung des Infinitesimalkalküls, ein. Anschließend wird die Monadenlehre im Zusammenhang dargestellt (116—151) und zum Schluß die politische und religionspolitische Tätigkeit des Philosophen gewürdigt, vor allem sein gescheitertes Bemühen um die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen (152—191). Wenn das Buch auch nicht näher auf die philosophische und theologische Problematik im Denken Leibniz' eingeht, erst recht nicht eine spekulative Auseinandersetzung mit ihm vollzieht, so bietet es doch eine wertvolle Einführung in die Geisteswelt dieses universalen Denkers.
Coreth

Herder, J. G., Sprachphilosophische Schriften. Aus dem Gesamtwerk ausgewählt, mit einer Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen von *E. Heintel* (Philos. Bibl., 248). 8° (LXII u. 242 S.) Hamburg 1960, Meiner. — Bei der Bedeutung, die Herder für die Erhellung des Phänomens der Sprache hat, war die Auswahl von Texten Herders über die Sprache, zumal sie hier zum erstenmal versucht wurde, ein dankenswertes Unternehmen. Zwar war eine geschlossene Wiedergabe aller in Betracht kommenden Äußerungen wegen des zu großen Umfanges nicht möglich, aber die in sich zusammenhängenden Texte wurden so gewählt, daß kein in grundsätzlicher Hinsicht bedeutsamer Gedankengang der Sprachphilosophie Herders fehle (Vorr.). — Im 1. Hauptteil steht die „Abhandlung über den Ursprung der Sprache" (1772), die zentrale Einsichten Herders über Sprache und Menschwerdung enthält. Der 2. Teil bringt einen großen Teil der die Sprache betreffenden „Fragmente", die in ihrer Gesamtheit den besten Überblick über den Motivreichtum der Sprachphilosophie Herders geben. Der 3. Teil stammt aus Herders Hauptwerk, den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784/1785). Er bringt die Bedeutung der Sprache für den Menschen als ein Wesen der Geschichtlichkeit und der Gemeinschaft zum Ausdruck. Im 4. Teil folgen die sprachkritischen Ausführungen der „Metakritik" (1799) mit ihrer von der Sprache her gesehenen Erkenntnistheorie und Kategorienlehre Herders. — Der Text wurde, soweit es zur Lesbarkeit und Verständlichkeit des Sinnes geboten war, in Rechtschreibung, Zeichensetzung und Hervorhebung modernisiert. — Einen besonderen Wert verleiht dieser Ausgabe die Einleitung des Herausgebers „Herder und die Sprache". Herders Bemühungen

um die Sprache stehen unter der Tragik, daß er keinen Zugang hatte zu der mit Kant anhebenden philosophischen Reflexion auf die Voraussetzungen aller Reflexion. Darum und weil ihm die notwendige methodische und systematische Zucht abging, kam er in den grundsätzlichen Fragen zu keiner eindeutigen und endgültigen Lehrmeinung. In seiner „Ursprungschrift" geht Herder nicht nur auf die genetisch einzelwissenschaftliche Problematik ein, sondern stellt darüber hinaus auch die philosophische Frage nach dem zeitlosen Sprachursprung und den prinzipiellen Wesensgrundlagen der Sprache. Leider hält er jedoch die beiden Problemebenen nicht auseinander, so daß die nachfolgende einzelwissenschaftliche Sprachforschung es leicht hatte, das philosophische Problem beiseite zu lassen. Trotz der Gegnerschaft zwischen Kant und Herder muß man sagen, daß Herders (wie auch Hamanns und Humboldts) grundsätzliche Fragestellung identisch ist mit der sprachphilosophischen Fassung der Transzendentalproblematik, einer Fassung und einem Aspekt, dem Kant allerdings keine Beachtung schenkte. Dem Verhältnis der Sprachphilosophie Herders zur transzendentalen Sinnkonstitution gelten die weiteren Ausführungen der Einleitung, aus denen nicht nur die Forderungen, die man an eine Sprachphilosophie stellen muß, sondern auch schon deren Umrisse sichtbar werden. Brugger

Jolivet, R., Aux sources de l'existentialisme chrétien — Kierkegaard. Nouvelle édition. 8° (287 S.) Paris 1958, Fayard. 900.— Fr. — Dieses Buch erfüllt eine Aufgabe im französischen Geistesleben. Während Kierkegaard noch vor wenigen Jahrzehnten fast völlig unbekannt war, ist heute sein Name in aller Mund und sein Denken von weitreichendem Einfluß. Der Verf., Dekan der Philosophischen Fakultät der Katholischen Universität Lyon, will hier ohne allen wissenschaftlichen Ballast von Einzelfragen der Kierkegaard-Interpretation eine Einführung geben, die Kierkegaard nicht — dessen eigener Sorge gemäß — zur „Beute der Professoren" macht, also nicht nur eine trocken sachliche Auseinandersetzung mit seinen Gedanken durchführt, sondern vor allem das zutiefst menschliche und christliche Problem Kierkegaards sehen und verstehen lehrt. Die drei Teile des Buches behandeln das Leben, die Seele und das Denken des großen Dänen. Der 1. Teil bringt als Grundlage des Verständnisses eine biographische Skizze (15—65). Der 2. Teil versucht, die Psychologie Kierkegaards, dessen Denken so durchaus subjektiv und persönlich ist, zu ergründen (69—121). Dies ist schwierig, weil Kierkegaard „eine Maske trug", hinter der er sich verbarg und die es zu durchschauen gilt. Hier werden seine inneren Konflikte, seine melancholische Schwermut und sein christlicher Glaube erhellt. Der 3. (bei weitem größte) Teil wendet sich dem philosophisch-theologischen Denken Kierkegaards zu (125—276). Nach einer allgemeinen Kennzeichnung dieses Denkens, das — der Denkweise Pascals verwandt — ein System grundsätzlich ablehnt und den Einsatz der Subjektivität in der „Existenz vor Gott" verlangt, wird vor allem die Stadienlehre Kierkegaards dargelegt, die noch am zwanglosesten eine Gruppierung seines gesamten Lehrgehalts möglich macht: das ästhetische, das ethische und das religiöse Stadium. Hier entwickelt der Verf. die religiösen Kategorien Kierkegaards, die Sünde, den Glauben usw., sowie das christliche Leben nach Kierkegaards Lehre. Nach einer abschließenden Würdigung, welche die Theologie des dänischen Denkers mit Luther konfrontiert und die echte Christlichkeit Kierkegaards würdigt, folgt eine Chronologie seines Lebens und eine Bibliographie, welche dessen Werke und die wichtigsten Arbeiten über ihn anführt. Das Buch bietet eine wahrhaft glänzende Einführung in Kierkegaard, wie wir sie in deutscher Sprache noch nicht besitzen. Coreth

Schlechta, K., Der Fall Nietzsche. 2., erweiterte Aufl. kl. 8° (128 S.) München 1959. Hanser. 5.60 DM. — Das Büchlein stellt eine kleine Reihe von Abhandlungen und Vorträgen zum Thema der neuen Nietzsche-Ausgabe des Verf. zusammen, wobei aber darüber hinausreichende Ausführungen zu Nietzsches Philosophie überhaupt Interesse wecken. Zunächst, als Wichtigstes, unter neuem Titel das Nachwort zum 3. Band jener Ausgabe, das über die Prinzipien referiert, die zur Revision der bisherigen Fassungen von Nietzsches posthum erschienenen Aphorismen-Kompilation „Der Wille zur Macht" führten. Die These von Sch., daß es sich dabei um eine durch Brieffälschungen als legitim ausgegebene „Erfindung" von Nietzsches

Schwester handle (vgl. bes. 75 f.), also um eine durch den Philosophen nicht autorisierte Weise der Systematisierung jener Aphorismen, dürfte zu Recht bestehen. Sie hat, obgleich der Wissenschaftliche Ausschuß der „Historisch-Kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe Friedrich Nietzsches" ihr das Placet erteilte (vgl. 93), begreiflicherweise Aufsehen erregt, doch die Einwände von seiten unentwegter Nietzsche-Jünger (wie Pannwitz) vermag Sch. zwar mit ein wenig zu forschem Temperament, aber überzeugend zurückzuweisen. In maßvollerem Ton äußert er sich zu einem diesbezüglichen Aufsatz von K. Löwith (117 f.). Es bleibt freilich trotzdem eine offene Frage, ob die nachgelassenen Aphorismen sich nicht doch, rein sachlich gesehen, zwangloser um den Kerntitel „Der Wille zur Macht" kristallisieren dürften als um einen der beiden anderen, die Nietzsche noch in Erwägung gezogen hatte („Die ewige Wiederkehr des Gleichen" und „Umwertung aller Werte"); diese scheinen jenem gegenüber abkünftig, sekundär zu sein. — Die entscheidende philosophische Frage, wieweit nämlich Nietzsches nihilistische Position heute überwunden sei (Sch. meint, sie sei überholt, Löwith dagegen, sie sei von uns noch nicht einmal eingeholt), ob also der Abgrund, den er aufgerissen, nun geschlossen und überschreitbar sei, läßt sich nur aus einer eigenen metaphysischen Gesamtschau heraus angehen. Es darf dabei allerdings die Mahnung von Sch. nicht überhört werden, es zunächst einmal ernstlich mit dem *Diagnostiker* Nietzsche zu versuchen (86), d. h. sich seinen Argumenten oder wenigstens Problemen in unbedingter Redlichkeit zu stellen.

Ogiermann

Breton, St., Situation de la philosophie contemporaine. 8⁰ (200 S.) Paris — Lyon 1959, Vitte. 900.— Fr. — Br., Professor an den Facultés Catholiques in Lyon, dem wir das feinsinnige Büchlein „La Passion du Christ et les Philosophies" (1954) verdanken, gab 1959 neben anderen Schriften diesen einführenden Überblick über die zwei hauptsächlichen nicht-scholastischen Strömungen der Gegenwartsphilosophie, den Marxismus und die Existenzphilosophie, heraus. Er wendet sich an die philosophierende Jugend. Das erklärt die vorwiegend oberflächige Darstellung von Lehrgehalten und Zusammenhängen. Gute Aufschlüsse finden wir am ehesten in den Kapiteln über die heutigen Tendenzen der marxistischen Philosophie (70—96) und über die Bedeutung der Negativität im Denken von Marx (97—127). Vertrautheit auch mit den deutschen Quellen ist unverkennbar; N. Hartmann tritt allerdings etwas stark hervor. (S. 189, Z. 1 v. u., muß es heißen: „Vorträge und Aufsätze.") Kern

École, J., La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel. gr. 8⁰ (223 S.) Louvain — Paris 1959, Nauwelaerts. 155.— Frb. — Nach seinem Buch über die Metaphysik des Seins bei L. Lavelle (1957) legt der Verf. nun eine Studie über das gleiche Thema bei M. Blondel vor (weitere Schriften über diese Frage bei G. Marcel, Sartre und auch Chr. Wolff sollen folgen). Es überrascht nicht, wenn immer wieder Vergleiche der Blondelschen Metaphysik mit derjenigen Lavelles gezogen werden; im Schlußkapitel handelt ein ausführlicher Abschnitt über diese Parallele. Dabei wird übrigens die größere Modernität Lavelles gerühmt, der von der „Subjektivität" des Menschen ausgeht, während Blondel eine Philosophie der Natur, des Kosmos, zugrunde legt. — Blondels Anliegen ist nach seinen eigenen Worten eher eine Philosophie des Seins als des Wirkens. Der Verf. unternimmt es, diesen Anspruch als wohlbegründet nachzuweisen. Fundamentale Bedeutung hat hierbei „L'Être et les êtres", daneben aber kaum geringere Bd. 1 der 2. Aufl. von „L'Action". Der Aufbau des Buches folgt dem im erstgenannten Werk vorgezeichneten Schema (17). Es dürfte unangebracht sein, die einzelnen Etappen dieses Weges nochmals zu charakterisieren; denn der Gehalt der ontologischen Thesen Blondels wird wohl stärker als sonst für sich, d. h. eben unter dem Aspekt der Ontologie, der Seinslehre, herausgehoben, nicht aber eigentlich um wesentlich neue Einsichten bereichert. Zur entscheidenden Quelle dieser Metaphysik vgl. Schol 12 (1937) 104 ff., der Ergänzung halber auch ebd. 11 (1936) 267 ff. (zu „La Pensée") und 14 (1939) 256 f. (zu „L'Action"). Übrigens konnte der Verf. noch nicht die Studie von M. Ritz über das Seinsproblem bei Blondel (1958) verwerten, das seine Ergebnisse in vielem vorwegnimmt (siehe Schol 34 [1959] 456). Doch läßt gerade ein Blick auf diese Arbeit feststellen, wieviel mehr es dem Verf. darum zu tun ist, die *Gemeinsamkeiten* Blondelscher Ontologie und der thomistischen, überhaupt der traditionellen

Metaphysik zu unterstreichen. So wird der aristotelisch-thomistische Begriff der Substanz (66, 84), der „materia prima" (70), der „participatio" (143), der Priorität der Ontologie vor der Logik (159), der Analogie (186 f.) usw. in seiner Resonanz bei Blondel gut vernehmlich. — Es geht ihm um eine „ontologie concrète" (25), die zugleich „sagesse philosophique" sein müsse. Das aber heißt, die Bewegung des philosophischen Denkens habe die Bewegung der Wirklichkeit selbst nachzuvollziehen und kraft deren Dynamik das zentrale Thema aller Ontologie, den Bezug der Seienden zum Sein selbst (46), personal zu realisieren. Daß Blondel von einer Ausrichtung des menschlichen Geistes auf die Übernatur und die Schau Gottes spricht, diese jedoch nur durch gnadenhaften Eingriff Gottes selbst ermöglicht werden läßt, wurde und wird immer noch lebhaft diskutiert. Der Verf. tritt für eine faire Haltung der Theologen diesen Theoremen gegenüber ein, vermag allerdings auch seinerseits die Bemerkung nicht zu unterdrücken, Blondel hebe letztlich doch den eigentlichen Unterschied des Übernatürlichen vom rein Natürlichen nicht immer in aller Schärfe hervor. Man wird hinzufügen dürfen, daß jene Gemeinsamkeit in Fragestellung und Lösungsrichtung zwischen dem thomistischen und Blondelschen Denken wohl nur wenig mehr als eine Reihe von Berührungspunkten ist. Gerade dasjenige, was Thomas und auch der moderne Thomismus sich so sehr angelegen sein lassen, nämlich der rationale und stringente Aufweis von Substanzialität, Analogie, Unendlichkeit des Seins usw., das scheint nicht Blondels Stärke zu sein: „autant de points ... évoqués plutôt que traités ex professo" (195), dieses Urteil wird zutreffen. Er greift zu manchen großen Ideen der traditionellen Philosophie mehr nur deshalb, um seine eigenen Intuitionen bestätigt zu finden (vgl. 197), als um sie rational aufzuarbeiten. Doch es darf eben nicht übersehen werden, und darin hat E. sicherlich recht, daß Blondels Ontologie dem Denken eines Thomas in vielem verwandt bleibt. In ihrem tiefsten Grunde hält sie es jedoch dem Verf. zufolge mit Augustinus (104 198); ihr „existenzieller" Zug spricht dafür. — Beim Vergleich mit Thomas wird eine Parallele erblickt in der Annahme von „materia prima" auch für die ontologische Konstitution der geschaffenen reinen Geister (165). Nun aber lehrt Thomas doch ausdrücklich das Gegenteil und verwirft mit aller Bestimmtheit die Meinung, die Blondel prinzipiell voraussetzt, alle „Potentialität" gehe auf „Materialität" zurück (vgl. De spir. creat. a. 1 c., in fine, et ad 25). Ferner betont Blondel wohl die Funktion der Analogie in der ontologischen Systematik, hält sich aber, konsequent zu seiner These, die Seinsidee identifiziere sich eigentlich mit der Idee des Seins selbst (vgl. 65), an die analogia attributionis (im thomistischen Sinne). Der Verf. merkt an, das sei nun gewiß nicht thomistisch, Thomas kenne für die Beziehung Gott—Geschöpf nur die analogia proportionalitatis (188 Anm. 15). Hier klafft ein wesentlicher Unterschied zwischen Thomas und Blondel innerhalb der Analogie-Konzeption auf, und es öffnet sich die ganze Breite der Analogie-Problematik, die auch bei Thomas wohl noch nicht zu Ende gedacht ist und zu der Blondel nichts beiträgt. — Wenn die große Bedeutung Blondels, gerade in Frankreich, darin gesehen wird, das er wieder mit echter Seinsphilosophie ernst gemacht habe, in Frontstellung gegen alle bloße Bewußtseins- und Erkenntnistheorie (12), dann darf man ohne weiteres zustimmen. Wieweit er die moderne christliche Philosophie als Ganzes zu vertiefen berufen war und ist, bleibt andererseits, auch nach Henricis schönem Buch (vgl. Schol 34 [1959] 566 f.), eine immer noch offene Frage.

Ogiermann

Duméry, H., Die Ungeteiltheit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart. 8° (342 S.) Freiburg 1959, Alber. 20.80 DM. — Das Original „Regards sur la philosophie contemporaine" (1956, ²1957) wurde in Schol 34 (1959) 465 empfehlend besprochen. Die Übersetzung von *H. Schaad* gibt es mit großer Treue und Einfühlung wieder. Kleine gelegentliche Fehlgriffe mindern nicht wesentlich ihren Wert: 83 Z. 7 ist „suprastructure" in den marxistischen Fachausdruck „Überbau" rückzuübersetzen; 247 Z. 17 „complice" eher „mitschuldig" als „teilhaftig"; 335 bedeutet die Überschrift des Schlußkapitels „Conclusion" einfach „Beschluß", nicht „Schlußfolgerung". Der Übersetzer hat in einer großen Anzahl eigener Anmerkungen bio-, biblio- und doxographische Ergänzungen und Erklärungen beigesteuert. Zu 29 Z. 9 v. u. könnte angemerkt werden, daß sich über J. Zürchers Aristoteles-Werk inzwischen eine ziemliche Einhelligkeit negativer Art ergab (vgl. *E. Schächer:*

Salzburger Jahrb. I [1957] 157—238); Heideggers Kennzeichnung als „Dramaturg der angstgeladenen Existenz" (218 Z. 5 v. u.) wäre etwa zurechtzurücken gewesen; 59 Z. 6 u. 7 v. u. statt „1815": „1816". — Das Buch vermittelt eine dankenswerte erste Kenntnis gegenwärtigen französischen Denkens. Es zeigt auch auf glückliche Weise, wie solche Vermittlung anzupacken ist. Kern

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Schrödinger, E., Geist und Materie (Die Wissenschaft, 113). 8° (VIII u. 78 S., 3 Abb.) Braunschweig 1959, Vieweg. 9.— DM. — Das Buch ist echt philosophisch in dem Sinn, daß S. über die erkannte und betonte Beschränktheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis hinaus nach einer ganzheitlichen Weltsicht strebt, wobei der Geist, das Bewußtsein, irgendwie als das Primäre und „Welt" als Produkt des Geistes erscheint. Allerdings wird da nichts deduziert oder bewiesen; es werden gewisse merkwürdige Tatsachen konstatiert, Fragen gestellt und Vermutungen daran angeknüpft. So zeigt sich z. B., daß neue und ungewohnte Reaktionsweisen betont bewußt sind, lang eingeübte Reaktionsweisen aber ins Unbewußte absinken; könnte man das nicht vielleicht zu einer evolutionistischen Theorie des Bewußtseins und sogar der Ethik verwenden? Oder es wird eine Vermutung geäußert, wie sich quasi-lamarckistische Züge der tatsächlichen Evolution in die in Wirklichkeit allein richtige darwinistische Theorie einbauen lassen. Das Problem der Objektivierung, der Welt, die der Geist sich konstruiert und in der er sich selber nicht mehr vorfindet. Und ob das östliche Denken irgendwie recht hat, wenn es hinter allem das *eine* Bewußtsein und den *einen* Geist sieht? Den Geist, der jenseits von Raum und Zeit steht, wie Platon es ahnte, wie Kant es schärfer aussprach und wie es in dem Werk von Einstein und Boltzmann physikalisch zum Ausdruck kommt.
Büchel

Bohr, N., Atomphysik und menschliche Erkenntnis (Die Wissenschaft, 112). 8° (VII u. 104 S., 8 Abb.) Braunschweig 1958, Vieweg. 9.40 DM. — Den Kern dieser Sammlung verschiedener Vorträge und Aufsätze bildet zweifellos der Bericht über die Diskussionen zwischen B. und Einstein, wie sie sich in den Jahren nach 1926 an die Ausarbeitung der „Kopenhagener Interpretation" der Quantenphysik anschlossen. Wohl selten tritt das eigentlich Neuartige der quantenphysikalischen Naturbeschreibung so deutlich hervor wie im Spiegel dieser Kritik, die Einstein, ausgehend von der „klassischen" Auffassung der Naturwissenschaft, an der Konzeption B.s und Heisenbergs zu üben versuchte. Die anderen Vorträge münden zumeist in die Frage, ob die neuartige erkenntnistheoretische Einstellung der Quantenphysik nicht vielleicht auch für andere Gebiete der menschlichen Erkenntnis fruchtbar sein könnte. Wir können ja z. B. in der Biologie den Organismus nicht physikalisch-chemisch untersuchen, ohne gerade durch diese Untersuchung das eigentlich Lebendige am organismischen Geschehen zu zerstören, und wir können etwa in der Psychologie nicht auf unsere Gefühle reflektieren, ohne durch eben diese Reflexion die Affekte weitgehend zum Verschwinden zu bringen. Ist das nicht vielleicht eine Analogie zu der Situation in der Quantenphysik, in der das reale Verhalten der physikalischen Objekte grundsätzlich von den Kenntnismöglichkeiten des Beobachters, von der Wahl zwischen mehreren sich gegenseitig ausschließenden Versuchsanordnungen abhängt? Büchel

Hund, F., Die Begreifbarkeit der Natur: Naturwissenschaften 44 (1957) 460 bis 463. — Die Frage, wie Naturwissenschaft möglich sei, hat seit Kant bei der transzendentalen Deduktion der Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis eine wesentliche Rolle gespielt. Hier macht ein Physiker auf einige Bedingungen der physikalischen Naturerkenntnis aufmerksam, die für den faktischen Vollzug der physikalischen Erkenntnis von gewiß gleicher Bedeutsamkeit sind wie die gewöhnlich angeführten Momente. Es ist vor allem die Existenz sog. „einfacher" Naturdinge, d. h. solcher Systeme, bei denen der Einfluß einiger weniger Faktoren quantitativ

so stark überwiegt, daß der Einfluß der anderen Faktoren zunächst vernachlässigt und später als „Störung" in Rechnung gestellt werden kann. Hierher gehört z. B. die Kleinheit der Planetenmassen gegenüber der Sonnenmasse, der Elektronenmasse gegenüber der Nukleonenmasse, der Ausdehnung des Atomkerns gegenüber der der Atomhülle, ebenso die Tatsache, daß über kosmische Entfernungen hinweg „praktisch" nur Gravitationskräfte wirksam sind (wegen der gegenseitigen Abschirmung ungleichnamiger elektrischer Ladungen) und daß in der Elektronenhülle „praktisch" nur elektrische Kräfte maßgeblich sind (wegen der kurzen Reichweite der Kernkräfte). Nur die Erprobung unserer Theorien an solchen einfachen Fällen gibt uns das Vertrauen, daß auch in den nicht mehr genau durchrechenbaren und nachprüfbaren komplexeren Fällen unsere Theorien „grundsätzlich" richtig sind, und wo keine solche einfachen Fälle als Direktiven der Theorien vorhanden sind — z. B. in der Theorie des Kernaufbaus oder der Elementarteilchen —, kommt die physikalische Erkenntnis nur äußerst schwierig über das Sammeln von Tatsachen hinaus. Als Züge der Natur, die vielleicht nicht rational abgeleitet, sondern nur „historisch" begriffen werden können und die doch das Gesamtbild der Natur fundamental prägen, führt H. gewisse Asymmetrien an: die große Abweichung des tatsächlichen Weltzustands vom Zustand des thermodynamischen Gleichgewichts, die allein vegetatives Leben und „Signalfortpflanzung", also Sinneswahrnehmung, möglich macht, und das überwältigende Überwiegen positiver Protonen und negativer Elektronen (gegenüber den gleichfalls möglichen negativen Protonen und positiven Elektronen). Auch die in der Nichterhaltung der Parität zum Ausdruck kommende Rechts-links-Asymmetrie wäre vielleicht hierhin zu rechnen. — Diese Antrittsvorlesung bei der Übernahme des Göttinger Lehrstuhls für theoretische Physik will natürlich keine philosophisch-transzendentale Untersuchung darstellen; aber als Ergänzung zu solchen Untersuchungen ist sie zumindest sehr interessant.

Büchel

Il tempo. Scritti di *E. Castelli, V. Jankélévitch, E. Paci, R. Lazzarini, G. Bergmann, Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, S. Ceccato, A. Gianquinto, V. Mathieu, P. Chiodi, A. Mercier, M. Salzmann, R. Giorgi.* 8° (249 S.) Padova 1958, Cedam. 2000.— L. — Tempo e eternità. Scritti di *F. Alquié, F. Cadin, J. Eymard, A. Galimberti, V. Jankélévitch, R. Lazzarini, E. Przywara, A. Silva Tarouca, X. Tilliette.* 8° (200 S.) Padova 1959, Cedam 1600.— L. — Beides: Archivio di filosofia. — „Für manche mag diese Sammlung von Aufsätzen eine Gelegenheit sein, Zeit zu verlieren, für andere, Zeit zu finden . . .", bemerkt launig der Herausgeber zum 1. Band. Es sind Ausschnitte aus dem alten und immer neuen Problem, was hier — jedem zur Auswahl — vorgelegt wird. Kann man Geschehenes ungeschehen machen oder wenigstens durch Reue und Wiedergutmachung tilgen? Die Antwort gibt V. Jankélévitch in einem hier abgedruckten Abschnitt „La purification et le temps" aus seinem Werk „Le Pur et l'Impur". E. Paci spricht über Zeit und Wahrnehmung. Besondere Beachtung verdient R. Lazzarinis Aufsatz, der in sorgfältiger Analyse die irgendwie außer und über der Zeit stehende Entscheidung von der phänomenologischen Zeit abhebt. Aus dem Kreis des logischen Positivismus stammen die Reflections on time von G. Bergmann; in stellenweise formalisierter Sprache werden Fragen beantwortet, wie etwa: Gibt es eine Zeit ohne Individuen? Existieren die Momente? Wie erkennen wir die Vergangenheit? Mancher Philosoph wird über die „Temporalité comme caractère de l'argumentation" von Ch. Perelman und L. Olbrechts-Tyteca stolpern; doch ist hier nicht die logische „demonstration", sondern die rhetorische Beweisführung gemeint, die Kunst, einen Zuhörer von einer Sache zu überzeugen; hier spielt die zeitliche Anordnung der Gedanken eine große Rolle. S. Ceccato macht als Kybernetiker den interessanten und für den Philosophen lehrreichen Versuch, Raum und Zeit in beobachtbare Modelle zu übersetzen; seine nüchterne Analyse zwingt dazu, den Kern der Sache und das bildliche Beiwerk zu scheiden. Eine Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Ästhetik darf natürlich nicht fehlen; sie stammt von A. Gianquinto. Es folgen zwei historische Arbeiten: Zeit, Gedächtnis, Ewigkeit bei Bergson und Proust (V. Mathieu) und über Zeit und Sein in den letzten Werken von Heidegger (P. Chiodi). Auch die theoretische Physik liefert ihren Beitrag: A. Mercier schreibt über die Zeit und die Relativität der Kategorien. Den Abschluß des 1. Bandes bildet ein Überblick über

die Zeitproblematik in der Gegenwartsliteratur von M. Salzmann und eine Notiz über Zeit und Kunstwerk von R. Giorgi. — Den 2., mehr der theologischen Seite des Zeitproblems gewidmeten Band eröffnet R. Lazzarini mit einer ansprechenden Analyse eschatologischer Begriffe: Tod, Unsterblichkeit, Ewigkeit. Die glückliche Ewigkeit ist das Einmalige, ohne jedes Nacheinander, besser noch, das Schlechthinnige, das überhaupt kein „Mal" kennt; die erste Sünde trägt den Fluch des „Zweitmaligen", der Afterinitiative in die Schöpfung herein: sie wollte es machen „wie Gott". E. Przywara handelt über Raum, Zeit, Ewigkeit; er geht von der sprachlichen Urbedeutung von Raum und Zeit aus, führt über das „Hodie" der Liturgie und das „Nunc" bei Thomas zum kosmischen πάντα ἐν πᾶσιν und dem καιρός der Offenbarung. (Besondere Anerkennung gebührt A. Plebe, der den Aufsatz ins Italienische übersetzte!) Den umfangreichsten Beitrag schrieb F. Cadin: Dalla temporalità alla spazialità pura: l'eternità; Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger begegnen uns hier auf der Suche nach der Existenz der „Ewigkeit". Die eigentliche Tragödie einer Metaphysik der Zeit ohne Gott wird darin sichtbar, daß sie den konkreten Augenblick seines tiefen Sinnes entkleidet; und gerade der Gegenwartsaugenblick müßte der Größe und Weite des Menschengeistes entsprechen: das ist der ernste Schluß, zu dem A. Silva Tarouca (L'instant de l'esprit) kommt. Recht lesenswert sind die „Appunti sul mito del tempo" von A. Galimberti; es geht da um Reversibilität, Raum-Zeit-Einheit, um Zeitgedanken bei Augustinus, Bergson, Heidegger. J. Eymard d'Angers vergleicht Zeit und Ewigkeit bei Bérulle und Pascal; zwei recht verschiedene Typen: der eine ist Mystiker und versenkt sich in die ewigen Pläne des dreifaltigen Gottes, der andere betrachtet den Menschen und seine Geschichte. X. Tilliette S. J. verfolgt die Idee der Ewigkeit bei Schelling. Sie ist nicht so zentral wie andere Grundbegriffe der Philosophie, doch eignet sich gerade sie als Leitfaden, um die Entwicklung Schellings zu studieren. In geradezu mystischer Schau sieht Schelling in der Natur das Ewige, die Physik ist ihm die Wissenschaft vom Ewigen; vor allem die Spätphilosophie ist reich an Analysen über die Zeit, wie T. in fleißiger Arbeit nachweist.

Pohl

Wehrlé, Ph., L'univers aléatoire. Préface de *F. Gonseth* (Bibliothèque scientifique, 29). 8⁰ (459 S.) Neuchâtel (1957), Ed. du Griffon. 38.— sfr. — Seit 25 Jahren hat sich W. mit seinem Freund G. Dedebant mit den Ideen beschäftigt, die sich schließlich zum „Weltbild aléatoire" verdichteten. W. ist eigentlich Meteorologe, also zunächst einem Makrokosmos zugewandt, der nicht auf letztbestimmte Einheiten eines Mikrokosmos zurückgeführt werden kann, sondern für uns stets nur durch voneinander abhängige Wahrscheinlichkeiten und Mittelwerte erfaßbar ist. Mit dieser Denkhaltung ging nun W. an die Schwierigkeiten heran, die in der neueren Physik im Anschluß an die Quantentheorie sich ergeben und bis heute keine einheitliche Lösung gefunden haben; Kopenhagener und Pariser Schule stehen sich gegenüber. Die Wurzeln dieser Ungereimtheiten liegen in den Grundbegriffen: man rechnet mit eindeutig bestimmten Raum-Zeit-Größen, schreibt aber den physikalischen Gebilden Unbestimmtheit zu. Also eine Mischung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, gegen die sich schon Einstein immer gewehrt hat. Aus ihr folgen die Nicht-Vertauschbarkeit, die Komplementarität und ähnliche „Pseudomysterien". Die Schwierigkeiten verschwinden, wenn man die Methoden der Meteorologie, dieser so links liegen gebliebenen und als rückständig betrachteten Wissenschaft, auf die neue Mechanik überträgt: die Unbestimmtheit muß schon in die Grundlagen eingeführt werden, auch Raum und Zeit müssen „aleatorisch" gefaßt werden. Wie Einstein durch die Relativierung von Raum und Zeit die ad hoc erfundene Lorentz-Kontraktion überflüssig gemacht hat, so werden durch deren „Aleatorisierung" die willkürlichen Hypothesen und Widersprüche, die sich in die theoretische Physik eingeschlichen haben, beseitigt. Das ist der Kerngedanke. W. hat ihn recht sorgfältig ausgearbeitet. Sein Werk ist in fünf Bücher geteilt. Das 1., philosophisch gehaltene Buch zeigt die Notwendigkeit eines einheitlichen Weltbildes; Teilsichten kann es mehrere nebeneinander geben, aber umfassende Gesamtsicht nur eine. Das 2. Buch verfolgt den geschichtlichen Gang der modernen Physik, ihre Wege und Abwege; die Kritik an dieser Entwicklung ist zugleich eine „preuve historique du Weltbild aléatoire". Das 3. Buch behandelt die Quelle, aus der der Verf. geschöpft hat: die

Atmosphäre mit ihren Gesetzen. Die Anwendung bringt das zentrale 4. Buch. Hier wird auf zwei Wegen das Univers aléatoire aufgebaut: synthetisch durch vollständige Geometrisierung der Physik mittels aleatorischer Raum-Zeit, analytisch durch stufenweisen Abbau der Wirklichkeit bis zum aleatorischen Elementarteilchen. Beiden Wegen ist, wie das wiederum philosophische 5. Buch eigens heraushebt, ein dialektischer Prozeß gemeinsam: Ausgang ist das bisherige Weltbild, dieses wird verallgemeinert, dann folgt Besonderung durch Zusatzbedingungen. Das ist die richtige Dialektik, nicht die von Hegel und Marx; W. sieht darin einen praktischen Erfolg seiner Theorie, einen Beitrag zur Überwindung des dialektischen Materialismus. In den 50 Seiten „Annexes" werden einzelne Probleme im Sinn des neuen Weltbildes durchgerechnet; so ergibt sich z. B. die Quantelung des Atoms von Bohr ohne Zusatzannahmen von „verbotenen" Bahnen, das Pauli-Prinzip wird zur selbstverständlichen Folgerung usw. Die volle „Übersetzung" der physikalischen Theorien in aleatorische Physik steht freilich noch aus; W. hat die Grundsätze angegeben und die Durchführung skizziert. Ein abschließendes Urteil wird man vom Ref. nicht erwarten, zumal auch F. Gonseth in einem längeren Vorwort zwar die methodische Seite des Werkes lobend anerkennt, jedoch keine unbedingte Gutheißung des Inhaltes wagt. Doch sprechen die Anzeichen dafür, daß sich der „Einbruch" der Meteorologie in die Wirrnisse der theoretischen Physik sicher befruchtend, vielleicht sogar revolutionierend auswirken wird. Pohl

Sexton, W. A., Chemische Konstitution und biologische Wirkung. Deutsche Übersetzung v. *F. Hölscher* und *G. Hübscher*. 8° (439 S., 12 Abb., 53 Tab.) Weinheim/Bergstr. 1958, Verl. Chemie. 29.60 DM. — Im Geleitwort zu diesem aus dem Englischen („Chemical Constitution and Biological Activity", 2. Aufl., 1952) übersetzten Werk sagt *A. R. Todd*, daß die Beziehung zwischen der chemischen Konstitution einer Substanz und ihrer Wirkung auf die lebende Zelle seit Generationen wie ein Magnet das Interesse der Chemiker und Biologen angezogen hat. Es wäre hinzuzufügen, daß auch die Naturphilosophie an dieser Beziehung bzw. ihrer Klärung ein lebendiges Interesse hat. Eine Philosophie des Lebendigen läßt sich nicht sachgerecht betreiben ohne die Kenntnis der physiko-chemischen Grundlagen der Lebensprozesse. — In der Einführung zu seinem Werk gibt der Verf. einen Abriß der historischen Entwicklung und eine Darstellung der zur Zeit vorliegenden Theorien, um damit eine Grundlage für das Verständnis der folgenden Kapitel zu schaffen. Die „biologische Wirkung" wird definiert als „das Endergebnis einer Reihe gekoppelter chemischer Reaktionen oder als die der Beobachtung zugängliche Beeinflussung eines in einem äußerst empfindlichen Gleichgewicht stehenden Systems voneinander abhängiger chemischer und physikalischer Vorgänge" (1). Es handelt sich dabei vorwiegend um Reaktionen, die von der Wirkung makromolekularer Katalysatoren (z. B. Enzyme) abhängig sind. Deshalb ist die Untersuchung isolierter Enzyme eine grundlegende Methode zum Studium des chemischen Verhaltens lebender Systeme. Die einfachsten Multi-Enzymsysteme findet man bei den niedersten Mikroorganismen. Die Deutung biologischer Vorgänge mit Hilfe chemischer Begriffe wird jedoch ungeheuer schwierig, wenn wir von den niedersten Lebewesen zu den außerordentlich komplizierten Vielzellern übergehen, da hier kontrollierende Systeme wie das Nervensystem und die Drüsen mit innerer Sekretion in enger Beziehung zum Stoffwechsel stehen. Schon in der ältesten Medizin wurden organische Substanzen benutzt, um in Lebensvorgänge einzugreifen. Die Geschichte synthetischer organischer Arzneimittel beginnt jedoch erst mit dem 19. Jahrhundert, besonders durch die Bemühungen um Anästhetica, Hypnotica und gelegentlich auch Analgetica. Dann folgt die große Periode Ehrlichs. Den nächsten Zeitabschnitt nennt der Verf. die „Präsulfonamid-Periode". Sie ist methodisch charakterisiert durch die Entwicklung der Mikromethoden. Von grundlegender Bedeutung sind die Strukturmodelle der Makromolekeln, besonders die der Proteine, geworden, denn es gibt keine biochemische Wirkung, an der nicht in der einen oder anderen Reaktionsstufe Proteine beteiligt sind. Sie sind auch die Grundlage der Enzyme, der universellen Katalysatoren der Lebensvorgänge, und in Verbindung mit Nucleinsäuren (und wahrscheinlich auch Polysacchariden) sind sie wesentliche Substanz der lebendigen Vermehrung. Eine der wesentlichsten Erkenntnisse ist m. E. aber die, daß die Eigen-

schaften der Molekel im wesentlichen durch die räumliche Anordnung bestimmt werden. Der Verf. weist mit Recht darauf hin, daß das physikalische Bild einer Proteinmolekel eine starre Konfiguration wiedergibt und deshalb noch mit dem dynamischen Zustand des ständigen Auf- und Abbaues in Einklang zu bringen ist. Heute ziehen die dynamischen Prozesse lebender Organismen in zunehmendem Maße das Interesse der Chemiker auf sich. S. hat selbst eine Hypothese aufgestellt, die auf zwei Postulaten gründet: 1. Die biologische Wirkung beruht auf der Bindung einer gegebenen Substanz an einen oder mehrere Zellbestandteile. Diese Bindung ist für die Aufrechterhaltung des normalen Gleichgewichts der dynamischen chemischen Vorgänge verantwortlich. 2. Entsprechend den physikalisch-chemischen Eigenschaften der Molekel kann man diese Verbindung verändern oder den Weg der Molekel zum Ort der Wirkung beeinflussen. Der weitreichende Wissensstoff wird dann in zwei Hauptteilen dargestellt: Im 1. Teil werden in fünf Kapiteln allgemeinere Probleme über Makromolekeln, über den Antagonismus von Stoffwechselprodukten, über einige physiko-chemische Fragen, über die Veränderung von Arzneimitteln durch lebende Organismen und schließlich über den Einfluß spezifischer chemischer Gruppen behandelt. Im 2. Teil werden in 16 Kapiteln Einzelstoffe besprochen (z. B. Nicotinamid, Riboflavin, Aneurin, p-Aminobenzoesäure und Sulfonamide, Pyrimidine usw.), dann das Verhältnis von Symbiose, Parasitismus und Antibiotica diskutiert; es folgen Betrachtungen über die biologische Wirkung der Hormone, über verschiedene bakterizide und fungizide Verbindungen, über wirksame Mittel gegen Protozoen, über Insektizide und Anthelmintica. Den Abschluß des Werkes bilden die Kapitel über Krebs, über Substanzen, die das Wachstum von Pflanzen regulieren, und über Antigene und Antikörper. — Das Werk hat in den bisher erfolgten Besprechungen einige Kritik erfahren. So verweist *E. Vincke* (Hamburg) darauf, daß die Literatur nur bis 1952 reicht und daß damit manche Theorien inzwischen veraltet sind und Angaben über verschiedene Stoffe als überholt gelten müssen (vgl. Naturwissenschaftl. Rundschau, Dez. 1958, 479). Ferner wird eine Behandlung der Lipoide vermißt und ebenso eine ausführlichere Besprechung der stereochemisch bedingten Differenzen sowie eine tiefergehende Beschreibung der Phänomene der Zellpermeabilität, die auf kaum einer Seite (71) erledigt wird. Die Literaturauswahl berücksichtigt vorwiegend anglo-amerikanische Literatur, so daß etwa der Name eines international bekannten Forschers wie Domagk fehlt. Bei der Erwähnung der Entdeckung der Auxine werden die Arbeiten Kögls nicht genannt. — Trotzdem ist das Buch als Zusammenfassung eines schwierigen, heute in dauerndem Fluß befindlichen Gebietes zu begrüßen.

Haas

Zimmermann, W., Die Phylogenie der Pflanzen. 2., völlig neu bearbeitete Aufl. 8° (777 S.) Stuttgart 1959, Fischer. 118.— DM. — In einer Besprechung (Naturw. Rundschau, 1960, 74) des hier angezeigten Werkes gibt der bekannte Paläobotaniker *K. Mägdefrau* (München) folgendes abschließende Urteil: „Für den Fachmann jedoch, der sich über bestimmte Tatsachen und Fragen orientieren möchte, stellt Z.s Phylogenie ein Standardwerk dar, dem auch im fremdsprachigen Schrifttum nichts Ähnliches zur Seite gestellt werden kann." Jeder Biologe, der dieses mit 331 zum Teil bisher unveröffentlichten Abbildungen prachtvoll ausgestattete Werk zur Hand nimmt, kann dieses Urteil nur bestätigen. Für den Naturphilosophen, der sich mit dem Problem der Evolution der Organismen beschäftigt, ist es für manche Einzelfragen das lange vermißte zusammenfassende Werk über die Phylogenie der Pflanzen. Es ist dem Naturphilosophen ja heute im allgemeinen nicht mehr möglich, für Einzelfragen die außerordentlich spezialisierte Fachliteratur völlig zu bewältigen. Deshalb muß er es um so mehr begrüßen, wenn eine wirklich umfassende Zusammenfassung von berufener Hand dargeboten wird. Schließlich verdient nicht nur die wissenschaftliche, sondern auch die verlegerische Leistung unsere uneingeschränkte Anerkennung und Bewunderung. — Das Ziel, das sich der Verf. für die 2. Aufl. gesetzt hat, ist das gleiche geblieben wie in der ersten, nämlich „die Phylogenie der Pflanzen wirklichkeitsgetreu zu schildern sowie Probleme und offene Fragen darzustellen" (Vorwort). Das Schwergewicht liegt hierbei auf der Merkmalsphylogenie, als dem gesichertsten Zweig der stammesgeschichtlichen Forschung. Z. hat in der Neuauflage auch den hologenetischen Gesichtspunkt viel strenger durchgeführt als

früher: „Die Organe wandeln sich ja nicht als ontogenetisch fertige Gebilde unmittelbar ineinander, sondern die phylogenetischen Wandlungen vollziehen sich über den Umweg des Erbwandels und der davon gelenkten ontogenetischen Entwicklung. Diese hologenetische Betrachtungsweise verändert nicht nur äußerlich, sondern auch inhaltlich sehr stark die Darlegungen der Phylogenie" (Vorwort). Als Beispiel kann vor allem die Holzphylogenie (110 ff.) genannt werden. — In der Einleitung gibt Z. eine Geschichte der phylogenetischen Forschung an Pflanzen und bespricht Aufgaben und Methodik der Phylogenetik. Hier bietet der Verf. einen kurzen Überblick über seine früheren Werke, besonders „Evolution" (1953) und „Methoden der Phylogenetik" (1954). Ich möchte allerdings bezweifeln, daß es ganz richtig ist, die idealistische Morphologie als „irrationale Wissenschaft" (11) zu bezeichnen. Die idealistische Morphologie sucht ein Problem zu bewältigen, das auf rein kausal-analytische Weise nicht vollgültig gelöst werden kann, nämlich das Problem der Form. Wie mir scheint, gehen die Morphologen dieser Richtung bei der Lösung dieses Problems durchaus nicht irrational voran, denn sie suchen in oft mühsamen Vergleichen Grundverhältnisse und Gesetzmäßigkeiten herauszustellen und dann als Prinzipien zu definieren. Einen beachtlichen Teil solcher Grundeinsichten hat bereits Goethe treffend formuliert. Vielleicht ist der Gegensatz zwischen idealistischer Morphologie und kausal-analytischer Methode doch nicht so scharf zu sehen und eine echte Synthese aus beiden Methoden das Erstrebenswerte. — Der 1. Hauptteil des Werkes bringt in ausführlicher und umfassender Weise den Ablauf der Phylogenie der Pflanzen: beginnend mit den Probionta, über Akaryobionta, zu dem Reich der Karyobionta (thallöse und kormöse Gewächse). Der 2. Hauptteil behandelt die Florengeschichte, beginnend mit der Fadenalgenzeit, über die Pteridophyten- und Gymnospermenzeit zur Angiospermenzeit. — Für den Naturphilosophen interessant ist das umfangreiche Schlußwort, in dem Z. wiederum Fragen von allgemeiner und grundsätzlicher Bedeutung aufgreift. Zuerst hebt der Verf. die Gesetzmäßigkeit der fortschreitenden Differenzierung hervor. So beobachten wir, um nur ein Beispiel zu nennen, eine fortschreitende Differenzierung von der „Einheitszelle" zu den über 70 leicht unterscheidbaren Zellsorten bei den Angiospermen. Z. meint aber, daß man diese Differenzierungs-Fortschritte nicht mit Werturteilen („höher", „vollkommener") belegen dürfe. Anschließend bespricht er die Frage der Korrelation und Kompensation in der Phylogenie und meint, daß für eine Allgemeingültigkeit dieser Prinzipien noch ausreichende Untersuchungen fehlen. Auch das umstrittene Problem des Verhältnisses von Ontogenie und Phylogenie greift er noch einmal auf und versucht vor allem die Fragestellung zu klären. Schließlich nimmt der Verf. noch zu den Ursachenzusammenhängen der Evolution Stellung. Folgende Phasen spielen bei der Beantwortung dieser Frage eine Rolle: die Phasen der Mutation, der Erbübertragung, des Sexualaktes, der Phänogenie, der Auslese und der Artgrenzbildung. Daß der Gesamtentwicklung der Pflanzen ein „Sinn" zukomme, glaubt Z. verneinen zu müssen. Daß er zu diesem Urteil kommt, ist leicht verständlich, denn die Sinnfrage überschreitet den Zuständigkeitsbereich einer botanischen Spezialdisziplin. Der Verf. hätte aber auf diesen Zusammenhang hinweisen können. Haas

Troll, W., Allgemeine Botanik. Ein Lehrbuch auf vergleichend-biologischer Grundlage. 3., verbesserte und vermehrte Aufl. 8° (XVI u. 927 S., 927 Abb.) Stuttgart 1959, Enke. 73.— DM; geb. 77.— DM. — Die 1. Aufl. dieses Werkes ist 1949 erschienen. Wenn ein wissenschaftliches Werk von dem Umfang der Trollschen Botanik in der verhältnismäßig kurzen Zeit von 10 Jahren drei Auflagen erlebt, dann ist das ein untrügliches Zeichen sowohl für die Güte wie für die Notwendigkeit eines solchen Buches. Schon das Motto, das T. der 1. Aufl. vorangestellt hat, gibt den auszeichnenden Charakter dieses Werkes wieder: „Es ist eine unerläßliche Anforderung an den akademischen Lehrer, daß er die Idee in vollkommener Klarheit und als Idee erfaßt habe, und den besonderen Lehrzweig, den er etwa vorträgt, in der Idee erfaßt habe, und aus ihr verstehe, was dieser Lehrzweig eigentlich sei" (J. G. Fichte). Das Werk ist von zwei Grundprinzipien beherrscht, die es in ihrer konsequenten Durchführung zum derzeit besten Orientierungsmittel gerade für den Naturphilosophen machen; denn die Tatsachen sind schon in einer solchen Aufschlüsselung und Bearbeitung dargeboten, daß sie die naturphilosophische Deutung

geradezu herausfordern. Die beiden Prinzipien sind: 1. Der Ganzheitsgedanke. Der Verf. legt den größten Wert darauf, eine lebendige Anschauung von der Gesamtgestalt der Pflanze zu vermitteln. Gerade dem Anfänger und dem Nichtbotaniker bereitet es oft große Schwierigkeiten, den Pflanzenkörper als Ganzes von charakteristischer Organisation zu begreifen. Bei der zunehmenden Spezialisierung hängt ferner die richtige Beurteilung der Einzelheiten ganz davon ab, daß sie nicht als isolierte Fakta, sondern im Zusammenhang mit der organischen Einheit betrachtet werden, der sie als Bauglieder oder funktionale Elemente angehören. Dieser Gesichtspunkt führt auch zur Einteilung des Werkes: Die Morphologie ist vorangestellt, es folgen Anatomie und Physiologie, und den Abschluß bildet die Fortpflanzung. Bei der Darstellung dieser Gebiete ist der Verf. mit außerordentlichem didaktischem Geschick vorangegangen. So beschränkt er sich z. B. bei der Morphologie im wesentlichen auf die höheren Pflanzen, die ja dem Leser im allgemeinen schon aus der alltäglichen Anschauung bekannt sind. Die niederen Pflanzen, deren Verständnis cytologische Kenntnisse voraussetzt, werden erst im anatomischen Teil behandelt. — 2. Der vergleichend-biologische Gesichtspunkt. Die konsequente Durchführung dieses Prinzips verleiht dem Werk eine eindrucksvolle Geschlossenheit. „Nichts läßt die Eigenart des pflanzlichen Verhaltens, aber auch die den Pflanzen und Tieren gemeinsamen Merkmale deutlicher hervortreten als solche vergleichend-konfrontierende Behandlung“ (VI). Nicht nur Morphologie und Anatomie, sondern auch das schwierige Kapitel der Fortpflanzungserscheinungen ist so zu einer geschlossenen Darstellung geformt worden, wie sie lehrbuchmäßig wohl zum erstenmal vorliegt. Gegenüber der 1. Aufl. ist noch hervorzuheben, daß T. die Symmetrielehre im morphologischen Teil erheblich ausgebaut und damit Fragen bearbeitet hat, die auf biologischem Gebiet in ihrer fundamentalen Bedeutung auch heute noch weithin verkannt werden. So haben wir in dem Werk nicht nur das zur Zeit beste Lehrbuch der Allgemeinen Botanik vor uns, sondern zugleich auch ein Handbuch für den Naturphilosophen, der hier die botanischen Tatsachen in der gründlichsten Aufschlüsselung für philosophische Deutung vorfindet. Haas

Müller, A. H., Lehrbuch der Paläozoologie. Bd. II: Invertebraten, Teil 1: Protozoa — Mollusca 1. gr. 8° (XV u. 566 S., 652 Abb.) Jena 1958, Fischer. 74.— DM. — Das großangelegte Lehrbuch der Paläozoologie, dessen 1. Band 1957 erschien, hat inzwischen seine Fortsetzung erfahren. Der 2. Band behandelt nach einem einführenden Kap. über die verwandtschaftlichen Beziehungen der Tierstämme jene Gruppen, die von den Protozoa bis zu den Lamellibranchiata (einschließlich) reichen. Auch dieser Band ist wissenschaftlich wie verlegerisch eine hervorragende Leistung und füllt eine empfindliche Lücke im deutschen wissenschaftlichen Schrifttum aus, in dem bisher eine so gründliche Bearbeitung eines riesigen Tatsachenmaterials fehlte. Für den Naturphilosophen ist besonders das Einleitungskapitel interessant, in welchem der Verf. hervorhebt, daß trotz der Fülle des inzwischen erforschten Materials noch wesentliche Unsicherheiten vorhanden sind, die vor allem die zwischen den einzelnen Stämmen und ihren Abzweigungen verbindenden Glieder betreffen, „so daß der Versuch, die Verwandtschaften der Tierstämme und ihrer wichtigsten Gruppen darzustellen, immer einen mehr oder weniger hypothetischen Grundcharakter tragen wird“. Der Verf. lehnt zur Deutung der verwandtschaftlichen Beziehungen die Gastraea-Theorie Haeckels ab und stützt sich auf die den Tatsachen mehr entsprechende Theorie von J. Hadzi, wonach die Abzweigung der Coelenteraten von acoelen Turbelarien erfolgte, die wiederum auf Ciliaten zurückführt. Wer das ausgezeichnete Werk einmal in Händen hatte, kann nur den Wunsch haben, daß diese umfassende Paläozoologie bald vollständig vorliegen möge. Haas

v. Huene, F. R., Paläontologie und Phylogenie der Niederen Tetrapoden. Nachträge und Ergänzungen. gr. 8° (58 S.) Jena 1959, Fischer. 6.20 DM. — Das Werk H.s, zu dem dieses Ergänzungsheft gehört, haben wir Schol 32 (1957) 131 f. besprochen. Es handelt sich in diesem Heft im wesentlichen um Nachträge der inzwischen fast 300 neuen Gattungen, um Einfügung der Jahreszahlen der Errichtung aller Gattungen und um weitere kleinere Ergänzungen. So steht das fundamentale Werk wieder auf der Höhe der Zeit. Haas

v. Eickstedt, E., Die Forschung am Menschen. 16 Lief. 4° (S. 1969—2192) Stuttgart 1959, Enke. 39.— DM. — Die neue Lieferung beschließt das wichtige Kapitel über den „Aufbau der Persönlichkeit". Zuerst werden Wollen, Fühlen und Gedächtnis im Gesamtaufbau der Persönlichkeit analysiert, sodann werden die kortikalen Wirksphären, das Denken, das Wesen der hominiden Spitzenkortikalität, die Willensfreiheit und die Rolle der Geistgefühle besprochen. Kurz geht der Verf. auch auf das Wesen der Sprache ein und stellt besonders ihre Sozialfunktion heraus. Schließlich lenkt er das Augenmerk noch auf den Geist und das Unbewußte, auf Schlaf und Traum, auf Paraphänomene als „Fugungsstörungen". Den Abschluß dieses Kap. bilden Fragen über den Charakter und seinen Ausdruck, über Mimik, Gestik und Phonetik; es folgt eine Zusammenfassung über den Aufbau der Persönlichkeit. Gerade hier kommt die atomar-kosmische Deutung des Verf. wieder klar zum Durchbruch. Persönlichkeit ist demnach „ein Kräftefeld und als Ganzheit ein zweckbezogenes energetisches System, in das die Potentiale der vier psychenergetischen Sphären eingehen" (2113). Hiermit verbindet sich der Entwicklungsgedanke und führt zu einem atomar-kosmischen Evolutionismus, in dessen Licht der Aufbau der menschlichen Person gedeutet wird (2115—2117). — In der gleichen Lieferung beginnt der 3. Hauptabschnitt des Buches („Die typischen Manifestationen"), der eine vergleichende Gruppenpsychologie bringen will. In den Kapiteln über Stufenrelikte seelischen Werdens, über das Fühlverhalten der Landwirbeltiere, über Hochsäuger und Haustiere und schließlich über Sackgassen der Primaten wird das gewaltige Schrifttum der Tierpsychologie und vergleichenden Verhaltensforschung für die Zwecke einer Anthropologie ausgenützt. „Denn gerade aus seiner arthaften Entwicklung und seinen typischen Einpassungen werden erst Spezifikation und Durchschlagskraft des jeweiligen Leistungszusatzes im Hominiden überhaupt klar und heben sich als Eigenart wie Erfolg oder Gefahr um so deutlicher ab. Die Tierpsychologie ist also das natürliche Gegenstück und ein ‚Spiegel' der Menschenpsychologie, in dem diese ihr eigenes Bereich um so klarer erkennen kann" (2120). Haas

Schneider, R., Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles. 8° (233 S.) Stuttgart 1957, Kohlhammer. 18.— DM. — Im Nachwort zu dieser letzten Arbeit des Verf. macht der Herausgeber, *P. Meinhold*, auf ein mögliches Desiderat aufmerksam: die stärkere Auseinandersetzung mit der übrigen Literatur zu den einzelnen psychologischen bzw. ontologischen Fragen, die in diesem Buche in großer Fülle angeschnitten und in 178 (zum Teil auffallend kurzen) Abschnitten behandelt werden. Das Werk (6. Bd. der Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte) zeichnet sich aus durch eine gründliche Kenntnis der Werke Augustins und des Stagiriten; es wird jedem, der sich mit den hier vorliegenden Problemen zu beschäftigen hat, gute Dienste tun. Mit voller Deutlichkeit kommt bei diesen Untersuchungen zum Vorschein, welche Bedeutung die aristotelische Ontologie für Augustinus gehabt hat. Die Arbeit beschränkt sich nach dem Plan des Verf. „auf den Bereich der anima, d. h. des Sensitiven und Vegetativen. In diesem Rahmen kann das Problem der Ontologie voll erörtert werden" (7). Gegenüber dieser Einengung des Animabegriffes, die der Verf. selber zeitweilig sprengt, und auch gegenüber der Meinung, daß in diesem Rahmen das Seinsproblem adäquat behandelt werden kann, erheben sich gewisse Bedenken. So wird denn auch die Seinslehre, die hier vorgelegt wird, im wesentlichen auf die Ontologie des vegetativen Vermögens (2. Teil: 58 bis 110) und die Ontologie des sensitiven Vermögens (3. Teil: 111—233) beschränkt. In diesen Hauptteilen behandelt Sch. zunächst die allgemeinen Bestimmungen von Körper und Seele im vegetativen Bereich (53—80), sodann die speziellen Bestimmungen des vegetativen Vermögens (80—110), zu denen Ernährung, Wachstum, Erhaltung und Zeugung gehören. Im Sprachgebrauch des Aristoteles und der vom Verf. öfter herangezogenen Thomasinterpretation würde man vielleicht besser von einer Mehrzahl der vegetativen und auch der sensitiven Vermögen sprechen. — In den Mittelpunkt der ontologischen, genauer der finalontologischen Bedeutung des Sinnenlebens stellt der Verf. die Seinsrettung (129—139), auf die sowohl der Tastsinn (147—156) wie der innere Sinn (vgl. 160—184) eingestellt sind. Interessante Gedanken sind in der Analyse des „sentire se sentire" (175) und den vorbereitenden Abschnitten enthalten. Gerade hier wäre ein Vergleich mit der eigentlichen Reflexion, die allerdings

dem Geiste vorbehalten ist und den sensitiven Bereich wesenhaft transzendiert, fruchtbar gewesen sowohl für die psychologische wie auch für die ontologische Betrachtung. Unter diesem Gesichtspunkt sind aus dem letzten Abschnitt des Buches besonders die Untersuchungen bzw. die Ergebnisse der Untersuchungen über den Bildbegriff (185—192) und den Appetitus als Bewußtsein (213—220) zu nennen.
G i l e n

P o o r t m a n n , J. J., Ochêma. Geschiedenis en Zin van het hylisch Pluralisme. II. Het hylisch Pluralisme in het oosterse Denken. 8⁰ (169 S.) Assen 1958, Van Gorkum. 8.50 Fl. — In diesem 2. Bd. seiner mühevollen und dankenswerten Untersuchungen bearbeitet P. die Frage, wieweit sich indisches (17—134) und chinesisches Denken (134—154) mit dem Problem der Mehrartigkeit der Materie befaßt hat. Methodisch zieht er dafür weniger die Quellen als eine Reihe von Spezialuntersuchungen heran, die aber doch eine genügend zuverlässige Unterlage für seine Studien bieten. Für das Verständnis wird man sich zunächst den Sinn des Wortes Ochêma (in der neuplatonischen Philosophie das materielle, feinstoffliche Fahrzeug der nichtmateriellen Seele) und die möglichen metaphysischen Positionen gegenüber der Frage nach einer Mehr- oder Vielartigkeit der Materie ins Gedächtnis zurückrufen (13—17). Als Ergebnisse aus der klassischen Periode des indischen Denkens (47—63) und des Buddhismus (100—103 115—130) kann festgestellt werden: Jedenfalls haben die Inder sich mit den Problemen, die hier als Psychohylismus oder als hylischer Pluralismus bezeichnet werden, durchaus beschäftigt (63); sie postulieren verschiedene Arten von feinstofflichen Körpern. Der Buddhismus steht als Ganzes — neben einigen Abweichungen — nach Meinung des Verf. dem von ihm so genannten Gamma-Standpunkt am nächsten: Gott wird als Geist aufgefaßt, alles andere Sein als Materie von sehr verschiedenen Graden der Dichte bzw. einer mehr und mehr sich auflösenden Feinheit (130). — Positiv ist auch das Resultat der — wohl wegen fehlender Vorarbeiten — etwas kurz und summarisch dargestellten Gedankenbewegungen in der chinesischen Philosophie (134—154). Dem Buche ist eine englische Synopsis (155—163) und ein Sachverzeichnis beigegeben. G i l e n

v. S i e b e n t h a l , W., Schuldgefühl und Schuld bei psychischen Erkrankungen. Ein Beitrag zur anthropologischen Begründung der Geisteskrankheiten. 8⁰ (292 S.) Zürich 1956, Rascher. 18.— DM. — Der Begriff der „existenziellen Schuld" (nicht mit moralischer Schuld zu verwechseln, 49) ist grundlegend für dieses Werk. Auch das aus dieser Art von Schuld erwachsende Schuldgefühl kann nicht ohne weiteres mit dem moraltheologisch zu bewertenden Schuldgefühl gleichgesetzt werden; es kann nämlich nicht so leicht auf ein bestimmtes Vergehen bezogen werden. Zwei Kapitel des Buches sind in ausdrücklicher Thematik dem schwierigen Problem der existenziellen Schuld gewidmet, deren Beziehung zu Gewissen und Gewissensbissen und zu ethischer oder moraltheologischer Beurteilung vielleicht noch weiter zu verfolgen wäre: Der „Ort" der existenziellen Schuld in der Daseinsstruktur (90—109), Der Wahn und die existenzielle Schuld (205—247). Die existenzielle Schuld kann als Seinsminderung (87) oder auch als verfehlte Selbstverwirklichung (71 u. ö.) bezeichnet werden. Für die Stellung des Verf. sind zwei Thesen entscheidend: 1. Die „Selbstverwirklichung geschieht nur im Stande des Pilgerseins in der inneren Richtung der Hoffnung" (178; vgl. das ganze Kap.: Die Verwirklichung der Pilgerschaft, 158 bis 183); 2. Der existenziellen Schuld kommt eine zentrale Bedeutung zu für alle nichtorganischen psychiatrischen Erkrankungen, eine Meinung, die aus den Kreisen der Psychiater öfter angefochten worden ist und wohl noch weiterer Untersuchungen bedarf. Konsequenterweise wird vom Verf. die Psychose als eine kurzschlüssige Selbstverwirklichung aufgefaßt (248—287). Auch diese Theorie kann sinngemäß nicht auf die organisch bedingten Psychosen ausgeweitet werden. Auf Grund seiner reichen Erfahrungen, der hier vorgelegten anthropologischen Besinnung und einer religiösen Weltauffassung kommt der Verf. auch zu einer anderen Meinung über das Ziel der Psychotherapie (134—157). Dieses Ziel muß nicht notwendigerweise die Gesundheit in einem biologischen oder auch soziologischen Sinne sein und ist sicher nicht mit „Genußfähigkeit" identisch zu setzen. Die im Bereiche der Psychotherapie anzustrebende „Gesundheit" vollendet sich vielmehr in der Leidens- und Todesbereit-

schaft; sie wird so in die Nähe seelsorgerlicher Aufgaben gerückt (157). — Das Buch wird jedem, der sich für metaphysische Probleme der Medizin interessiert, Anregungen geben können. Es muß notwendig zu Rate gezogen werden bei kommenden Arbeiten zur Ethik, Psychologie oder Psychopathologie des Gewissens. Gilen

Engels, H., Eine spezielle Untersuchungsmethode mit dem Sceno-Test (von Staabs-Test) zur Erforschung der normalen kindlichen Persönlichkeit (Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung, 2). 8° (98 S.) Münster 1957, Aschendorff. 8.25 DM. — Der Sceno-Test wurde ursprünglich in der psychotherapeutischen Kinderpraxis entwickelt. Es stellte sich heraus, daß er neue Hinweise auf tiefenpsychologische Faktoren des Seelenlebens gab, die besonders bei kleineren Kindern nicht leicht aufzudecken sind. Die Verf. der vorliegenden Arbeit (zu der *G. Clostermann* ein Vorwort geschrieben hat; 3—16) hat versucht, den Test auch für die Erforschung der gesunden und normalen kindlichen Persönlichkeit fruchtbar zu machen. Die Untersuchung erstreckte sich auf 36 Kinder (80). Nach einem Ablauf von 6 bis 7 Jahren konnten 10 dieser Jugendlichen zu einer neuen und ausführlichen Exploration herangezogen werden. Über die Ergebnisse, die sich weitgehend mit den früheren Beobachtungen und Schlußfolgerungen decken, berichtet der Nachtrag (83 bis 96). Die Arbeit zeigt, daß der Staabs-Test auch für den Bereich des normalen kindlichen Seelenlebens mit Nutzen herangezogen werden kann. Man möchte wünschen, daß die Untersuchungen auf einer breiteren Basis wiederholt und evtl. weiter ausgebaut würden. Vermutlich würden die hier vorgelegten Ergebnisse im wesentlichen bestehen bleiben, es könnten aber neue Gesichtspunkte z. B. für die Frage nach den dynamischen Verhältnissen innerhalb des Charakteraufbaues (26, vgl. 78) gewonnen werden. Die Arbeit gibt eine empirisch erhärtete Antwort auf die Frage, ob das Verhalten der Kinder beim Sceno-Test Aufschlüsse über ihre seelische Eigenart bringt. Die Frage ist zu bejahen. Die Verf. hat vier typische Verhaltensweisen festgestellt (37—52), die sich auch bei der späteren Exploration der Hauptsache nach wieder aufweisen ließen: das sachlich-planende, das spielerische, das triebhaft-umtriebige und das gehemmte Verhalten. Der Strukturanalyse des Verhaltens (charakterliche und geistige Struktur des Verhaltens) ist der 3. Abschnitt gewidmet (52—77). Dabei untersucht die Verf. im besonderen die Denkformen, die Phantasietätigkeit und den Intelligenzgrad. Bis zu einer gewissen Altersstufe kann mit dem Sceno-Test die Fähigkeit ausgemacht werden, Wesentliches von Unwesentlichem zu unterscheiden. Bei höheren Jahrgängen dagegen vermag der Test keine Aufschlüsse mehr über den Intelligenzgrad zu geben (75). Gilen

Künkel, H., Die Lebensalter. 8° (133 S.) Konstanz 1957, Bahn. 7.60 DM. — Der Verf. beabsichtigt nicht, in diesem Buche eine wissenschaftliche Untersuchung über die Lebensalter, ihre Entwicklung und ihre andere psychologische Problematik zu bieten, aus der heraus dann der „Weg zu bejahtem Leben" zu beschreiben wäre. Er legt vielmehr eine Arbeitshypothese vor, die zunächst lebenskundlich und psychagogisch gemeint ist. Das Menschenleben kann seiner Ansicht nach in fünf Lebensalter gegliedert werden, die ihre je verschiedene Aufgabe für die Gestaltung der Persönlichkeit und die fruchtbare Einordnung in die somatischen, psychologischen und soziologischen Realitäten mit sich bringen: Jede dieser Perioden umfaßt etwa 14 Jahre (40): Die Kinderzeit (57—69), Die Jugendzeit (70—81), Die Zeit zwischen Dreißig und Vierzig (82—94), Die Lebensreife (95—115), Die Alterskrise (116 bis 122), Das Alter (123—133). Wieweit die hier vorgelegte Hypothese einer kritischen Überprüfung standhält, müßte genauen Untersuchungen überlassen werden. Was an dem Buche wohltuend berührt, ist die reife Menschenbeobachtung und die an ausgedehnter therapeutischer Praxis gewonnene Einsicht in die Schwierigkeiten und Möglichkeiten eines entfalteten und ganz durchgeführten Menschenlebens. Gilen

Snoeck, A., S. J., Beichte und Psychoanalyse. Mit einem Anhang von *J. M. Hollenbach S. J.* „Schuld und Neurose". 8° (168 S.) Frankfurt 1958, Knecht. 7.80 DM. — Aus einem Vergleich bzw. einer Gegenüberstellung von Beichte und Tiefenpsychologie ergibt sich eine Reihe von Problemen, die in diesem Buche unter theologischen und psychologischen Gesichtspunkten für weitere Kreise erörtert werden. Voraus-

setzungsvoller und auch für eine streng wissenschaftliche Fragestellung anregend ist der Abschnitt, in dem der Verf. diese Unterschiede einer genaueren Analyse unterzieht (71—100). — Aus dem Anhang verdient der Abschnitt über das gegenseitige Verhältnis von seelischen und sittlichen Konflikten (157—164) besondere Beachtung. Gilen

4. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Delhaye, Ph., La Philosophie Chrétienne au Moyen-Âge (Je sais — je crois, I, 12). 8° (125 S.) Paris (1959), Fayard. 350.— Fr. — Echte kürzere Überblicke auch für einen nicht zu engen Leserkreis über die Scholastik und ihr Wollen sind sehr selten. Der vorliegende bietet schon durch den Verfasser die Gewähr dafür, daß eine wirkliche Einführung geboten wird. D. hat dafür den Weg gewählt, weniger einzelne Männer als Richtungen zu charakterisieren und in sie die Hauptpersonen hineinzustellen. Das enthebt ihn der Angabe vieler Daten und Zahlen. Für diese verweist er den Leser in einer Bibliographie auf die besten Autoren, besonders natürlich des französischen Sprachgebietes. Dem Überblick geht noch eine mehr allgemeine Charakteristik voran über Boethius, Cassiodor, Isidor und Beda als die „Begründer" des mittelalterlichen Gedankengutes. Ihnen schließt sich die karolingische Renaissance an. Mit Recht wird hier das Hören auf die Patristik als Wesensmerkmal herausgestellt. Aber die weiteren Darlegungen über die neuen Probleme aus dieser Zeit zeigen deutlich, daß das doch nur im weiteren Sinne und für einen bestimmten Personenkreis Geltung hat. Das Studium der artes liberales macht die Geister langsam offener für die Dialektik, wie Gottschalk, Ratramnus, Scotus Eriugena belegen: „Car Jean Scot n'est pas un isolé, comme on le croit trop souvent, en ne songeant qu'à la seconde partie de sa vie et de son oeuvre" (52). Weit offener wird natürlich das 12. Jahrhundert, dessen Renaissance mit Recht D. aber bereits im 11. beginnen läßt. Als Grundrichtungen werden behandelt: die Logik (Abaelard), der Gebrauch der Dialektik in der Theologie (Anselm, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus und, im Gegensatz dazu, Bernhard und Walter von St. Viktor), die Physik und Physis von Chartres, endlich die Moral und Ethik. Letzteres Kapitel ist zweifellos das am meisten gelungene und auch für den Forscher das modernste und lesenswerteste. Denn hier spricht D. auf eigenstem Forschungsgebiet. Besonders der Gebrauch der heidnischen ethischen Schriften aus dem Studium der Freien Künste in der Grammatik und Rhetorik ist ausgezeichnet wiedergegeben. Der Aufbruch des Aristoteles wird im 4. Kap. behandelt. Gefallen wird hier in erster Linie die Darstellung des beginnenden Werdens bereits am Ende des 12. Jahrhunderts durch den Einfluß des frühen Avicenna und Averroës noch vor der Kenntnis des vollen Aristoteles. Für dessen Einführung in die Theologie und die verschiedene Stellung zu ihm sind als Typen auf der einen Seite Bonaventura, auf der anderen Thomas und Siger beigezogen. Der Gegenstoß in Duns Scotus und Wilhelm von Occam für einen stärkeren Voluntarismus und die Erneuerung des Platonismus durch Nikolaus von Cues schließt das wirklich gedankenreiche Werk, dessen Übertragung in andere Sprachen empfohlen werden kann. Weisweiler

Bütler, A., O. S. B., Die Seinslehre des hl. Anselm von Canterbury. 8° (112 S.) Dissertation, Freiburg (Schw.) 1959. — Über die Zentralfrage aller Ontologie, über das Sein nämlich, hat B. die Lehre des hl. Anselm auf Grund eines eingehenden Studiums der Texte kurz, prägnant und gut verständlich dargestellt. Das Sein wird zunächst im Lichte des anselmianischen Gottesbildes erklärt: für Anselm ist Gott das eigentliche, wahre Sein, im Vergleich zu dem alles andere die Bezeichnung „Sein" kaum verdient. Diese Seinslehre wird noch plastischer ausgearbeitet im Vergleich zum Nichts, dann bezüglich der Geschöpfe, und am Schluß im Vergleich zur Gutheit. Aus der ganzen Abhandlung geht klar hervor, daß Anselm die Gutheit des Seins in auffallender Weise betont, und daß Anselms Seinsbegriff essentiell orientiert ist. Hegyi

Gisleberti Crispini Westmonasterii abbatis Disputatio Iudei et Christiani et Anonymi Auctoris Disputationis Iudei et Christiani continuatio. Ad fidem

codicum recensuit, prolegomenis notisque instruxit *B. Blumenkranz* (Stromata patristica et mediaevalia, 3). 8° (83 S.) Antwerpen 1957, Spectrum. — Wir haben hier eine sehr gute, wirklich textkritische Ausgabe der bekannten Disputation, die Crispinus († 1117) als Abt von Westminster seinem Mitbruder Anselm nach Canterbury zur Begutachtung sandte. In eifrigem Suchen konnte B. noch 31 Handschriften in verschiedenen europäischen Bibliotheken feststellen und in alten Katalogen eine Reihe weiterer, die im Mittelalter noch vorhanden waren. Das bezeugt die weite Verbreitung und theologische Bedeutung der Disputation. Von ihnen hat B. 18 für die Edition benutzt, deren Grundlage eine Handschrift bildet, die um 1120 schon geschrieben ist (London, Brit. Mus., Cotton Titus D XVI). Das wichtigste Ergebnis der Arbeit ist neben einem gesicherten Text die Feststellung, daß ein Stück, das sich in zwei Londoner Handschriften findet, ein späterer Zusatz eines anderen Verfassers ist. Als Nachtrag ist er der Edition beigegeben. Der Erweiterer nahm offenbar eine Andeutung im eigentlichen Dialog zum Anlaß, die Fortsetzung der gehaltenen Disputation bei einer anderen Gelegenheit durchzuführen. Aber diese Erweiterung ist anders gehalten als die eigentliche Disputation, da sie viel energischere Töne anschlägt. Damit ist auch festgestellt, daß der gekürzte Brief an Anselm, den diese Überlieferung nur mehr bringt, nur eine Kürzung dieses Anonymus darstellt. Das ist deshalb wichtig, weil der gekürzte Brief den Bericht über die spätere Konversion und den Ordenseintritt des jüdischen Teilnehmers wegläßt — wohl aus der gleichen Verschärfungstendenz. Gerade wegen dieses ganz konkreten Satzes im Brief an Anselm nimmt B. mit Recht an, daß die ganze Diskussion wirklich stattgefunden hat. Freilich ist sie erst in der jetzigen Form nach geraumer Zeit aufgezeichnet worden; denn zur Konversion und zum Ordenseintritt gehörten doch manche Jahre. Man möchte daher lieber annehmen, daß sie nur in der Grundlage historisch zu nennen ist. In den konkreten Ausführungen scheint vieles später ausgearbeitet zu sein. Es ist z. B. auffallend, daß auch der jüdische Teilnehmer sehr in der anselmianischen Terminologie zu Hause ist bis hin zum „quo nihil maius sive sufficientius cogitari potest" (43, 19) —, ganz ähnlich wie der christliche Teilnehmer an der Diskussion. Man darf freilich diesen Einfluß Anselms auch nicht übertreiben. So fehlt z. B. die Idee und auch das Wort „satisfactio". Wie bereits J. Rivière, Le dogme de la rédemption au début du Moyen-Âge, Paris 1934, feststellte, ist das „Recht" des Teufels noch stark im Anschluß an die Patristik herausgestellt. — In den Anmerkungen der Edition ist vielfach auf die ähnlichen Werke hingewiesen worden. Hie und da aber scheinen diese Parallelen auf frühere gemeinsame Quellen zurückzugehen, so etwa auf das Ps.-Athanasianum (46; vgl. Denz. 40) oder auf das Toletanum XI (53, 29—31; Denz. 278: Deus trinus non est triplex). — Daß das Werk außer der Überlieferung in der Bibl. zu Wolfenbüttel (früher Lamspringe) und den beiden Münchener Handschriften Clm 324 und 14509, auf die Bl. hinweist, im deutsch-österreichischen Raum verbreitet war, belegt auch ein Bruchstück, das sich jetzt in der Klagenfurter Studienbibl. Cod. Perg. 7 fol. 46^r—47^v (aus dem 12. Jahrhundert) befindet. Es war früher vielleicht in Admont, nachher sicher in Millstadt. B. hat außerdem zwei verschollene Überlieferungen aus diesem Kulturgebiet (Salvatorberg und Melk) ausfindig machen können. Ferner stammt die Handschrift in der Bodl. zu Oxford, Lyell 50, aus Admont. Auch Zürich, Zentralbibl., besitzt eine Handschrift aus dem 12. Jahrhundert: Car. C 121 (14). Weisweiler

Kleineidam, E., De triplici libertate. Anselm von Laon oder Bernhard von Clairvaux?: Cîteaux 11 (1960) 56—62. — Unter den von O. Lottin jetzt gesammelt herausgegebenen losen Einzelsentenzen Anselms von Laon (Psychologie et Morale, t. V) findet sich unter n. 109 (114) eine Sentenz Tres sunt libertates, die Lottin zu denen zählt, die eine „probabilité sérieuse" haben, von Anselm selber zu stammen (82). Lottin beruft sich dafür vor allem auf den doch wohl sicher anzunehmenden systematischen Paulinenkommentar Anselms, der zwar immer noch nicht gefunden ist. Denn diese Einzelsentenz ist eine Exegese von Röm 6 und 8 wie Gal 5. Da aber Anselm z. B. im bekannten Abendmahlsbrief — also in einer Deutung von 1 Cor 11 — stark Manegold benutzt hat, ist Ähnliches auch sonst in solchen Kommentarstücken möglich. Daher schließt Lottin gut und vorsichtig: „L'authenticité des pièces qui vont suivre n'est donc pas certaine, mais elle est suffisant pro-

bable" (83). K. weist nun im vorliegenden Artikel auf eine frappante Ähnlichkeit dieser Darlegung über den dreifachen Willen mit Bernhard von Clairvaux, De libero arbitrio c. 3—5 (PL 182, 1005—1010) hin. Einteilung und Schriftstellen stimmen genau überein. „Sachlich gesehen, ist in die Sentenz nur ein einziges Wort hinzugefügt: desiderans" (60). K. scheint eine solche sklavische Abhängigkeit, wenn sie auch eine starke Erweiterungstendenz zeige, nicht mit der sonstigen Art Bernhards übereinzustimmen. Und tatsächlich findet sich auch nur eine einzige Überlieferung dieser Sentenz in den Sammlungen der Anselmschule bis heute. Denn sie ist nur in Rouen A 307 (626) enthalten, freilich im Anschluß an die sogenannten systematischen Anselmsentenzen (ed. Bliemetzrieder) und eine andere Abhandlung der Schule über den Willen (Lottin n. 290 = Liber de Voluntate, unter den Werken Anselms von Canterbury: PL 158, 582—584). Diese beiden Abhandlungen zählen aber nur zu den Werken der Schule Anselms, nicht Anselms selber. Es ist also m. E. wohl begründet, die Abhandlung De triplici voluntate als eine Bearbeitung aus Bernhards De gratia et libero arbitrio anzusehen, die vielleicht in ihrer erweiterten Form in der späteren Anselmschule entstanden ist. Weisweiler

Brooke, O., O. S. B., The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St. Thierry: RechThAncMéd 26 (1959) 85 bis 127. — Die eingehende Untersuchung sieht den Urgrund der Trinitarischen Auffassung des Gottesbildes in der Seele bei Wilhelm von St. Thierry nicht in einer logischen (Anselm von Canterbury) oder psychologischen (Augustin) Deutung der imago dei im Menschen. Wilhelm faßt das Bild dynamisch. Die drei Seelenkräfte *führen* uns im Heiligen Geiste zur mystischen experientia Trinitatis. Dabei scheint Plotin mit seiner Auffassung der Seele als „élan", als „Bewegung, die mehr ist als eine Sache" (Bréhier), Einfluß gehabt zu haben — direkt oder indirekt. Sicher ist dieses dynamische Denken Bernhard verwandt. Mit Recht hebt B. das dennoch bleibende intellektuelle Element hervor. Nur darf man es nicht von der Liebe trennen. Wie sehr die mystische Auffassung dabei aber vorherrscht, geht wohl am deutlichsten daraus hervor, daß die Einigung des erlösten Menschen mit der Dreifaltigkeit nicht nur als Werk des Heiligen Geistes bezeichnet wird (non tantum quia efficit vel afficit: Epist. ad fratres in Monte dei: PL 184, 349). Es heißt vielmehr: Ipsa *est* Spiritus Sanctus. Das ist natürlich nicht wie in Gott von einer Seinseinheit zu verstehen, sondern als „similitudo". — Jedoch schließt das alles nicht aus, daß besonders im aenigma fidei auch eine andere mehr spekulative Erkenntnis Gottes auf Grund der Glaubenserfahrung entwickelt wird. — Uns scheint, man solle den Gegensatz von Augustinus und Anselm von Canterbury nicht so sehr, wie es R. Perino, La dottrina trinitaria di San Anselmo, Rom 1952, tat (vgl. Schol 28 [1953] 304 f.) überspitzen: psychologisch-metaphysisch. Es ist mit Recht von B. das Wort Augustins in De Trinitate (PL 42, 832) zitiert: Hoc est plenum gaudium nostrum quo amplius non est, frui Trinitate Deo, ad cuius imaginem facti sumus (97). Man könnte das durch einen ähnlichen Satz Anselms ergänzen, der auch das Hingeordnetsein der „imago" zu Gott hervorhebt: In quo maior et illi similior est, in eo verior illius esse imago cognoscitur (Monologium c. 67). Dadurch wird das Neue, stärker Dynamische des Ansatzes von Wilhelm von St. Thierry noch deutlicher: Es ist nicht nur ein Hingeordnetsein, sondern ein *Hinführen* unmittelbar im Heiligen Geist zur Dreifaltigkeit. Weisweiler

Classen, P., Der verkannte Johannes Damascenus: Byzantinische Zeitschrift 52 (1959) 297—303. — Cl. hat durch eingehende Studien an den noch auf Gerhoh von Reichersberg zurückgehenden Handschriften festgestellt, daß in ihnen, zum Teil mit Gerhohs eigener Schrift, der Name des Johannes Damascenus den des „sanctus" oder „beatus" Basilius verdrängte. Das Überschreiben des Namens Damascenus ist auf der Rasur noch deutlich sichtbar. Teilweise ist die Korrektur aber sehr schnell und oberflächlich vollzogen worden, so daß hie und da der Name des Basilius noch stehenblieb. Übergeschrieben ist Damascenus auf Rasur etwa in Contra duas haereses von Gerhohs Hand (verfaßt 1147). In De novitatibus huius temporis (verfaßt 1156) wird sogar an einer Stelle ein Zitat mit „Damascenus" eingeleitet, aber später unter dem Namen „Basilius" auf es Bezug genommen. In De gloria et honore

hominis (verfaßt 1163, geschrieben 1163/1164) zeigt sich ein gewisser Übergang. An drei Stellen steht auf Rasur „Damascenus", bei den letzten aber ist der Name gleich richtig eingefügt. Dies letztere finden wir von Anfang an in Utrum Christus homo (verfaßt auch 1163). Es scheint, daß also Gerhoh die von ihm benutzte „Cerbanus"-Übersetzung des Damasceners als Übersetzung eines Werkes des Basilius ansah, später aber durch die Libri sententiarum des Lombardus, der neben „Cerbanus" auch die neue mit Namen versehene Übersetzung Burgundios kannte, den richtigen Verfasser kennenlernte. Es scheint Cl. sogar, daß die bisher allein bekannte Rein-Admonter Überlieferung des „Cerbanus"-Textes auch erst später den Namen „Damascenus" erhielt. Denn hier steht ebenfalls der jetzige Name auf Rasur und darunter dürfte vielleicht früher ebenfalls „Basilius" gestanden haben. Bemerkenswert dazu ist, daß der Lombarde, wenn er nach der „Cerbanus"-Übersetzung zitiert, anonym bleibt. — Ob der Lombarde freilich den Namen des Basilius ausließ, weil er ihm zweifelhaft erschien, wage ich nicht recht, mit Cl. als „denkbar" anzunehmen. Es wird besser bei dem „höchstwahrscheinlich" bleiben, daß ein anonymer Übersetzungstext dem Lombarden vorlag. Man müßte wohl auch Näheres über das Entstehen der „Cerbanus"-Übersetzung wissen — vor allem, ob sie in Ungarn oder anderswo geschah, um zu sehen, wie der Lombarde an diese Übersetzung kam, die er dann durch die Burgundios verbesserte. Aber das ist alles unabhängig von der grundlegenden Feststellung dieser wichtigen Untersuchung von Cl., daß Gerhoh selber um 1163 den Irrtum der Zuteilung an Basilius erkannte und ihn mit eigener Hand teilweise richtigstellte. Bis auf Burgundio scheint also Johannes Damascenus ein ziemlich Unbekannter in der westlichen Theologie gewesen zu sein.

Weisweiler

Van den Eynde, D., O. F. M., Autour des Enarrationes in Evangelium S. Matthaei attribuées à Geoffroi Babion: RechThAncMéd 26 (1959) 50—84. — Unter den Werken Anselms von Laon ist ein Matthäuskommentar, die Enarrationes in Matthaeum, gedruckt. Bereits Oudin hat darauf hingewiesen, daß er aus inneren und äußeren Gründen weder Anselm von Canterbury, unter dessen Werken er zunächst gedruckt war, noch Anselm von Laon zugeschrieben werden könne, sondern nach handschriftlicher Bezeugung ein Werk Gottfried Babions sei. Ihm folgte B. Hauréau. Aber seitdem Bliemetzrieder einige im Liber Pancrisis Anselm von Laon ausdrücklich zugeschriebene Sentenzen auch in den Enarrationes fand, hat sich der Kreis der Forscher, die sich für Anselm von Laon mit ihm einsetzten, vergrößert. E. geht nun quellenmäßig und tiefgründig der Frage nach. Er kann eindeutig nachweisen, daß die Enarrationes den Matthäuskommentar Cum post ascensionem von Alençon 26, der dort den Namen Anselms trägt, benutzt haben. Auch sind sie abhängig von der Glossa ordinaria in Matthaeum. Inhaltlich konnte E. feststellen, daß die Enarrationes Ideen vertreten, die erst in der späteren Schule Anselms von Laon gelehrt werden. Das ist z. B. der Fall bei der Unterscheidung der virtutes in actu et in habilitate (78), die in den Enarrationes gelehrt wird. Mit Recht weist er darauf hin, daß dieser Unterschied wohl schon zur Zeit des Lombarden in Gebrauch war. Aber: La tradition antérieure, pour riche et abondante qu'elle soit, l'ignore complètement (ebd.). Daher hat auch die handschriftlich genügend gut bezeugte Zuteilung an Gottfried zeitlich ihre Begründung (vgl. Fr. Stegmüller, Repertorium biblicum n. 2604. Dort werden fünf Handschriften mit dem Namen Babions angeführt, während nur zwei den Namen Anselms tragen — eine davon aber den Anselms von Canterbury. Man muß jedoch auch Valenciennes 70 den Handschriften mit Anselms Namen noch beifügen). E. will sich freilich noch nicht sicher für Babion entscheiden, da der Verfasser der Enarrationes einmal von „abbas meus" spricht, während Gottfried sich in seinen Predigten doch mehr als Weltpriester zu geben scheint. Auch die Sprache ist im Kommentar etwas anders als in den Predigten. Aber es gibt keine Gegensätze der Lehre. — Ich glaube, daß der Gegensatz der Sprache, zum Teil wenigstens, aus der Verschiedenheit eines Kommentars und einer Predigt erklärt werden kann. Außerdem hängt der Kommentar sehr weitgehend vom Kommentar Cum post ascensionem ab, während die Predigten stärker die Glossa ordinaria benutzen. So ist eine verschiedene Quellenlage auch als Grund der anderen Sprachart möglich. Wichtig erscheint ferner das Zeugnis des Petrus Manducator, der zweimal unter ausdrücklicher Nennung des Namens Babion Stücke bringt, die sich in

den Enarrationes wiederfinden. Zu der einen Stelle, die B. Smalley schon früher fand, konnte E. eine zweite nun beifügen. Er fand ferner weitere Ähnlichkeiten, die aber anonym sind. Die weite Verbreitung des Kommentars rechtfertigt auch den Ausdruck des Petrus Manducator, der den Kommentar Gottfrieds „sollempnes et auctentice" (67) nennt. Denn Stegmüller konnte a. a. O. bereits 40 Handschriften nennen. Als weiterer sei noch Cod. theol. quart. 262, f. 145v—201v der Landesbibliothek in Stuttgart (aus Zwiefalten, anonym) beigefügt. Weisweiler

Lottin, O., O. S. B., Quelques recueils d'écrits attribuées à Hugues de Saint-Victor: RechThAncMéd 25 (1958) 248—284. — *R. Baron* hatte in Scriptorium 10 (1956) 182—220 eine Übersicht aus drei französischen Handschriften (Maz. 717, Bibl. Nat. lat. 14506 und Douai 306—366) veröffentlicht, wo neben größeren Schriften Hugos auch manche seiner kleineren Sentenzen überliefert sind. L. setzt nun die Forschung durch Mitteilungen vor allem aus Brügge, Stadtbibl. 153, Douai 371 und Metz 1230 fort. Alle drei Handschriften enthalten jedenfalls neben größeren Abhandlungen Hugos kürzere Sentenzen, wie sie teilweise als Miscellanea bei Migne schon gedruckt sind. Für sie sind vor allem die Handschriften von Metz und Brügge überaus wertvoll. Gewiß sind die meisten der Einzelsentenzen bereits in den beiden ersten Büchern der gedruckten Miscellanea zu finden. Aber nun ist die umstrittene Echtheitsfrage doch leichter zu lösen. Zunächst wird die schon früher aufgestellte Tatsache bestätigt, daß sich in l. 1 und 2 der Miscellanea die echten Stücke finden. Kein einziges findet sich bei Lottin aus den späteren Büchern. Sodann ist wichtig, daß sich durch den nun möglichen genaueren handschriftlichen Textvergleich herausstellt, daß eine größere Anzahl dieser Sentenzen, als durch den Druck ersichtlich ist, Schrifterklärungen sind, die auch mit einer Schriftstelle beginnen, um die sie manchmal im Druck gekürzt wurden. — Es gibt auch im deutsch-österreichischen Raum eine Anzahl solcher Überlieferungen, wie etwa Clm 14166 oder Clm 2575 (vgl. Schol 9 [1934] 438), Clm 2576, Fulda, Priesterseminar (unbezeichnet, aus Fritzlar; vgl. Schol 31 [1956] 475), Frankfurt, Stadtbibl. 111, Berlin, Staatsbibl. Lat. fol. 744 (zu den beiden letzteren vgl. L. Ott, Briefliteratur 493 f.), Trier, Stadtbibl. 529, Wien, Nationalbibl. 1078. Über sie werde ich noch berichten. Ein Vergleich mit ihnen zeigt, daß diese Schrifteinleitung wirklich die ursprüngliche Form darstellt. Das bestätigt die Vermutung von Lottin, daß die Überlieferungen etwa von Paris, Bibl. nat. lat. 14506, Douai 371 und Metz 1230 die bessere ist. Damit dürften sich auch die Worte Lottins bestätigen: „Il faut en conclure que ces Miscellanea étaient des extraits de commentaires bibliques rédigés par Hugues" (280). Sicher ist das für die Sentenzen des 2. Buches, die ja alle auf eine Erklärung der Psalmen hinzielen. Die Sentenzen des 1. Buches verteilen sich auf viele Bücher der Hl. Schrift. Sollte Hugo seine exegetische Tätigkeit so ausgedehnt haben, daß er wenigstens Teile all dieser Bücher erklärte? Das scheint mir vorläufig doch etwas fraglich, besonders da es Stücke darunter gibt, die nicht einem eigentlichen Kommentar anzugehören scheinen und von denen man feststellen kann, daß sie anderen Werken angehören und dennoch auch mit einer Schriftstelle beginnen. So z. B. bringt der Beginn von De tribus silentiis et cursu dei in Brügge 4 die Schriftstelle: Dum medium silentium ... Das ist aber keine exegetische Darlegung, sondern der Anfang der systematischen 1. collatio de Verbo incarnato. Das Eulogium sponsi et sponsae (ebd. n. 16) beginnt gleichfalls mit einem Schrifttext: Ibo ad montem myrrhae. Das ist der Anfang von De amore sponsi et sponsae. Es kann also gut sein, daß diese „exegetischen" kleineren Sentenzen z. T. auch aus anderen Stücken ausgezogen sind oder aus Predigten und mündlichen kürzeren Erklärungen stammen, also „dicta" im mehr wörtlichen Sinne waren. Das soll natürlich nicht ausschließen, daß vielleicht andere auch aus eigentlich exegetischen Werken oder Teilwerken stammen. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß eine nicht zu enge Lösung angestrebt wird, und gehe darin sicher mit L. einig. — Ein paar Bemerkungen: Einige mit einem Stern gedruckte Einzelsentenzen, die also noch unveröffentlicht sein sollen, sind bereits gedruckt. So etwa Bruges n. 8 als 2. Teil der Misc. I 9; n. 11 ist nur der Beginn der Ps.-Alger-Sentenzen (vgl. etwa Clm 12668: RechThAncMéd 4 [1932] 249); n. 13 ist aus dem Didascalicon l. 3 c. 19 (ed. Buttimer 69) genommen. Daher stammt auch n. 14 = l. 2 c. 8—15 (ed. Buttimer 30 bis 34); n. 31 liest man Misc. I 130 und 131; n. 32 ist Misc. I 132; n. 41 = Misc. II 5;

n. 65 = Misc. II 67; n. 95 ist der 2. Teil von Misc. II 9; n. 118 = Misc. II 81. Damit ist aus Bruges n. 16—122 alles gedruckt. In Douai ist n. 12 gleich Misc. I 82; n. 16 stammt aus dem Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae (PL 176, 28 A—C; dorther ist auch n. 31 (PL 176, 32 A—C) genommen. Zu n. 36 und 37 vgl. Appendix ad opera S. Ambrosii (PL 19, 1105—1108), worüber bereits D. Lasić, Hugonis de S. Victore Theologia perfectiva, 31. Somit ist auch hier der Gesamtblock 12—32 veröffentlicht. Bei den relativ wenigen noch nicht gedruckten Sentenzen, besonders wenn es sich um Gruppen handelt, erscheint die Authentizität noch näherer Nachprüfung zu bedürfen. Das dürfte vor allem der Fall sein bei dem in Brügge n. 2 und Valenciennes 181 n. 1 überlieferten Quaestionum quatuor de prevaricatione prima libellus (der auch in Frankfurt, Stadtbibl. 111, überliefert ist). Darüber hat sich schon L. Ott in der Briefliteratur 456 ff. eingehend negativ geäußert. — Also ein sehr mühevoller Artikel, der aber dafür auch sehr aufschlußreich ist und über Hugos Bedeutung in den kleineren Sentenzen reiches Material bietet.
Weisweiler

Hoste, A., Dialogus inter Aelredum et Discipulum. An Adaption of Aelred of Rievaulx De spiritali amicitia: Cîteaux 10 (1959) 268—276; Fiske, A., St. Bernard of Clairvaux and Friendship: Cîteaux 11 (1960); auch als Sonderdruck (41 S.). — Durch Dom *J. Leclercq*, L'amitié dans les lettres au Moyen-Âge: RevMA-Latin 1945, *G. de Valous*, La poésie amoureuse en langue latine au MA: Classica et Mediaevalia 1952 und nun auch durch G.-G. Meersseman, Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié: Miscellanea Lombardiana (vgl. Schol 34 [1959] 448 f.) sind wir nun besser über die Stellung der Freundschaft im Mittelalter unterrichtet. Man könnte verschiedene Arbeiten von Ph. Delhaye aus dem 12. Jahrhundert noch hinzunehmen. So kann es nicht verwundern, daß auch Abt *Aelreds* Dialog De spiritali amicitia 4—5 Bearbeitungen gefunden hat. Über die bedeutendste von ihnen, das Speculum spiritualis amicitiae, hat uns H. bereits eine wertvolle Abhandlung in Sacris Erudiri 10 (1958) 181—221 geschenkt. Hier veröffentlicht er eine andere Bearbeitung des 3. Buches, in dem vor allem über die Bewahrung der Freundschaft gehandelt wird: Dialogus inter Aelredum et Discipulum. Der Dialog ist nur in zwei englischen Handschriften in Cambridge und Dublin erhalten. Sie wurden beide zur Edition herangezogen. Wahrscheinlich entstand die Bearbeitung im 14. Jahrhundert. Der Einfluß Ciceros neben der Heiligen Schrift ist deutlich sichtbar. — In eine etwas andere Färbung der Freundschaft führt die Arbeit von F. über *Bernhard* und die Freundschaft. Das mystisch-geistliche Element ist hier noch mehr hervorgetreten. Der Freund ist für Bernhard im Letzten die sichtbare Präsenz Gottes. Dadurch verliert er nichts vom eigenen Persönlichen. Wie es nach Bernhard notwendig ist, daß wir zunächst das irdische Bild tragen, dann das himmlische (ep. 11, 8) im Heiligen Geist, so trägt auch die Freundschaft im irdischen Bild das ewige. Daher kann es im Serm. in Cant. 82, 8 zu der wundervollen Beschreibung der gegenseitigen Liebe kommen: Erit ad alterutrum casta et consummata dilectio, agnitio plena, visio manifesta, coniunctio firma, societas individua, similitudo perfecta. F. hat wohl recht, wenn er hier eine Verbindung platonischer Elemente mit affektiver Mystik sieht. Im 1. Teil der Arbeit wird das konkret gezeigt am Beispiel der Freundschaft Bernhards mit Wilhelm von St. Thierry und Petrus Venerabilis: This was a mystical friendship, between great men, who appreciated each other's greatness. In their inmost depths each knew the gifts of God in the other, and knew too that their friendship came from God (10). Auch dieses Bild gehört in die Vollkenntnis des 12. Jahrhunderts, von dem man vor nicht langer Zeit noch sagte, daß es die Amicitia der Troubadourzeit überlassen habe.
Weisweiler

Beichner, P. E., C. S. C., Cantica canticorum B. Mariae: Marianum 21 (1959) 1—15. — Nach dem Vorgang von Pitra (Specilegium Solesmense sanctorum Patrum III. Paris 1855, XXXIV) und Stegmüller (Repertorium biblicum medii aevi, Madrid 1940—1955, nr. 6823—6825) hat sich der Verf. schon eingehender mit der „Aurora" des Petrus Riga (2. Hälfte des 12. Jahrhunderts) beschäftigt, einer volkstümlichen Paraphrase der meistgelesenen Bücher der Hl. Schrift (The Old French Verse Bible of Macé de la Charité, a Translation of the Aurora: Speculum 22 [1947] 226—239; The Cursor Mundi and Petrus Riga: Speculum 24 [1949] 239—250; La

Bible versifiée de Jehan Malkaraume et l'Aurora: Le Moyen Âge 61 [1955] 63—78). Die nunmehr mitgeteilten Verse mit der Überschrift „Cantica canticorum B. Mariae", 316 gereimte Hexameter, sind anonym, stehen aber in enger Verbindung mit der Aurora des Petrus Riga. Das Hohe Lied wird darin ausschließlich marianisch gedeutet, ein Beweis dafür, daß die Volksfrömmigkeit sehr bald der neuen Sicht viel Anteilnahme entgegenbringen mußte. Der Edition liegt eine Handschrift der Bodleian Library von Oxford zugrunde (Ms. Laud Misc. 576 fol. 148^3—152^3).

Beumer

Schneyer, J. B., Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München (Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 1958, 4). 8^0 (148 S.) München 1958 (erschienen 1959), Beck. 14.— DM. — Auf den ersten Blick sieht diese Übersicht über die in der Münchener Staatsbibliothek vorhandenen Handschriften der Predigten aus dem 13. Jahrhundert recht schematisch aus. Denn es sind mehrere hundert Handschriften in ihrem Predigtteil kurz skizziert. Die Aufzählung beginnt mit Cod. 98 und endet mit Cod. 27121! Jeder Kenner handschriftlicher Studien weiß, in welches Labyrinth man gerade beim Suchen in der frühen Predigtliteratur des MA gerät. Sch. hat hier bereits früher manches aufgeräumt, und durch seine dabei erworbene Kenntnis auch aus anderen Bibliotheken konnte er nun viele anonyme Handschriften oder Einzelpredigten in Sammlungen verifizieren und falsche Namensnennungen korrigieren. Auch war es ihm möglich, die gleichen Predigten in anderen Bibliotheken wiederzufinden. Das ist natürlich für die Wertung der einzelnen Homilien von Bedeutung, besonders wenn es anonyme Predigten sind. Man sieht aber so auch, wie weit Predigten berühmter Herkunft in Bayern verbreitet waren. Weltpriester, Dominikaner, Franziskaner, Benediktiner haben daran Anteil. Am stärksten waren verbreitet Sermones von Antoninus von Parma, Bartholomäus von Braganza, Berthold von Regensburg, Konrad von Sachsen, Petrus de Remis O. P., Peregrinus von Oppeln O. P. und natürlich von Johannes Herold (Discipulus), um hier nur diese Namen zu nennen. So haben wir neben einem Beginn der Auflösung des Wirrwarrs schon eine ideengeschichtliche Deutung. Für die Kultur der Zeit ist schon die große Anzahl der Predigten wichtig. Denn sie bezeugt indirekt und so doppelt wirksam den Eifer des Klerus in der Verkündigung des Gotteswortes. Nicht unerwähnt sei auch der vielfache Hinweis auf das Leben und gegebenenfalls auf bereits gedruckte Literatur zum Prediger. Darin steckt viel tagelanges Suchen des Verf. Man kann der Bayer. Akademie nur danken, daß sie diese „trockene" Untersuchung zum Druck brachte. Sie hat damit nicht nur der Erkenntnis mittelalterlicher Kultur in Bayern gedient. — Eine kleine Bemerkung. Man sollte Honorius Augustodunensis nicht mehr (auch nicht in Klammern) mit Autun in Verbindung bringen. Damit hat er wirklich nichts zu tun. Der Kaiserhügel (augusti-dunum) bei Regensburg, wo seine Zelle war und wo er seine Predigten schrieb, war das Pseudonym des stillen Mannes. Das ist auch wichtig für die Beurteilung seiner Predigten und die des Landes, für das er predigte.

Weisweiler

Strack, B., O. F. M. Cap., Christusleid im Christenleben. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens nach dem heiligen Bonaventura (Franziskanische Studien, 13.). 8^0 (XVII u. 158 S.) Werl 1960, Dietrich-Coelde-Verlag. 15.— DM. — Ein Thema wie das vorliegende hätte eigentlich schon längst behandelt werden sollen. An Vorarbeiten dazu fehlt es freilich nicht; besonders stützt sich der Verf. auf R. Guardini (Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre, Düsseldorf 1921), F. Imle (Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura, Werl 1939), J. Kaup O.F.M. (Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura, Münster 1927) und R. Šilić O. F. M. (Christus und die Kirche, Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura, Breslau 1938). Jedoch ist die Synthese unter dem mehr aszetischen und praktischen Gesichtspunkt durchaus neu. Die Ausführung gliedert sich in zwei große Teile: I. Christi Erlösungsleiden (Das objektive Erlösungsgeschehen im allgemeinen; Das Erlösungsgeschehen als Vorbild und als Anleitung zur Kreuzesnachfolge; 6—69); II. Der Menschen Teilnahme am Erlösungsleiden; Die Verwirklichung der Erlösung im Christenleben durch Leidensnachfolge; Miterlösung durch

Kreuzesnachfolge; 70—145). Als Ergebnis wird herausgestellt: „Das tragende Fundament der Christus- und Kreuzesnachfolge nach Bonaventura ... ist seine Lehre vom Exemplarismus" (146). Die Einzelheiten sind recht anschaulich und ansprechend dargelegt und immer wieder durch Bonaventuratexte, wozu noch reiche Angaben aus der neueren einschlägigen Literatur kommen, verdeutlicht. Auf abweichende Deutungen und Folgerungen ist jeweils kritisch hingewiesen, wobei das Urteil des Verf. Reife und vornehme Zurückhaltung zeigt. — Nur ein Wunsch wird dem Leser leider nicht erfüllt, nämlich daß auch der geschichtliche Rahmen der Christusnachfolge im Sinne des hl. Bonaventura klar gezeichnet würde. Wir hören kaum etwas von der Vorbereitung seiner grundlegenden Gedanken (Alexander von Hales wird nur zweimal erwähnt, Hugo von St. Viktor nur einmal; die Parallelen aus Bernhard hätten leicht vermehrt werden können). Man mag das mit der vom Verf. gewählten Fragestellung erklären, aber auch diese würde ohne Zweifel durch die historischen Gesichtspunkte ein stärkeres Relief erhalten. Ein zweites Werk aus der Hand des geschulten Bonaventurakenners würde gewiß gute Aufnahme finden.

Beumer

Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen. Deutsch-lateinische Ausgabe. Übers. und erläutert v. *R. Allers* (Fischer Bücherei, 293) kl. 8° (163 S.) Frankfurt/Main 1959, Fischer. 2.20 DM. — Jeder Freund der thomistischen Philosophie wird für diese billige Ausgabe der berühmten Frühschrift des Aquinaten dankbar sein. Der lateinische Text ist der Ausgabe von Baur in den Opuscula et textus entnommen, in der der Text auf Grund von acht Handschriften aus dem 13. Jahrhundert gestaltet ist. Die Übersetzung ist die zuerst 1936 erschienene von R. Allers. Von ihm stammt auch das Nachwort über den Inhalt der Abhandlung und über die Gegenwartsbedeutung der thomistischen Philosophie (69—109). Die darauf folgenden Anmerkungen (113—157) sind für das richtige Verständnis des Textes und der geschichtlichen Zusammenhänge durchweg sehr wertvoll. Dasselbe kann man von der Übersetzung leider nur mit gewissen Einschränkungen sagen. Es ist allerdings zuzugeben, daß gerade die Übersetzung dieser Frühschrift, in der Thomas noch nicht die spätere Klarheit des Ausdrucks gewonnen hat, sehr schwierig ist. Man kann auch darüber streiten, inwieweit eine Übersetzung sich von dem fremdsprachlichen Satzbau des Urtextes frei machen darf und soll. Die vorliegende Übersetzung scheint uns jedenfalls an vielen Stellen nur für den verständlich zu sein, der den lateinischen Urtext aus ihr noch heraushört. Dazu fehlt es nicht an eigentlich irrigen Deutungen des Textes. Schon der Titel müßte nicht heißen „Über das Sein und das Wesen", sondern: „Vom Seienden und vom Wesen". S. 18 Z. 4—3 v. u. bedeutet das „vel aliquid superadditum" eine andere, ebenfalls auszuschließende Denkmöglichkeit zu „relationem", darf also nicht von „inter" abhängig gemacht werden. S. 20 Z. 9—12 muß es heißen: „Daher ist weder die Form allein noch der Stoff allein das Wesen ..., sondern beides zusammen." S. 41 Z. 3 v. u.: „aguntur per eam" kann nicht bedeuten „in ihr wirksam werden", sondern eher: „durch sie gewirkt werden". S. 46 Z. 12 f. nicht: „als Wesen kann nur das Ganze bezeichnet werden", sondern: „das Wesen kann nur als Ganzes bezeichnet werden". S. 48 Z. 5 v. u.: „die Washeit des Geistes ist der Geist (nicht: das Geistsein) selbst". S. 53 Z. 3 spürt der Übersetzer selbst, daß „unbedingt" hier den Sinn des „absolutum" nicht wiedergibt; darum fügt er in Klammern hinzu: „und selbständig". Im lateinischen Text S. 54 Z. 1 muß das „ex quo" wohl zeitlich verstanden werden, so daß zu übersetzen ist: „Denn weil sie (die menschliche Seele) ein unabhängiges Sein hat, gilt von ihr: Von dem Zeitpunkt an, da sie als Form dieses Leibes ein individuelles Sein gewonnen hat, bleibt dieses Sein stets individuell." S. 54 Z. 13 lies statt „Unterschiede im Sein" richtiger: „die substantiellen Unterschiede". de Vries

Grenet, P., Der Thomismus. Kompendium der Philosophie des Thomas von Aquin. 8° (128 S.) Essen 1959, Ludgerus-Verlag. 8.60 DM. — Die französische Originalausgabe wurde in Schol 31 (1956) 440 f. besprochen. Die deutsche Übersetzung von *R. Tannhof* gibt den Urtext, auch wo es sich um schwierigere Gedankengänge handelt, verständnisvoll und treffend wieder. (Weniger geglückt ist allerdings die Übersetzung beim letzten Satz von S. 69; statt „Viereck" muß es 70 Z. 2 v. u. „Würfel" heißen; der marxistische Fachausdruck lautet „Widerspiegelung", nicht

„Widerschein" [zu S. 41 Z. 16 f.].) Inhaltlich gibt das Büchlein die Grundzüge der thomistischen Naturphilosophie und Metaphysik in der üblichen, die Probleme vereinfachenden Deutung, die freilich hie und da den Zweifel aufkommen läßt, ob Thomas selbst ein Thomist in diesem Sinn gewesen ist. Vielleicht geht der Verf. in seinem Optimismus zu weit, wenn er meint, mit der thomistischen Naturphilosophie alle einschlägigen Probleme lösen zu können. Interessant sind die Bemerkungen über die Möglichkeit, durch die thomistische Philosophie eine Entwicklung zu höherer Seinsstufe zu erklären (29 f.; vgl. dazu auch die Abhandlung von W. Brugger in diesem Heft). Wenn allerdings das Lebewesen „nur eine höhere chemische Verbindung" genannt wird, würde das heute jeder als ein Bekenntnis zum Mechanismus auffassen, wenn dieser nicht vom Verf. ausdrücklich abgelehnt würde; man sieht hier, daß der alte Begriff des „mixtum" nicht einfach mit dem Begriff der chemischen Verbindung zusammenfällt. Der Verf. verwirft übrigens ebenso wie den Mechanismus auch den Vitalismus (26), ohne genau zu bestimmen, wie er den Ausdruck „Vitalismus" versteht. de Vries

Ott, L., Die Wissenschaftslehre des Adenulf von Anagni: Mélanges É. Gilson 465—490. — Adenulf, der Freund des hl. Thomas, ist uns vor allem durch die eingehende Studie von M. Grabmann bekannt geworden: „Adenulf von Anagni, Propst von St. Omer († 1290). Ein Freund und Schüler des hl. Thomas von Aquin": Mittelalterliches Geistesleben III 306—322. Der große, noch ungedruckte Kommentar zur Topik des Aristoteles hat eine Wissenschaftslehre, deren Studium Grabmann damals anregte. O. folgt in der vorliegenden Arbeit diesem Rat seines verstorbenen Lehrers. Sie zeigt, daß — ähnlich wie Grabmann bereits eine enge Verbindung eines theologischen Quodlibets Adenulfs mit Thomas belegt hat — so auch hier in der Wissenschaftslehre eine sehr enge Verbindung mit einem anderen führenden Pariser Lehrer, diesmal mit Nikolaus von Paris (Mitte des 13. Jahrhunderts), besteht. Die Anlehnung geht sogar teilweise bis zur „sklavischen Abhängigkeit" (490). Das belegt also, daß bereits damals, kurz nach der Mitte des Jahrhunderts, in der Artistenfakultät über das aristotelische Erklärungsgut z. T. eine enge Traditionsgebundenheit vorhanden war. Stärker Eigengut sind dagegen, wenigstens soweit wir bis jetzt urteilen können, einige zusätzliche Fragen. Die Philosophie wird eingeteilt in Naturphilosophie, Moralphilosophie und Rationalphilosophie. Diesem platonischen Schema ist ein aristotelisches eingebaut, wenn die Naturphilosophie in die Physik, Metaphysik und Mathematik untergegliedert ist. Dabei ist aber der Metaphysik, die als sicherste Wissenschaft bezeichnet ist, nur wenig Raum gewidmet. Sie betrachtet die von Bewegung und Materie losgelösten Wesenheiten der Dinge und unterscheidet sich so von Physik und Mathematik. Auch die Unterteilung der Moralphilosophie ist aristotelisch (Politik, Ökonomik, Ethik, welche „monastica" genannt wird: von monos, einzeln). Die Rationalphilosophie besteht aus Grammatik, Rhetorik und Logik. In den beigefügten Fragen ist u. a. das Problem behandelt, ob die Grammatik der Logik vorausgeht. Adenulf antwortet, daß die Logik als Wissenschaft (scientia) der Grammatik vorgehe, ihr aber als Lehre (doctrina) folgt. Denn das Erfassen der Dinge ist früher als das Behaupten, daß etwas ist oder nicht ist. Die Logik ist auch der Grammatik nicht untergeordnet. — Der besondere Wert der Untersuchung besteht darin, daß O. der Verbreitung der einzelnen Ansichten bei anderen Autoren und teilweise noch ungedruckten Wissenschaftslehren nachgegangen ist. Damit hat er wichtigstes Material gefunden, das einer Gesamtdarstellung der Entwicklung dienen kann und jetzt bereits einen ersten Überblick ermöglicht, wieweit der Aristotelismus damals schon führend war. Das Zurücktreten der Metaphysik führt O. auf das Verbot von 1215 zurück, das gerade auch die Metaphysik betraf. Eine ähnliche Zurückhaltung wie Adenulf und Wilhelm von Paris zeigen auch die anderen Wissenschaftslehren der Zeit (473). Weisweiler

Müller, J. P., O. S. B., La date de la lecture sur les Sentences de Jean Quidort: Ang 36 (1959) 129—162. — Die bisherigen Ansichten über die Zeit der Abfassung des Sentenzenkommentars Quidorts gehen sehr auseinander. Glorieux nahm die Jahre 1284—1286 an. Diese Ansicht fand manche Zustimmung. M. vertraute auf eine Notiz von De Rubeis, die er in Cod. 217 der Venediger Bibliothek von St. Pau-

lus und Johannes fand. Dort ist 1285 für das Correctorium genannt. Da dies Werk bald nach dem Sentenzenkommentar verfaßt sein muß, glaubte M. 1282—1284 verteidigen zu können. Dagegen wandte sich vor allem Fr. Pelster (vgl. z. B. Schol 19 [1944] 129). Da Quidort erst 1304 die licentia docendi erhielt, schien ihm die Baccalaureatzeit ungebührlich lang, wenn Quidort bereits kurz nach 1280 die Sentenzen las. Er schlug daher c. 1298 vor. Aus ähnlichem Grund kam auch J. Koch zu einer Datierung 1298—1300 (Jakob von Metz: ArchHistDoctrMA 4 [1929] 185). Er wies darauf hin, daß nach den Pariser Universitätsstatuten von c. 1335 vier Jahre zwischen Sentenzenvorlesung und licentia docendi liegen sollten. So nimmt M. im vorliegenden Artikel die Forschung wieder auf, da ihm inzwischen die Zahlenangabe von De Rubeis, die handschriftlich nicht mehr nachprüfbar ist, zu unsicher vorkommt. Mit Recht bei der Schwierigkeit des Lesens von Zahlen und ihrer handschriftlichen Überlieferung. Jetzt sind es vor allem inhaltliche Untersuchungen über die Abhängigkeit von Lehrmeinungen, die M. zu einer Datierung führen, die zwischen 1292 und 1296 liegt. Denn an mehreren Stellen scheint das Quodlibet 9 Gottfrieds von Fontaines aus dem Jahr 1292 neben dem etwas früheren Quodlibet 6 (1289) und 8 (1291) benutzt zu sein. Auf der anderen Seite steht für den terminus ad quem das Quodlibet 1 des Petrus von Auvergne aus dem Jahre 1296. Denn dieser hält eine ähnliche Lehre wie Quidort über die Auferstehung. In der Rechtfertigungsschrift aber beruft sich Quidort ausdrücklich auf Thomas, Bonaventura, Aegidius. So schließt M.: Si Jean Quidort ne cite aucun auteur en faveur de l'hypothèse qu'il a proposée, celle-ci est donc à son cru. L'occasion eût été unique de citer Pierre d'Auvergne (149 f.). Das ist zweifellos beachtlich, wenn es auch kein absolut zwingender Grund ist. Es bliebe freilich auch dann noch eine Zwischenzeit des Wartens auf die licentia docendi von acht Jahren. Vielleicht war um die Jahrhundertwende die Zeit noch nicht so festgelegt wie 1335. Etwa 1296 würde auch deshalb zu empfehlen sein, weil für dieses Jahr die Angabe der von Rubeis benutzten Handschrift stimmt, daß damals Ostern auf den 25. März fiel. Ziemlich nahe kommt dieser Termin an das von Pelster und Koch errechnete 1298. Weisweiler

Gilson, É., Johannes Duns Scotus — Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. gr. 8° (712 S.) Düsseldorf 1959, Schwann. 48.— DM. (Das französische Original erschien unter dem Titel: Jean Duns Scotus — Introduction à ses positions fondamentales, Paris 1952, Vrin.) — Nach diesem Buch setzt sich die Hauptsache dessen, was man heute die Philosophie des Duns Scotus nennt, „aus Elementen zusammen, die seiner Theologie entlehnt sind. Es sind metaphysische Thesen, deren Wahrheit ihn insofern interessierte, als er durch sie eine gewisse Glaubenseinsicht erwerben konnte". Niemand hat mehr als Duns Scotus „im Geiste des Crede ut intelligas der christlichen Tradition" seine Gedanken durchgeführt. Sein Werk ist eine „der scholastischen Theologien zwischen 1200 und 1400, in denen der christliche Glaube das menschliche Wissen in freier Weise anwendet". Für ihn sind die Werke der früheren Philosophen und Theologen „Fundgruben von Fragen, die sich stellen, oder Stoffen, die sich ausbeuten lassen, um ein Werk anderen Stils aufzubauen, als es der Stil der Philosophie ist" (657—682). — In zehn inhaltsreichen Kapiteln werden behandelt: 1. das Objekt der Metaphysik (13—121), 2. die Existenz des unendlichen Seienden (122—224), 3. die göttliche Natur (225—289), 4. der Ursprung des Nichtnotwendigen (291—405), 5. der Engel (407—447), 6. die Materie (449—494), 7. die menschliche Seele (495—528), 8. die intellektive Erkenntnis (529 bis 594), 9. der Wille (595—645), 10. Duns Scotus und die Philosophen (647—692). Das „Sein" bei Thomisten und Scotisten ist nicht dasselbe. Die meisten Kontroversen zwischen beiden „scheinen grundlos" (?). Bei Scotus, wie bei Avicenna, ist die „reine Wesenheit" „die eigentliche Wirklichkeit", „von der die Metaphysik handelt" (93 f.). Nach Thomas von Aquin ist „Sein" das Wirklichsein und die Metaphysik eine Wissenschaft vom Wirklichen. Das Scotistische Sein ist univok, das Thomistische analog. Seins- und Erkenntnislehre beider müssen verschieden sein. „Wenn man sich nicht über die Natur des Seins einig werden kann, worüber soll man sonst einig werden" (120). Gott ist nach Duns Scotus „der Seiende schlechthin", „ens necessarium", „reine Form". Sein Dasein ist beweisbar. Wenn Scotus an verschiedenen Argumenten und Sätzen der Natürlichen Gotteslehre Kritik übt, so hat diese mit

dem Kritizismus Kants „streng genommen nichts gemein" (663, ja ist wesensverschieden von ihm; d. Rez.). In Gott gibt es „formaliter unterschiedene wesentliche Vollkommenheiten" (256 f.). — Wir können den reichen Inhalt des stattlichen Werkes auch nicht in seinen Hauptzügen nachzeichnen, sondern müssen auf das Buch selbst verweisen, dessen Studium reiche Anregung gibt, aber wohl noch mehr grundsätzliche Bedenken hervorruft. G. hat gewiß großes Ansehen auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte. Seine Meinung aber, Duns Scotus entnehme die Elemente seiner Philosophie der Theologie, es sei ferner unmöglich, ihm ein „philosophisches oder auch theologisches Lehrsystem zuzuschreiben" (7 f.), verlangt eine Unterscheidung. Wie alle Philosophen der Hochscholastik hat Duns Scotus Metaphysik betrieben im Hinblick auf die Theologie. Dies mit Recht, weil jeder metaphysische Grundbegriff theologisch bedeutsam ist. Doch sind die Grundbegriffe der Scotistischen Metaphysik — besonders die Begriffe: Seiendes, Sein, Wesen, Individualität, haecceitas, Dasein, entitas, realitas, Transzendentalien, distinctio formalis, Akt und Potenz, Ursächlichkeit, Notwendigkeit, Indifferenz und Kontingenz, ferner die Gottesbeweise, die Erklärung der Natur Gottes, die Anwendung der distinctio formalis zur Explikation der Attribute Gottes — alle diese Themen sind bei Duns Scotus nicht seiner Theologie entlehnt, bilden vielmehr ihre intellektiv erkannte Grundlage. Diese ist in wesentlicher Hinsicht freigelegt, aber noch viel mehr intellektiv analysierbar. Von der philosophia perennis läßt sich nicht das von G. aufgenommene Wort J. Engerts anwenden, sie sei „zutiefst in der Religion verwurzelt"; „nur der religiöse Glaube vermag an eine solche zu glauben, an einer solchen zu bauen" (685 Anm.). G. spricht über das Verhältnis von Philosophie und Theologie, insbesondere über die Herkunft der philosophischen Grundbegriffe bei Duns Scotus, nicht als Historiker, sondern aus systematischen Überlegungen, denen wir nicht folgen können. Die systematische Philosophiebegründung kann sowohl von Thomas von Aquin als auch von Duns Scotus, aus den Gemeinsamkeiten und den Unterschieden ihrer Lehre, wesentliche Anregungen empfangen. Diese lassen sich auswerten zur inneren Durchdringung der Glaubenswahrheiten. Nink

Hechich, B., O. F. M., De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O. P. et Robertum de Cowton O. F. M. Textus et doctrina (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, Textus et disquisitiones, Collectio edita cura Academiae Marianae Internationalis, 7). 8° (XVI u. 204 S.) Rom 1958, Academia Mariana Internationalis. 3.50 Doll. — Zur weiteren Klärung der Immaculatalehre des Duns Scotus werden hier die Theorien zweier seiner Zeitgenossen herangezogen, die des bekannten Dominikaners Thomas von Sutton, eines Gegners, und die des weniger bekannten Franziskaners Robert von Cowton (Anfang des 14. Jahrh.), eines Freundes. Die Einleitung (1—51) berichtet genauestens über das Leben und die literarische Betätigung der beiden, vor allem auch über die handschriftliche Bezeugung ihrer Werke. Der erste Teil (55—127) bringt dann die Edition der bisher ungedruckten Texte, und zwar von Thomas (Quodl. III. q. 15. Sent. q. 54. et 55.) und von Robert (Sent. III d. 3. q. un.) und dazu noch von Richardus Snedisham (1414 als Kanzler der Oxforder Universität genannt) aus dessen Abbreviatio libri sententiarum Roberti de Cowton (Sent. d. 3. q. un.) und von einem Anonymus aus den Notabilia super sententias secundum Robertum de Cowton et Thomam Aquinatem (Sent. III d. 3.). Wir bewundern die mit minutiöser Sorgfalt — der Verf. gehört der Kommission zur kritischen Herausgabe der Werke des Duns Scotus an — gearbeitete Edition mit ausführlichem Apparat der zitierten Handschriften und Angabe der zahlreichen Verweisstellen. Der zweite Teil (132—191) bringt endlich den erwarteten Überblick über die in den Texten ausgesprochenen Auffassungen und deren ideen- und zeitgeschichtliche Bedeutung. Am wichtigsten ist für die historische Theologie die Erkenntnis, daß Robert kein Anhänger des Duns Scotus ist, obschon er dessen Argumente mit unverkennbarem Wohlwollen zur Diskussion vorlegt, sondern im wesentlichen die Anschauung Heinrichs von Gent erneuert, wonach Maria nur einen einzigen Augenblick („per solum momentum instantis": Quodl. XV. q. 13.) unter der Herrschaft der Erbsünde gestanden habe. Die allzu scharfe Polemik gegen G. M. Roschini O. S. M., der ohne genügende historische Grundlage vermutet hat, Duns Scotus sei von Robert abhängig (Riccardo

da Bromwich o Duns Scoto? . . .: Marianum 18 [1956] 210), berührt den Leser etwas unangenehm (45 Anm. 134); in solchen Fällen sollte die rein sachliche Feststellung des Irrtums völlig ausreichen. Beumer

Rosato, L., O. F. M., Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, Textus et disquisitiones, Collectio edita cura Academiae Marianae Internationalis, 8.). 8° (XV u. 143 S.) Rom 1959, Academia Mariana Internationalis. 2.— Doll. — Daß der Franziskaner Petrus Aureoli zu den ersten Verteidigern der Unbefleckten Empfängnis Mariens gehört, ist wohl nie bestritten worden. Indes waren bislang einige einschlägige Fragen historischer Art noch ungeklärt, und die vorliegende Arbeit bemüht sich um eine befriedigende Antwort. Zunächst wird die chronologische Ordnung der Schriften Aureolis sichergestellt, soweit sie sich mit dem mariologischen Thema befassen: Reportatio Sent. III d. 3 (in dem gedruckten Kommentar) 1312 oder 1314; Tractatus de conceptione beatae Mariae virginis 1314—1315; Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei 1315; Reportatio (altera) Sent. III d. 3. (ed. E. Buytaert O. F. M. in: FrancSt 15 [1955] 166—174) 1317 bis 1318 (16). Diese Reihenfolge ist von einiger Bedeutung, wenn die endgültige Lehrmeinung Aureolis und deren Entwicklung bestimmt werden sollen. Vier Kapitel widmen sich der eigentlichen Untersuchung: I. De originali peccato ac Virginis relatione ad illud (25—48); II. De possibilitate praeservationis B. Mariae V. ab originalis peccati contractione (49—78); III. De facto praeservationis (79—104); IV. De momento interventus P. Aureoli (105—129). Die Ergebnisse entsprechen dem gesteckten Arbeitsrahmen. Wir heben hervor: Aureoli hat sich durchaus positiv für das Gnadenprivileg der Gottesmutter eingesetzt und durch die Formel „sic pie teneo et credo quod beata Virgo non contraxit originale" nur den Unterschied zu „de necessitate fidei credendum" zum Ausdruck bringen wollen (99—104; gegen: F. Leite de Faria O. F. M. Cap., La doctrine des théologiens sur l'immaculée conception de 1250—1350: Études Franciscaines 3 [1952] 181—203 und 4 [1953] 23—51 167—187); sein Tractatus de conceptione b. M. v. ist die erste scholastische Mongraphie über diesen Gegenstand (105—107). Wir vernehmen auch wertvolle Einzelheiten über die Einflüsse, die Aureoli empfangen oder seinerseits ausgeübt hat (105—129). Aber eine Frage wird gar nicht gestellt: Wie kommt es, daß für ihn gerade Duns Scotus maßgebend war, dem er doch in vielen anderen Stücken nicht folgte oder sogar widersprach? Vielleicht kann eine solche Frage überhaupt keine ausreichende Antwort erhalten (der Hinweis auf seine Eigenwilligkeit wäre nur die Feststellung des Unerklärlichen), aber sie sollte wenigstens als Problem erscheinen. Im übrigen verdient die gründliche Arbeit alle Anerkennung. Beumer

Brampton, C. K., Sobre la estancia de Ockham en Oxford hasta el año 1324: EstEcl 33 (1959) 447—450. — B. sucht an Hand der verschiedenen Prologe zur Expositio in libros Physicorum Aristotelis etwas Licht in die umstrittene Frage zu bringen, ob Ockham zwischen 1318 und 1324, wo er nach Avignon ging, dauernd in Oxford war und lehrte. Nach der Ausgabe von G. Mohan hat die Oxforder Handschrift des Merton College 293 eine viel kürzere Einleitung als der Text von Vat. lat. 3062. Mohan sah in ersterer eine Reportatio, die Ockham später überarbeitete und deren endgültige Form man in der Vatikanischen Handschrift finde. B. stellt nun fest, daß die Stellung zu Aristoteles in den beiden Prologen eine etwas andere Färbung angenommen hat. Im längeren des Cod. Vat. wird Aristoteles und die Stellung Ockhams zu ihm gegen „Neider" verteidigt: Nec quisquam nisi invidens mihi debet esse molestus, so schreibt er. Es muß also, so folgert B. mit Recht, eine Opposition gegen Ockham eingetreten sein, gegen die er sich nun wendet. B. meint, sie könne nicht gut im gleichen Kolleg entstanden sein, wo er die Vorlesung des Reportatum gehalten habe. Denn dort hätte er sich leicht mündlich oder durch seinen Obern verteidigen können. So kommt der Verf. zu dem Schluß, daß die Schwierigkeit anderswo, wo Ockham inzwischen gelehrt habe, aufgekommen sei. Daher verteidige er sich nun schriftlich. Ich muß gestehen, daß die Begründung mich nicht voll befriedigt. Denn es konnte doch eine Opposition auch in Oxford selber

entstehen, sei es im Kolleg, sei es draußen in der Stadt, die ihm so wichtig erschien, daß er sich auch schriftlich dazu äußern wollte. Die Frage müßte also wohl noch anderweitig geklärt werden. Weisweiler

Baudry, L., Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham. Étude des notions fondamentales. Paris 1958, Lethielleux. gr. 8° (299 S.) 2000.—Frf. — Ohne Zweifel wäre es dem Verf. dieses „Lexikons" bei seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit Ockham ein leichtes gewesen, über dessen Philosophie ein dickleibiges Buch zu schreiben. Doch hätte er damit der wissenschaftlichen Erforschung der Philosophie Ockhams kaum einen größeren Dienst erwiesen als durch diesen gedrängten Band. Dieses Lexikon beschränkt sich keineswegs bloß auf die Wiedergabe der in den gedruckten Ausgaben sich findenden Register, sondern vervollständigt sie aus dem Text selbst. Außerdem verwertet der Verf. eine Reihe von ungedruckten Werken Ockhams, die für die Kenntnis seiner Philosophie wertvoll sind, wie den Tractatus super libros elenchorum, die Expositio super physicam Aristotelis, sowie die (nicht mit den Summulae zu verwechselnden) Questiones in libros physicorum. Die Werke zweifelhafter Authentizität blieben ausgeschlossen. Zu den verschiedenen Stichworten — es sind nur die philosophisch bedeutsamen ausgewählt — gibt der Verf. die bei Ockham vorkommenden Bedeutungen in französischer Übersetzung an, meist aber auch im lateinischen Urtext, sowie die Fundorte mit den Parallelstellen. Zweifel über den genauen Sinn werden erörtert und unter Umständen im Rückgriff auf die Manuskripte geklärt. Außer der bloßen Begriffsbedeutung gibt der Verf. bei wichtigeren Problemen auch Hinweise (und Belege) auf die Stellungnahmen Ockhams, auf die Diskussionen, die sie hervorgerufen, und auf bedeutsamere Literatur zu den besprochenen Themen, zum Teil mit einer Beurteilung. Ein Register der Termini, die nicht an alphabetischer Stelle eigens behandelt wurden, gibt den Ort an, wo sie zu finden sind. Leider fehlt ein Verzeichnis der zitierten Literatur. Auf diese wird nach der ersten Erwähnung nur mit Op. cit. verwiesen. Wie soll aber auf S. 126 bei Moody, Op. cit. jemand feststellen können, ob damit der S. 97 erwähnte Artikel oder das S. 5 genannte Buch oder was sonst gemeint ist? — Der Verf. hat mit diesem Band ein Arbeitsmittel geschaffen, das unentbehrlich für jeden ist, der über die Philosophie Ockhams arbeitet. Es ist nur zu wünschen, daß uns auch für andere Autoren solche Hilfsmittel gegeben werden. Brugger

Zumkeller, A., O. E. S. A., Hermann von Schildesche O. E. S. A. († 8. Juli 1357). — Ders., Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O. E. S. A. († 1357) (Cassiciacum, 14 u. 15). 8° (130 u. 320 S.) Würzburg 1957 und 1959, Augustinus-Verlag. 5.80 u. 35.— DM. — Am 8. Juli 1957 jährte sich zum 600. Male der Todestag des deutschen Augustiners Hermann von Schildesche (auch Hermann von Westfalen genannt), dem wegen seiner dogmatischen, moraltheologischen, aszetisch-pastoralen und kanonistischen Schriften, dazu noch wegen seiner Wirksamkeit im Augustinerorden und in der mittelalterlichen Kirche Deutschlands für das geistige und religiöse Leben des 14. Jahrhunderts einige Bedeutung zukommt. Der 1. Band bringt den biographischen Überblick mit vielen Einzelheiten. Danach wird Hermann zuerst 1320 als lector principalis des Generalstudiums seiner Provinz in Magdeburg erwähnt. Später war er in Erfurt und in Herford, dann vorübergehend in Paris und in Köln, um schließlich die letzten 17 Jahre seines Lebens in Würzburg (bald nach 1340 als Generalvikar und als Oberpönitentiar im dortigen Bistum) zu verbringen. Die Zeit seines fruchtbaren literarischen Schaffens fällt in diese Zeit. Der 2. Band untersucht eingehend das theologische Schrifttum und die darin ausgesprochenen Lehrmeinungen. Die Werke sind in drei Gruppen eingeteilt: 1. Die Schriften, die in dem Verzeichnis Jordans von Sachsen (Liber Vitasfratrum, hrsg. von *R. Arbesmann* und *W. Hümpfner*, New York 1943) stehen; 2. Von Jordan nicht verzeichnete Werke; 3. Zweifelhafte und fälschlich zugewiesene Schriften. Wir werden zugleich über die handschriftliche Überlieferung informiert, müssen aber dabei leider erfahren, daß relativ viele nicht erhalten sind (z. B. Primus sententiarum, Postilla super Cantica, Expositio dominicae orationis, Expositio super Ave Maria). Das auf uns gekommene Schrifttum befaßt sich mehr mit Gegenständen patoraltheologischer und kanonistischer Natur (z. B. Breviloquium de expositione Missae,

Speculum manuale sacerdotum, Tractatus de vitiis capitalibus duplex, Claustrum animae, Introductorium iuris, Tractatus de decem praeceptis). Eine Ausnahme bilden in etwa: Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae, Tractatus de conceptione beatae Mariae Virginis (vom letzteren hat der Verf. eine textkritische Edition vorbereitet, die voraussichtlich in den Würzburgern Diözesangeschichtsblättern erscheinen wird). Am Schlusse wird uns eine Würdigung der Lehre Hermanns geboten, wie er sich als Dogmatiker (über die Erbsünde, das Meßopfer, die Mariologie, die Kirche und den Primat), als Moraltheologe und als Meister des geistlichen Lebens (zu den evangelischen Räten und zu den Fragen der mystischen Beschauung) geäußert hat. Wir hören die Zusammenfassung (299): „Ein Urteil über Hermanns geistesgeschichtliche Stellung und Lehrrichtung ist durch den Umstand erschwert, daß größere dogmatische Schriften, vor allem sein Sentenzenkommentar, nicht auf uns gekommen sind. Doch wird man behaupten dürfen, daß er aus dem Rahmen der älteren, mehr oder weniger an Aegidius Romanus orientierten Augustinerschule nicht wesentlich herausfällt. Wie die Lehrer dieser Schule zeigt er eine ausgesprochene Vorliebe für die Werke seines Ordensvaters Augustinus ... Mit Aegidius von Rom, Jakobus von Viterbo, Heinrich von Friemar d. Ä. und anderen Vertretern der älteren Augustinerschule ist ihm außerdem die Hochschätzung des Aquinaten eigen ... Dabei steht Hermann freilich auch dem hl. Thomas, wie die übrigen Theologen seines Ordens, mit einer gewissen Selbständigkeit gegenüber und kritisiert wiederholt einzelne seiner Lehrpunkte." Wir wagen es nicht, dem anerkannten Forscher gerade auf seinem Spezialgebiet einfach zu widersprechen. Aber wäre das Urteil nicht etwas einzuschränken, wenn z. B. feststeht, daß Hermann nicht ein einziges Mal, wie Z. zugibt, Aegidius zitiert und nur in *einem* Punkte, der Bestimmung der kirchlichen Gewalt von ihm (und dessen De ecclesiastica potestate) abhängig ist? Außerdem scheint die kritische Stellungnahme zu Thomas von Aquin die positive weit zu überbieten. Vielleicht würde eine Untersuchung des zeitgenössischen Nominalismus eine neue Einflußquelle aufdecken können. Beumer

Gurr, J. E., S. J., The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems 1750—1900. gr. 8° (IX u. 196 S.) Milwaukee, Wis., 1959, The Marquette University Press. 6.— Doll. — Die Darstellung entwickelt Sinn und systematischen Stellenwert des Prinzips vom zureichenden Grund bei Leibniz, seinem „Entdecker" (freilich ohne Bezugnahme auf die Interpretation Heideggers in seinem „Der Satz vom Grund" [1957]), beim Systematiker Wolff und dessen Nachfolgern und Nachahmern vor allem in der Handbuchliteratur scholastischer Autoren bis 1900 und summarisch auch darüber hinaus. Die durchgehende These vom Verfallensein der scholastischen Lehrbücher an den Rationalismus und ihrer inneren Kontaktlosigkeit mit der Hochscholastik (bei allem Bemühen einiger, das Prinzip vom Grund bereits im Werk des Aristoteles und Thomas wiederzufinden) wird eindringlich aufgewiesen. Das Wesentliche dieser philosophiegeschichtlich so interessanten und zugleich deprimierenden Zusammenhänge hatte ja, gerade auch im Hinblick auf die Theorie der ontologischen Erstprinzipien, schon z. B. J. de Vries in äußerster, aber lichtvoller Kürze vorgelegt (vgl. Schol 6 [1937] 196 ff., eine Abhandlung, die G. zwar in seinem Literaturverzeichnis aufführt, aber wohl nicht genug würdigt); trotzdem bringen die vielen Einzelheiten, die hier diskutiert werden, das Problem natürlich schärfer zu Bewußtsein. Was zu Leibniz und Wolff gesagt wird, reicht, bis auf die Bevorzugung des Opusculums „Primae veritates", über Bekanntes kaum hinaus. Bedeutsam sind immerhin die Hinweise darauf, daß Leibniz sein Prinzip auch „principium melioris" (30) und „principium convenientiae" (70 Anm. 59) genannt hat, wie ihm ja sogar eine Art teleologischer Zug innewohnt, der dann manchem Scholastiker einen Ersatz für das durch Descartes' Einfluß verlorengegangene Finalitätsprinzip bieten mochte (vgl. 77 Anm. 82). Daß nun Wolff schließlich eine indirekte Deduktion des Prinzips vom Grunde aus dem Widerspruchssatz für philosophisch notwendig und möglich hielt (Ontologia § 70), war für seine scholastischen Nachbeter verhängnisvoll (und ein Abfall von Leibniz, der einen solchen Versuch nicht wagte). Andererseits wurde sein Argument auch energisch abgelehnt, zumal vom Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften Prémontval (100) und übrigens auch von N. Burkhäuser S. J., den G. nicht erwähnt, wohl aber J. de Vries. — Die

Übersicht über die Stellung des Prinzips vom zureichenden Grund in den Handbüchern jesuitischer und franziskanischer Autoren von 1750—1800 vermittelt ein im ganzen ziemlich monotones Bild. Stattler und Storchenau dürfen als die einflußreichsten gelten. Am meisten interessiert bei Stattler die Tatsache, daß er den Satz vom Grund als unmittelbar evident auffaßt und den Widerspruchssatz als aus ihm deduzierbar (62), mithin gerade das Gegenteil von dem behauptet, was Wolff u. a., besonders Storchenau (69) und der Franziskaner Oesterrieder (76 f.), für richtig hielten. Auch der Barnabit Kardinal Gerdil lehnt die Zurückführung auf den Widerspruchssatz ab, postuliert an dessen Stelle als Basis das unmittelbar einsichtige Axiom: Ex nihilo nihil fit (105). In der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts ist Wolffs Autorität am Schwinden; die Schwierigkeiten, die für den Begriff der Freiheit (sowohl Gottes wie des Geschöpfes) aus dem rationalistisch verstandenen Prinzip erwuchsen, gewinnen das Übergewicht, und so sucht z. B. der Augustiner Mansuetus a S. Felice seinen Gebrauch einzuschränken, ohne es jedoch fallenzulassen: er scheint „ratio sufficiens" mit „ratio determinans" gleichgesetzt zu haben (94). Der Verf. macht aber auch auf die strenger kartesianische Strömung unter den damaligen scholastischen Philosophen aufmerksam, deren wichtigster Vertreter C. Buffier S. J. ist (107); unter seinen Axiomen erscheint jenes Prinzip überhaupt nicht. De Decker S. J. wiederum nennt es (115), hält es aber, wie alle Prinzipien, für analytisch rückführbar auf den Identitätssatz. — Von 1850—1900: Balmes, ein „Vorläufer des Thomismus" (124), trägt zum Thema nichts bei, nur seine Philosophie des „Primats der Essenz", die den Kontext für das Prinzip zum zureichenden Grunde darstellt, hat dessen Weiterleben begünstigt (126). Kleutgen behauptet seine unmittelbare Evidenz auf Grund „nur einer Erörterung der Begriffe" (vgl. 131 Anm. 24), und wie auch Liberatore verteidigt er gegen Kant seinen analytischen Charakter. — Nach einem sehr kurzen Bericht über die Schulbuchliteratur nach 1879 (Enzyklika „Aeterni Patris"), der wesentlich Neues nicht zutage fördert, faßt G. seine kritischen Bemerkungen dahin zusammen, daß, wie oben angedeutet (vgl. auch schon VIII 11 22 37 44 122 158), eine Metaphysik des Essenz-Primates den Hinter- und Untergrund für das Verständnis des Leibnizschen Satzes bilde. Darin beruht nach ihm der eigentliche „Rationalismus" der von Leibniz und Wolff abhängigen Scholastiker des 18. und 19. Jahrhunderts (was de Vries in der erwähnten Abhandlung nicht urgiert, aber auch etwa B. Jansen in seiner „Geschichte der Erkenntnistheorie" [1940], vgl. 10. Kap.: Die Stellung der damaligen Scholastiker zum Erkenntnisproblem, in keiner Weise zur Frage erhebt). Was bedeutet hier Essenzphilosophie? Sie geht aus von den „Wesenheiten", die mit dem „Möglichen" und „Logischen" identifiziert werden (4 163 178), und sieht die Existenz als „Exigenz" von Wesenheiten (165), so daß Gottes Existenz sich aus seiner Wesenheit (Möglichkeit) versteht, die Existenz des Kontingenten aus jenen Möglichkeiten, die „plus rationis" haben (vgl. 26 Anm. 24). Alle Intelligibilität kommt dem Seienden aus dem Wesen, seiner Möglichkeitsstruktur, nicht aus dem „actus existentialis" (vgl. 165). Fragt man weiter, was Primat der *Existenz* heißen würde, so erhält man vom Verf. noch keine ausgearbeitete Antwort. Jedenfalls habe die Metaphysik nicht mit Begriffskombinationen anzusetzen, sondern mit „an assent to *existential* act" (122). Nicht die Nichtwidersprüchlichkeit von Begriffsmerkmalen und axiomatisch-deduktive Konstruktion von Satzgefügen sei das Entscheidende, sondern die „existential sense experience" (166), in der die „actual existents" dem Denken eine „real necessity" auferlegen, so daß man von „inductive insights into the real" sprechen könne (168). „Inductive experience" gewährleiste die Intelligibilität des Seins (174); die „analysis of existential experience of being", die sich im „perceptual judgment" ausdrückt, tritt an die Stelle einer „formal manipulation of concepts" (176). — Die Befürchtung, die G. selbst ausspricht (VIII), nämlich, ob solcher „anti-abstractionism" nicht in einen „dogmatic empirism" abgleite, scheint berechtigt. Ein solcher aber würde nicht einmal die Dimension der Problematik eines Leibniz oder gar Kant, geschweige denn die der modernen thomistischen Metaphysik des „actus essendi" erreichen. Daß der Verf. von seinem Thema her überhaupt auf diese Fragestellung zugeht, bezeugt die Aktualität seines Philosophierens. Ogiermann

Der geistige Ort von περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit

Von Endre von Iványka, Graz

Wo immer vom christlichen Neuplatonismus die Rede ist, taucht früher oder später der Name des *Origenes* auf, und mit seiner Erwähnung verbindet sich sofort die Frage: Ist er eigentlich Neuplatoniker? Sind die Entstellungen des christlichen Lehrgehaltes, die man ihm zur Last legt, darauf zurückzuführen, daß er zu sehr unter dem Einfluß der zeitgenössischen Philosophie gestanden hat? Oder sind diese Entstellungen (*wenn* sie vorliegen) nicht vielmehr auf eine gewisse Verwandtschaft seines Denkens mit der Gnosis zurückzuführen? Wenn sie vorliegen! Denn im Hintergrund dieser Frage erhebt sich immer eine zweite: Darf man Origenes auf Grund seines einzig wirklich systematischen Werkes, der Schrift περὶ ἀρχῶν, charakterisieren, oder ist nicht vielmehr der Origenes der Homilien, Origenes der Katechet und Exeget, in bezug auf das Verhältnis zur echten christlichen Lehrtradition ganz anders zu beurteilen, als man auf Grund der *einen* Schrift περὶ ἀρχῶν versucht ist, es zu tun? Denn daß der Lehrgehalt des Werkes περὶ ἀρχῶν eine Entstellung der echten christlichen Tradition in einem der Gnosis und dem Neuplatonismus verwandten Sinne ist, wird niemand bestreiten. Durch die Einführung von Lehren wie die Präexistenz der Seelen, die Entstehung der sichtbaren Welt als eine Folge des „Falls" dieser Seelen, die Rückkehr aller Seelen in ihre ursprüngliche Einheit und die ewige zyklische Wiederholung dieses Kreislaufs werden die soteriologischen Wahrheiten des Sündenfalls und der Erlösung zu konstitutiven Momenten einer Ontologie umgedeutet, die den Kreislauf des Seins, seinen Hervorgang aus dem Absolutum und seine Rückkehr zu ihm nicht mehr wirklich als „Sündenfall" und „Erlösung" auffaßt (wenn sie diese soteriologischen Ausdrücke auch beibehält), sondern als die Form der Ausgliederung des endlichen Seins zu seiner kreatürlichen Vielfalt, und durch die Einbeziehung der Lehre von dem Hervorgang des „Wortes" und des „Geistes" aus dem Vater, als der eigentlichen göttlichen Seinsquelle, in diesen Prozeß des Hervorgangs und der Rückkehr aus Gott und zu Gott (die sich am schärfsten in der Idee einer möglichen „Übersteigung" des Logos bei der Rückkehr zu Gott ausspricht, d. h. einer Vereinigung mit Gott, die der Vermittlung durch den Logos nicht mehr bedarf [1]), wird dann auch die Dreifaltigkeitslehre verontologisiert, insofern das

[1] Johannes-Kommentar XX 7 (GCS IV 334, 26 ff.).

„Wort" und der „Geist" nur mehr die Bedeutung von Seinsmomenten innerhalb dieses Kreislaufs des Seins aus Gott hervor und zu Gott zurück erhalten und keine eigene, von diesem ontisch-kosmischen Prozeß unabhängige transzendente Geltung. Daß sie damit nicht ihrer Ewigkeit entkleidet werden, verdanken sie[2] nur dem Umstand, daß auch dieser kosmische Prozeß als die notwendige Entfaltung von Gottes unendlichem Wesen, also selbst auch als ewig betrachtet wird.

Es besteht ebenso kein Zweifel darüber, daß der spätere Origenismus, die von *Evagrius* vertretene Mönchstradition, die durch die Anathematismen des 6. Jahrhunderts getroffen wurde, sich zu diesen Auffassungen bekannt hat und an das Werk περὶ ἀρχῶν anknüpft. Was zur Diskussion steht, ist die Frage, die man paradoxerweise betiteln könnte: War Origenes Origenist? Das heißt: Hat Origenes diese Auffassungen, die unzweifelhaft eine Entstellung der christlichen Tradition sind, während seiner ganzen Laufbahn in allen seinen Werken vertreten — oder stellt das Werk περὶ ἀρχῶν nur eine frühere Phase seines Denkens dar, in der das philosophisch-spekulative Element seinen kirchlich-theologischen Traditionswillen noch überwältigt hat und die — wenn auch der spätere „Origenismus" daran wieder anknüpft — doch nicht für den g a n z e n Origenes bezeichnend ist, insbesondere nicht für das, war er uns an wertvollen theologischen Gedanken zu bieten hat?

Es ist sehr begreiflich, daß man sozusagen Origenes gegen den Vorwurf des Origenismus in Schutz nehmen möchte, indem man sich auf den Standpunkt stellt, die unbezweifelbaren Irrlehren in περὶ ἀρχῶν[3] könnten nicht dem „reifen" Origenes, dem Exegeten und Katecheten Origenes, der sich von dem philosophisch-systematischen Versuchen seiner Frühzeit schon emanzipiert habe, zur Last gelegt werden. Es sind so viel fruchtbare und wertvolle theologische Gedanken im Gesamtwerk des Origenes vorhanden, daß der Wunsch vollkommen verständlich ist, sie von den Gedankenverbindungen und Zusammenhängen loszulösen, die als einheitlich konzipiertes Gefüge, als System betrachtet, im Ganzen eine vom Standpunkt der christlichen Tradition nicht mehr vertretbare Gesamtschau des kreatürlichen Daseins ver-

[2] A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (Münster 1938), 144—165 und 183 zu vergleichen.

[3] In der Schrift περὶ ἀρχῶν sind sie zweifellos vertreten worden; denn der Vorbehalt, der manchmal vorgebracht wird: man könne sich bei der Beurteilung des Origenes nicht auf das Bild verlassen, das wir von ihm aus der Übersetzung der Schrift περὶ ἀρχῶν durch Rufinus erhalten, ist nicht stichhaltig. Gewiß, man hat Rufinus Entstellungen und Verfälschungen des von ihm übersetzten Werkes vorgeworfen, aber immer nur in dem Sinne einer Verharmlosung und Verschleierung der darin enthaltenen Irrtümer. Es ist also ganz logisch, daß diese Irrtümer uns in der Überlieferung der Anathematismen von 543, die zur Rekonstruktion des Originals verwendet werden, das Rufinus vorgelegen hat, nur um so deutlicher hervortreten. Die Frage ist nur die, inwiefern der Eindruck, den wir aus περὶ ἀρχῶν erhalten, für den g a n z e n Origenes gilt.

treten. Die Idee der Gottesgeburt im Menschen, die auf die Wesensgemeinschaft zwischen dem endlichen Logos, dem menschlichen Geiste und dem göttlichen All-Logos, dem „Worte", begründet ist und auf die Teilhabe des endlichen Logos am ewigen Gezeugtsein des Wortes vom Vater: die Deutung des Menschseins als ein An-der-Grenzlinie-Stehen und zugleich In-der-Entscheidung-Stehen zwischen dem Dasein des Engels und des Teufels, und viele, viele andere tiefsinnige Gedanken legen diesen Wunsch nahe.

Aber es ist eine andere Frage, ob ein Gedanke von dieser Verklammerung mit dem Strukturgedanken des origenistischen Systems, wie es uns in περὶ ἀρχῶν entgegentritt, praktisch in spekulativen Gebrauch gelöst und eigenständig verwendet werden kann (was bei vielen gewiß der Fall ist), und eine andere, ob er wirklich (historisch) außerhalb des gedanklichen Rahmens konzipiert worden sein kann, in den er durch das origenistische System gestellt ist[4]. Bei manchen scheint dies von vornherein ausgeschlossen zu sein und daher auch ihre spekulative Verwendbarkeit nur nach einer wesentlichen Umdeutung anerkannt werden zu können, wie z. B. der großartige Vergleich des Verhältnisses zwischen dem Logos-Christus und der Kirche mit dem zwischen der Sonne und dem Mond — wenn der Mond am nächsten zur Sonne steht (zur Zeit des Neumonds), dann verlöscht sein Eigenlicht völlig, und er verschwindet scheinbar vom Himmel —, denn der Vergleich hat seinen vollen ursprünglichen Sinn nur dann, wenn er unter der Voraussetzung konzipiert worden ist, daß die Rückkehr der Geistwesen zu Gott (denn es handelt sich ja um ein zyklisch sich wiederholendes Geschehen, das am Ende eines Kreislaufes wieder zur Situation des Ausgangspunktes zurückkehrt) ein völliges Wiederaufgehen in der ursprünglichen Einheit, aus der sie hergekommen sind, das Aufgehobenwerden ihres individuellen und gesonderten Daseins bedeutet. Es ist von Fall zu Fall zu untersuchen, ob nicht ein Gedanke oder ein Gleichnis, auch wenn es spekulativ von dem Grundgedanken des Systems unabhängig angewendet werden kann, seinem ursprünglichen Konzept nach doch im Rahmen dieser Systemgedanken entstanden sein muß[5].

[4] Der „eigentliche" Origenes, sagt man ja oft, hat gar kein „System" gehabt, und es ist eine rationalistische Entstellung, wenn man in seinen Gedanken die Kohärenz eines Systemzusammenhanges suchen will.

[5] Daß eine solche Fragestellung der philologisch-historischen Betrachtungsweise vielleicht den Vorwurf des theologischen Nichtverständnisses zuzieht, ist ein Berufsrisiko, dem der Philologe ausgesetzt ist — unverschuldeterweise; denn er will ja gar nichts über die eventuelle theologische Verwendbarkeit der betreffenden Gedanken (nach erfolgter Umdeutung) aussagen, sondern über den Gedankenzusammenhang und den Ideenbereich, innerhalb dessen sie, ihrer Grundbedeutung nach, erstmals konzipiert worden sein können. Und für die Feststellung dieser Grundbedeutung (im historischen Sinne) ist die Kenntnis des Ideenschatzes und des Sprachgebrauchs der Zeit und der Umgebung, in der sie formuliert wurden, maßgebender als das theologische Verständnis für die dauernde Gültigkeit, die sie außerhalb des historisch-zeitgeschichtlichen Rahmens noch behalten können. Aber wenn der interpretierende

Was außerdem noch, abgesehen von der faszinierenden Kraft einzelner Gedankenmotive, den Wunsch nach einer solchen Rechtfertigung des Origenes gegen den Vorwurf des „Origenismus" lebendig erhalten muß, ist die Gesamthaltung, die sich in seiner allegorisch-anagogischen [6] Schriftexegese ausdrückt.

Es ist gewiß nur erfreulich, daß das Verständnis für die mittelalterliche Schriftauslegung in ständigem Zunehmen ist und damit auch für die Bedeutung der Typologie, das heißt, grob gesprochen, des Vorverweisens des Alten Testamentes auf den Neuen Bund, und der Anagogik, des Vorverweisens der Gleichnisse und Geschehnisse des Neuen Testaments auf das Endzeitlich-Eschatologische. Das ist kirchliches Traditionsgut, nicht willkürliches Allegorisieren. Und es ist unzweifelhaft richtig, daß Origenes einer der Hauptzeugen dieser Tradition ist, die wesentlich verschieden ist von der Allegorese *Philons* z. B., die (abgesehen von den Fällen, wo sie selbst schon im Sinne der alttestamentarischen Prophetik spricht) Ontologisches und Anthropologisches in der Heiligen Schrift bildlich ausgedrückt sehen will, nicht das Heilsgeschichtlich-Endzeitliche, das Ziel des Heilsgeschehens, in den Fakten der Heilsgeschichte hinweisend vorgebildet, in „Typen", die „bedeuten", aber selbst auch Schritte und Realitäten in dem Geschehen sind, das zur Verwirklichung des Vorgebildeten hinführt [7]. Der große Unterschied zwischen philonischer Allegorik und origenischer Anagogik liegt eben darin, wie *Lubac* in seinem großartigen Werk Exégèse médiévale [8] vortrefflich ausführt [9], daß Philon vom Wortsinn der Schrift, den „historiae", „vertikal" zum moralischen und ontologischen Sinn (den er stoisch den „physischen" nennt) aufsteigt, während Origenes vom historischen Faktum des Heilsgeschehens zu seiner eschatologisch-spirituellen Bedeutung vorweist und von da her die Anwendung auf das Moralische und Aszetische, eventuell auch auf das Sakramentale durchführt — auf das, was vom Künftigen sich jetzt und hier schon am

und uminterpretierende Theologe, der den Blick auf die Zeitgeschichte und den Systemzusammenhang verabsäumt, in dem diese Dinge gesagt wurden, eine Berücksichtigung des ursprünglichen Kontextes, in dem sie gedanklich stehen, als ein der historischen Einfühlung, der gesunden historischen Kritik widersprechendes Verfahren bezeichnet (was im Eifer der Verteidigung des Origenes geschehen ist), so muß man sich fragen, was er eigentlich unter historischer Methode versteht und wie er sich historische Interpretation ohne Berücksichtigung der Zeitgeschichte vorstellt. Es ist aber eine der Paradoxien der heutigen Origenesforschung, daß der kühl zeitgeschichtlich interpretierende Philologe heute Origenes gegenüber in den Verdacht der unbegründeten Ketzerriecherei kommt, während sich der Theologe für origenistische Gedanken enthusiasmiert, die für den Kenner der Zeitgeschichte und der gedanklichen Hintergründe einen recht heterodoxen Beigeschmack haben.

[6] Beide Ausdrücke verbunden im Johannes-Kommentar VI 3: κατ' ἀναγωγὴν ἀλληγορία.

[7] Das ist auch sehr deutlich bei J. Daniélou, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique (Paris 1950), z. B. Seite VI und 93 ausgeführt.

[8] Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. 2 Bde. (Paris 1959).

[9] A. a. O. 203—207.

gegenwärtig lebenden Christen als Unterpfand des Kommenden verwirklichen soll. Soweit ist der grundlegende Unterschied nicht zu verkennen, und es fällt einem sofort in die Augen, wenn zum Beispiel *Ambrosius* in philonischer Weise direkt auf das Ethische (die Tugenden) oder das Psychologische (die Struktur der Seele) überspringt. Aber gerade weil bei Origines der Weg zunächst zur Heilsgeschichte geht, nicht zur „vertikalen Allegorie", vergißt der Historiker der Exegese leicht, auch den Umstand zu berücksichtigen, daß die heilsgeschichtlichen Faktoren und Momente für Origenes alle auch eine ontologische Bedeutung haben, ontologisch und soteriologisch ambivalent sind, weil für ihn ja die Heilsgeschichte sich nicht erst in der schon natürlich geschaffenen Welt abspielt, sondern selbst die Geschichte der Entstehung dieser geschaffenen Welt (und ihrer Rückführung in einen „vorkreatürlichen" Zustand) i s t. Denn wenn Origenes von der „Henas" der Geistwesen sagt, daß sie „geschaffen" ist, so ist sie doch noch keineswegs unsere kreatürliche Welt, sondern ein (gedachtes) Zwischenstadium zwischen dem schaffenden Gott und der kreatürlich entfalteten Welt, in der sich nach christlicher Lehre erst der Sündenfall vollzogen hat. Gewiß, der Wert des Zeugnisses, das Origenes für die Tradition der anagogischen Schriftauslegung ablegt, wird dadurch nicht vermindert. Aber man darf deshalb doch nicht übersehen, daß (sozusagen „hinter" dem Aussagewert dieses Zeugnisses und unabhängig von ihm) bei Origenes diese Gefahr des Zusammenfallens von Ontologischem und Soteriologischem tatsächlich besteht. Das Ziel des heilsgeschichtlichen Geschehens, die Erlösung des Menschen, seine Verklärung durch seine Rückkehr zu Gott ist ja für Origenes — wenigstens den Äußerungen seines „Systems" zufolge — die Wiederherstellung des ontologisch ursprünglichen Zustandes des Menschen, dessen er durch einen „Fall" verlustig gegangen ist, der nicht nur eine „Erbschuld", sondern auch eine ontologische Degradierung bedeutet, die den Seinsstand des Menschen, wie wir ihn empirisch kennen, und sogar den der ganzen sichtbaren Schöpfung e r s t k o n s t i t u i e r t h a t. Das ist es ja, was zurückhaltende Kritiker des Origenes (so zurückhaltend, daß sie ihn bei ihrer Kritik nicht einmal beim Namen nennen, sondern nur als οἱ πρὸ ἡμῶν erwähnen, οἷς ὁ περὶ ἀρχῶν ἐπραγματεύθη λόγος[10]) als den eigentlichen Grundirrtum zu beanstanden haben: Τὸ μὴ βουλήματι θείῳ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ φύεσθαι λέγειν, ἀλλ' εἰς πονηράν τινα συντυχίαν τὰς ἀρχὰς τῶν γινομένων ἀνάγοντες, ὡς οὐκ ἂν συστάσης τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς (was oben der „Seinsstand des Menschen" genannt wurde) μὴ τοῦ κακοῦ δόντος τῇ ζωῇ τὸ ἐνδόσιμον [11]. Daß das leiblich-zeitliche Geschehen Geistig-Endzeitliches versinnbildlicht, gilt also für ihn nicht

[10] PG 44, 229B.
[11] PG 44, 117C.

nur als heilsgeschichtlicher (typologischer oder anagogischer) Sinnzusammenhang, sondern ganz allgemein kosmologisch-ontologisch, da ja die sichtbare Schöpfung nur eine Folge des geistigen Geschehens im Bereiche der präexistenten Seelen ist und auf ihre endliche Vergeistigung nicht nur durch einen die übernatürliche Gottesgemeinschaft verleihenden Gnadenbeschluß Gottes, sondern ihrem Wesen nach naturhaft-ontologisch hingeordnet ist und vorweist. Heilsgeschehen und Seinsgeschehen (wenn man den Neologismus wagen kann, um das Bewegungsmoment[12] in der origenistischen Seinslehre auszudrücken) sind für Origenes ein und dasselbe. Es ist richtig, daß es — vom Standpunkt der Pflege der Tradition anagogischer Schriftdeutung — als Verlust zu betrachten ist, daß „dans la tradition influencée par Denis (l'Aréopagite) une dissociation tend à s'opérer entre les ‚invisibilia' (dem Spirituellen, seinsmäßig Höherem) et les ‚futura' (dem Heilsgeschichtlich-Eschatologischen)" — wie *H. de Lubac* im oben zitierten Werk[13] 641 sagt, und er führt das 642 noch näher aus: „Une double dissociation se produit. Ce qui était l'anagogie scripturaire, tendue vers le dernier Avènement, ce en quoi s'exprimait la grande espérance chrétienne, tend à devenir, d'un côté, un processus de mystique naturelle, et, de l'autre, un chapitre de théologie naturelle." Und *Lubac* hat gewiß auch recht, den Vorwurf *Congars* zu wiederholen: „Le manque de sens eschatologique ... représente ... le défaut le plus décisif de la théologie issue de la scholastique" (ebd. 642). Aber sosehr man Origenes als Zeugen der Tradition anagogischer Schriftauslegung schätzen kann und muß, das darf einen nicht dazu verführen, zu übersehen, daß dieser Zusammenfall der „invisibilia" und der „futura" bei Origenes sich weitgehend schon auf der ontologischen Ebene vollzieht, weil das übernatürliche Ziel, auf das der durch die Gnade zu verklärende Mensch hinstrebt und das die anagogische Betrachtungsweise schon in den Fakten der Heilsgeschichte transparent aufscheinen läßt, für die Lehre des Origenes in Wahrheit das natürliche Wesensziel des Menschen ist. Es handelt sich hier nicht nur um eine Vertauschung der Termini in dem Sinne, daß Origenes das als „Natur" bezeichnet, was eigentlich die letzte, höchste Erfüllung des menschlichen Seins in der Übernatur ist, sondern darum, daß das sichtbare, körperhafte Dasein des Menschen an sich (nicht erst seine Sündhaftigkeit) das Ergebnis eines „Abfalls" ist und daher ins Geistige, aus dem es „gefallen" ist, rückverwandelt werden muß, um auch nur ontologisch wieder sinnhaft zu werden — mit anderen Worten: daß „Fall" und „Erlösung" nicht nur „Heilsgeschichte", sondern auch „Seinsgeschichte" sind, wie oben gesagt wurde.

[12] Man vergleiche dazu die Betrachtungen des Maximos darüber, ob Bewegung dem Sein oder das Sein der Bewegung vorhergeht: PG 91, 1060—1077 und 1216—1221.

[13] H. de Lubac, Exégèse médiévale. Vgl. Anm. 8.

Das ist es, was auch oft der Verwendung der anagogischen Exegese bei Origenes einen gewissen „ontologischen" Unterton verleiht. Der Theologe, der daran das Zeugnis schätzt, das Origenes für die Tradition der anagogischen Exegese ablegt, ist leicht versucht, diesen Unterton zu überhören, weil bei ihm nicht sogleich die Assoziationen mitschwingen, die sich ergeben, wenn man aus den Formeln und Begriffen dieser so sehr in ihrer Zeit verwurzelten Seinslehre des Origenes den Ideen- und Begriffsschatz der Zeit und der geistigen Umgebung, i n der Origenes schreibt und f ü r die er schreibt, unwillkürlich heraushört, wie dies dem Philologen unvermeidlich widerfährt, der sich gerade mit der Ideengeschichte dieser Umgebung beschäftigt. Und wenn er den Theologen leise warnend auf diese Untertöne aufmerksam macht, wird ihm dies wieder als theologische Verständnislosigkeit angekreidet werden. Es ist aber eine Ungerechtigkeit, die Vorbehalte und Einwände gegen Origenes, die auch schon im Bereiche der patristischen Literatur geltend gemacht wurden, so summarisch als „Unverständnis" und „unzureichende Informiertheit" abzutun, wie dies selbst *de Lubac*[14] tut, angesichts so besonnener, so verhalten und schonend vorgebrachter, aber doch so sehr das Wesentliche erfassender Vorbehalte wie der oben zitierten von Gregor von Nyssa, dessen Ton ganz an die Stelle in der Nikomachischen Ethik erinnert[15], aus der das Sprichwort: amicus Plato, magis amica veritas entstanden ist. Gewiß dürfen einen auch diese Vorbehalte nicht davon abhalten, Origenes als Zeugen der Tradition anagogischer Schriftexegese zu schätzen — aber das ist nur möglich, wenn man mit Hieronymus die Unterscheidung zwischen „Origenes interpres" und „Origenes dogmatista" macht, die *de Lubac* als „factice" ablehnt[16], weil er, allein auf den Exegeten und Anagogiker Origenes blickend, die Ontologie des Origenes übersieht, die (ohne ihren Zeugniswert zu vermindern) den gedanklichen Hintergrund für die origenische Schriftexegese bildet.

Wie immer man auch über die Anwendbarkeit und Gültigkeit einzelner theologischer Gedanken des Origenes urteilen mag — von seinem „System" abgesehen, wie es sich uns auf Grund von περὶ ἀρχῶν darstellt —, und wie immer man auch über die Berechtigung der Unterscheidung zwischen Origenes, dem Vertreter der Tradition anagogischer Exegese, und zwischen Origenes, dem spekulativen Systematiker, denken mag — im folgenden soll von all dem nicht die Rede sein, sondern ausschließlich von der Schrift περὶ ἀρχῶν selbst und von der Gesamtschau des theologischen und ontologischen Bereichs, die sie uns bietet. Schließlich i s t sie eine sehr charakteristische Stellungnahme zu den Grundproblemen der religiösen Deutung des menschlichen Daseins

[14] H. de Lubac a. a. O. 245—257.
[15] Nikomachische Ethik 1096a 12—16.
[16] H. de Lubac a. a. O. 246.

und hat ihre weitreichenden geistigen Auswirkungen gehabt, auch wenn wir annehmen, daß sie nicht die einzige und endgültige Stellungnahme des Origenes zu diesen Problemen gewesen sein sollte. Es muß also auch bei einer solchen Isolierung des Problems eine nicht unwichtige Aufgabe sein, ihren geistigen „Ort" zu bestimmen und sie mit den anderen geistigen Positionen in derselben Zeit, die alle eine ebensolche Deutung des menschlichen Daseins vom Religiösen her bieten wollen, zu konfrontieren. Es ist klar, daß damit auch das Problem der Einordnung des Werkes, vom Standpunkt des Denktypus her, gestellt ist, die Frage nämlich: Ist das, was hier vorgelegt wird, spekulative griechische Philosophie, mit christlichen Glaubensmotiven äußerlich verbrämt, ist es Gnostik, oder ist es eine nur durch die Anwendung philosophischer Elemente teilweise entstellte, aber doch als reine Glaubenslehre gemeinte Darstellung der christlichen Lehre?

Man sollte glauben, daß sich diese Frage schon rein vom Formalen her entscheiden lassen müßte; denn ein Gedankengang philosophischer Spekulation, die Darlegung einer offenbarten und zur allgemeinen Verkündigung bestimmten Glaubenslehre und die esoterische Tradierung gnostischen Wissens setzen (sollte man meinen) jeweils eine ganz andere Gedankenführung, einen ganz anderen Begriffsvorrat und eine andere Motivierung und Argumentierung voraus — aber gerade diese Dinge verschwimmen in dem Zeitalter, um das es sich hier handelt, in einer für uns oft befremdenden Weise. Man hat die neuplatonische Philosophie im ganzen als eine Pseudomorphose der Gnostik bezeichnen können, als ein im Grunde gnostisch gedachtes, als „Einweihungslehre" vorgetragenes System, das sich nur mit den Formen und Ausdrücken platonischer Philosophie umkleidet (wobei man darauf hinweisen müßte, daß die Terminologie der Mysterien ihrerseits schon bei Platon zum Symbol und Ausdrucksmittel der „Ἐποπτικά" geworden ist, als die Platon die höchste philosophische Erkenntnis betrachtet, und damit selbst schon auf die philosophische Sprache abgefärbt hat[17]). Man hat umgekehrt die Gnostik als eine „Mythologisierung" ursprünglich philosophisch- spekulativ gemeinter Gedankengänge und Ideen deuten wollen, sozusagen als „gesunkenes Volksgut". Was, so könnte es scheinen, die christliche Glaubensverkündigung rein formal von der Darlegung philosophischer Spekulation deutlich unterscheiden müßte, ist die Tatsache, daß sie in der Form einer Mitteilung und Auslegung eines geoffenbarten Glaubensinhalts besteht, der in heiligen Büchern niedergelegt ist. Aber auch der Neuplatonismus faßt seine philosophische Tätigkeit nicht als freie philosophische Spekulation auf (selbst wenn sie es faktisch ist und die authen-

[17] Was nicht nur für Ausdrücke aus dem Gedankenkreis der Einweihung gilt, sondern auch für solche, die das Lehrgut als „heilige Überlieferung der Urzeit" darstellen, wie z. B. Philebos 16C.

tischen platonischen Lehren oft wesentlich uminterpretiert werden), sondern als Interpretation des θεῖος Πλάτων, dessen Schriften absolute Autorität sind und so wie eine Heilige Schrift „ausgelegt" werden (was man dann auch mit vermeintlich noch älteren „heiligen Schriften" tut, wie den sogenannten „Chaldäischen Orakeln"). Daß sowohl die Kosmos- und Seelenlehre des Neuplatonismus wie die des Origenes sich als Wissen um ein transzendentes Geschehen präsentiert, das den Hintergrund ihrer Seinserklärung und Seinsdeutung bildet, und daher das, was sie denkerisch bieten kann, nicht so sehr ein Wissen um den Kosmos (als statische Seinslehre) ist als vielmehr ein Wissen um das Geschehen, das das Zustandekommen des Kosmos und des Seins, wie wir es kennen, bedingt und erklärt — das rückt beide wieder in die Nähe der Gnostik. Denn Gnosis ist ja wesentlich das Wissen um metakosmisches Geschehen, das dem Eingeweihten, und nur ihm, wahres Welt- und Seinsverstehen gibt und durch dieses Wissen ihn erlöst. So wird der Neuplatonismus aus einer bloßen spekulativen Philosophie eine religiöse Heilslehre, und so erhält der Gedankenkreis von περὶ ἀρχῶν, über den Charakter einer bloßen christlichen Glaubensverkündigung hinaus, die sich auf die Darlegung des Heilswerks beschränkt, den Charakter einer Seins- und Welterklärung und übernimmt damit eine Aufgabe, die eigentlich entweder der Philosophie gestellt ist (soweit sie mit spekulativen Mitteln erfüllt wird) oder die zu lösen sich die Gnosis anmaßt (sofern sie durch die Kenntnis eines „Seinsmythos" gelöst werden soll). So verfließen vom Standpunkt des Denktypus und der formalen Züge der Darlegung Philosophie, Gnosis und Glaubensverkündigung in den Werken dieser Zeit so sehr ineinander, daß von hier aus eine Zuordnung des Werkes περὶ ἀρχῶν zu einem dieser Bereiche nicht möglich ist[18]. Man muß schon wirklich eine auf den Gedankeninhalt gerichtete, vom Denktypus (der in dieser Zeit immer eine Pseudomorphose sein kann) absehende Analyse durchführen, um hier eine Entscheidung zu versuchen.

Man kann aber nicht an diese Analyse gehen, um festzustellen, welchen Anteil jeweils diese Elemente an dem Ganzen haben, das es hier

[18] Auch der Titel gibt keine genügende Grundlage für eine solche Zuordnung. Denn wenn er auch keineswegs „Grundlehren der Glaubenswissenschaft" bedeutet, wie Koetschau meint (GCS 22 [Origenes 5] XIV), sondern: Grundprinzipien des Seins. Die Belege dafür habe ich in dem Aufsatz: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus. Byzantinische Zeitschrift 44 (1951) 291—303 auf Seite 292 zusammengestellt; sie wären vielleicht noch durch den Hinweis darauf zu ergänzen, daß Augustinus dort, wo er von Plotins Traktat „περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων" spricht (V, 1; Augustinus nennt diesen Traktat: De tribus principalibus substantiis), sein Referat einleitet mit den Worten: Quae autem dicat esse principia tamquam Platonicus, so wird doch auch reine Glaubenslehre, insofern sie Deutung des menschlichen Daseins ist, als λόγος περὶ ἀρχῶν bezeichnet. Justin sagt (im Dialogus cum Tryphone Kap. 7) von den Schriften der Propheten: ἐντυχόντα τούτοις ἔστιν πλεῖστον ὠφεληθῆναι καὶ περὶ ἀρχῶν, καὶ περὶ τέλους, καὶ ὧν χρὴ εἰδέναι τὸν φιλόσοφον.

zu analysieren gilt, ohne zuvor die einzelnen Elemente klar herauszuheben und jedes einzelne von seinem eigenen Standpunkt und von seiner konstitutiven Grundidee aus den übrigen deutlich gegenüberzustellen. Denn wenn es sich auch hier um drei deutlich voneinander verschiedene, geistige Positionen und Grundhaltungen handelt (mögen sie auch in ihren Erscheinungs- und Darstellungsformen, wie soeben erwähnt, in dieser Zeit praktisch oft ineinanderverfließen), so stehen sie einander doch so gegenüber, daß vom Standpunkt jeder einzelnen von ihnen die beiden andern nahe zueinander zusammenrücken und beinahe als e i n e gegnerische Position erscheinen, weil sie beide — trotz allen Unterschieden innerhalb dieser Gemeinschaft — auf die gemeinsame Negation eines Prinzips begründet sind, das für den Standpunkt, von dem aus betrachtet sie derart zusammenrücken, jeweils das konstitutive und wesentliche Prinzip ist.

Plotin hat einen eigenen Traktat (II 9) der Auseinandersetzung mit der Gnostik gewidmet. Warum er sie ablehnt, begründet er deutlich mit der Darlegung seines eigenen Standpunktes. Der Kosmos, sagt er, ist nicht entstanden, sondern er entsteht immer und besteht immer, weil er ewig ist (II 9,3,12 [19]; II 9,7,1): ein ewiges Werden, das vom ewig unveränderlichen Einen ausstrahlt (III 3,7). W e i l es ausstrahlt, weil sich in ihm das Eine, in sich selbst ruhend und eins bleibend, in seinen Ausstrahlungen vervielfältigt (II 9,9,35—39), muß es ein Erstes, ein Zweites, ein Drittes und schließlich ein Letztes geben (II 9, 13,3—5), weil das „Andere", das vom Einen ausstrahlt und „nach ihm" ist, von Stufe zu Stufe ein Niedrigeres und Geringeres sein muß (I 8,7,17—19). So gibt es eigentlich kein Böses gegenüber dem Einen, dem absolut Guten, sondern nur ein weniger Gutes (II 9,12,28—31) bis hinab zu d e m „weniger Guten", unter dem es nichts mehr gibt, das noch tiefer steht (eines muß ja das Letzte sein), und das ist das Böse (I 8,7,20—22).

Anzunehmen, daß die Welt „vom Bösen" ist, daß sie eigentlich nicht bestehen sollte, sondern daß sie das geistige Prinzip des Menschen, das an sich höher steht als alle kosmischen Gestirne und Gottheiten (III 9,5,10; II 9,9,54), nur in ihren Bann gebracht hat und in einem Gefängnis festhält, das aufgelöst und vernichtet werden soll, weil für sie, die Auserwählten (II 9,9,55 und 64—65), eine andere Erde und ein anderer Himmel bereitet ist (II 9,5,24—25) — das ist daher für Plotin nicht nur unsinnig (weil dieses Schema des stufenweisen Hervorgangs des Je-Niedrigeren aus dem Je-Höheren und, im ganzen gesehen, des Vielen aus dem Einen, für ihn denknotwendig ist), sondern auch gottlos; denn dieser sichtbare Kosmos ist göttlich und ein Gott (V 1,2,40),

[19] Die letzte Ziffer bei Plotin-Zitaten, wenn sie die vierte ist, bezieht sich auf die Zeilen der neuen Ausgabe von Henry-Schwyzer, Paris 1941 und 1959.

und an seiner Ewigkeit zweifeln, annehmen, daß er anders sein könnte als er ist, und daß er nicht der bestmögliche ist (II 9,8,21 und 26—27), das ist für Plotin eine vermessene Schmähung. Plotin kann sich nicht genugtun, den Gnostikern das καταφρονεῖν (II 9,6,59; II 9,5,15,3; II 9,16,1), das μέμφεσθαι (II 9,8,40; II 9,13,9), das λοιδορεῖν (II 9,13,4) vorzuwerfen [20].

Die Christen lehren nun zwar nicht, daß die Welt vom „bösen Gott" stammt, vom „Widersacher", der die Seelen in seine Gewalt gebracht hat und fern von ihrem Vater und Schöpfer in dem Kerker der sichtbaren Welt gefangenhält. Aber daß sie nicht eine notwendige Seinsausstrahlung Gottes ist, gleich ewig mit ihm und selbst göttlich; daß sie nicht so, wie sie ist, die bestmögliche Entfaltung des göttlichen Seins in die Vielheit (oder richtiger: z u der in der göttlichen Einheit wurzelhaft enthaltenen Vielheit) ist, sondern daß die „Gestalt dieser Welt vergehen" soll und daß nach dem Willen Gottes eine „neue Welt und ein neuer Himmel" entstehen soll, so wie die sichtbare Welt, die wir kennen, aus dem freien Beschluß seines Willens hervorgegangen ist — das lehren die Christen wohl, und das ist für Plotin fast ebensosehr eine Lästerung des Kosmos wie die Behauptung der Gnostiker, die Welt sei ein Geschöpf des „bösen Gottes". Denn die Vorstellung einer durch den freien Willensakt Gottes geschaffenen Welt, die ebenso auch anders hätte geschaffen werden können, ohne daß dies im Wesen Gottes einen Unterschied ausgemacht hätte, ist eine Leugnung sowohl der plotinischen Idee von Gott (der sich notwendig in der ewigen Seinsausstrahlung der vielfältigen Welt entfaltet) als vom Kosmos (dessen Schönheit, Ordnung, Vernünftigkeit und Seinswert eben darin besteht, daß er die notwendige Ausstrahlung und Selbstoffenbarung der Gottheit ist). Die Kontingenz der Schöpfung — die von der christlichen Schöpfungsidee ebenso postuliert wird wie vom gnostischen Dualismus — ist für Plotin ein philosophischer Skandal und eine Lästerung des wesenhaft göttlichen Kosmos; ob er, wenn man ihm die Notwendigkeit und Ewigkeit abspricht, vom guten oder vom bösen Gott geschaffen ist, macht demgegenüber kaum einen Unterschied aus. Und in dem Anspruch des Christen, in unmittelbarem Verhältnis zu

[20] Plotin hat es dabei schwer, sich der Argumente zu erwehren, die die Gnostiker (oder diejenigen unter seinen Schülern, die den Gnostikern zugetan sind, II 9, 10, 3—5) aus der Berufung auf Äußerungen und Bilder Platons ableiten können, in denen Platon selbst seine Lehre viel dualistischer formuliert, als es der neuplatonischen Gesamtkonzeption entspricht (II 9, 4, 1; II 9, 17, 1; II 9, 18, 2). Ein längerer Abschnitt der vierten Enneade (IV 8, 3—6) ist daher auch dem Nachweis gewidmet, daß die beiden Bilder, die scheinbar widersprechende Konzeptionen enthalten: das Bild der „Strahlung" und das des „Falls", einander nicht ausschließen, sondern verschiedene Aspekte derselben Realität darstellen, deren tiefster Grund natürlich für Plotin der ist, daß das „Eine" nicht „in sich stehenbleiben" könne, sondern seine Wirkung bis ins Äußerste erstrecken müsse (IV 8, 6), d. h. also der monistische Aspekt.

Gott selbst zu stehen, ohne der Vermittlung der Zwischenstufen, der vermittelnden Gottheiten und Geistwesen, und der aus Gott sich entfaltenden Seinssphären zu bedürfen, durch die ihm, nach der innerlich notwendigen Ordnung des Kosmos, die Wirkungen und „Teilhaben" der obersten Gottheit allein vermittelt werden können, muß Plotin dieselbe „Vermessenheit" sehen, die er an den Gnostikern tadelt (II 9,9,55; II 9,14,41; II 9,18,18; III 2,8,7). Was hier gegen die Gnostiker gesagt wird, gilt mutatis mutandis auch gegen die christliche Schöpfungsidee, selbst wenn im Traktat II 9 auch in concreto die Christen nicht einbezogen sein sollten.

Demgegenüber ist es für den gnostischen Standpunkt und sein „Weltverstehen" wesentlich, daß der Kosmos der Herrschaftsbereich der „feindlichen Gewalten" ist, in den sich der „Wissende" als in einen ihm wesensfremden Bereich versetzt erkennt, und d a ß er das erkennt, verdankt er dem Wissen um den „Seinsmythos", der diesen Sachverhalt erklärt, aber dem „irdischen" oder „kosmischen" Menschen verborgen ist. Den platonischen „Fall" der Seelen könnte er vielleicht noch als ein seinem eigenen Seinsmythos verwandtes Motiv empfinden, aber die neuplatonische Konzeption einer notwendigen Seinsausstrahlung aus dem „Einen" muß er schärfstens ablehnen, gerade wegen der Vergöttlichung des Kosmos, die darin liegt und die diese Konzeption ihrerseits vom Christentum unterscheidet.

Deshalb steht ihm aber die christliche Idee der Weltschöpfung durch den obersten guten Gott nicht näher, wenn die christliche Auffassung auch die Vergöttlichung des Kosmos ablehnt. Ja, man könnte sogar eine gewisse Affinität zwischen Gnosis und Neuplatonismus darin erblicken wollen — trotz der Vergöttlichung des Kosmos, die die neuplatonische Konzeption involviert —, daß nach neuplatonischer Auffassung die notwendige Ausstrahlung aus dem Einen, die das endliche Sein hervorbringt, zugleich (und wesenhaft) ein stufenweiser Abstieg zum jeweils „Schlechteren" ist und daher jedes endliche Wesen entsprechend seiner Seinsstufe mehr oder weniger am „Schlechten" teilhat, da der Grad seiner Entferntheit vom „Einen" zugleich der Grad seines Anteilhabens am Bösen ist und so das Böse zum konstitutiven Moment des „Anderssein vom Einen" wird. Aber da dieses Böse kein eigenes Sein hat, sondern ex definitione das „Nichtsein" ist und bloß die Potentialität des Andersseins gegenüber dem Einen darstellt, die als solche in den Gesamtplan einer (ontisch-notwendigen, nicht willentlich planenden) Vorsehung mit hineingehört (insofern die innere Ordnung des Hervorgangs zugleich „Vorsehung" des Alls ist), stammt der Kosmos nach dem Neuplatonismus doch nicht vom Bösen als dem Gott e n t g e g e n g e s e t z t e n feindlichen Prinzip, sondern von einem „Bösen", das als Nichtseiendes das notwendige K o m p l e m e n t der nach Verwirklichung und Vervielfältigung, aber auch nach Verend-

lichung drängenden Seinsfülle des „Einen" ist — also letzten Endes doch aus dem Guten (wenn man damit auch seine Endlichkeit, die ihn ontisch von seinem Seinsursprung unterscheidet und aus ihm heraustreten läßt, als eine wesenhafte Beimischung des Bösen betrachtet). Damit rücken für den Gnostiker beide, Neuplatonismus und Christentum, auf dieselbe Linie: ob notwendiger Seinshervorgang oder freie Weltschöpfung — in keinem Fall ist der Kosmos das Werk der „feindlichen Gewalten", wie es der Gnostiker lehrt.

Vom Standpunkt des christlichen Schöpfungsdogmas wiederum haben die neuplatonische und die gnostische Seinslehre — mag auch zwischen der Idee einer in notwendiger Stufenfolge ewig aus dem Absolutum „ausstrahlenden" Welt einerseits und der Idee einer vom Widersacher Gottes geschaffenen, sichtbaren oder durch einen präkosmischen, mythischen „Fall" entstandenen und darum „bösen" Welt anderseits scheinbar ein diametraler Gegensatz bestehen — doch das E i n e gemeinsam, daß sie beide (wenn auch von verschiedenen Gesichtspunkten aus) den christlichen Begriff der Schöpfung als einer freien Willenstat des guten Gottes leugnen. Aber sie haben, vom christlichen Standpunkt gesehen, darüber hinaus noch mehr gemeinsam. Beide entwerten (und zwar, trotz der radikalen Verschiedenheit der denkerischen Ausgangspunkte, beinahe in der gleichen Weise und aus denselben Gründen) das kreatürliche Dasein des Menschen, d. h. das Menschsein als eine in sich sinnvolle Seinsweise und Seinsstufe. Die Gnostik tut dies, weil sie den Menschen als ein gegen seine Natur und seine Bestimmung in die ihm wesensfremde, sichtbare Welt verbanntes Geistwesen auffaßt. Aber auch der — noch so monistisch aufgefaßte [21] — Neuplatonismus tut es, weil für ihn jede Seinsstufe als eine Entfernung vom „Einen" ein Schritt zum „Schlechteren" ist, die in ihrer Seinsweise durch ihren Abstand vom Einen — d. h. also durch den Anteil am „Schlechten", der in ihr ist — bestimmt ist. Das Böse wird so zum Konstitutivum alles Seienden, das „nach dem Ersten" ist und aus ihm hervorgeht (Plotin; Enn. I 8,7,21—23). Und das Streben zum Guten, das zugleich ein Sich-Hinwenden zum „Einen" sein muß, bedeutet demnach für jedes endliche Wesen nicht nur ein Sich-Vervollkommnen und Vollenden im eigenen Seinsrang und in seiner besonderen Seinsweise, sondern die Aufhebung seines besonderen Seins, das Übersteigen seines bisherigen Seinsranges, letzten Endes das Aufgehen im Einen. Die besondere Seinsweise jedes endlichen Wesens — und daher auch das Menschsein — ist also nicht der „Raum", innerhalb dessen sich dieses Wesen durch ein möglichst vollkommenes Teilhaben am obersten Guten (in der seinem Seinsrang entsprechenden Weise) vollenden soll, sondern es ist gerade die „Grenze", die es einem volleren,

[21] Denn für den altplatonischen Dualismus ist es ohne weiteres evident.

höheren, reicheren Teilhaben entgegensetzt und die daher aufgehoben werden muß, wenn das Wesen zu höherer Vollkommenheit emporsteigt. Gottnähe und Gottferne sind hier nicht wie im christlichen Sinn Kategorien des Gnadenstandes und der Heilslehre, sondern solche des ontologischen Seinsranges. Menschsein heißt Gott-fern-Sein, und das Ziel ist nicht wie für den Christen Verklärung und Erlösung des kreatürlichen Seins, sondern dessen Aufhebung, weil seine Endlichkeit selbst (der Christ würde sagen: seine Kreatürlichkeit) „vom Bösen" ist. „Das Ziel ist nicht, von der Sünde frei zu werden, sondern Gott zu werden", sagt Plotin (I 2,6,2). Kreatürlichkeit ist Teilhaben am Bösen. Zwischen dieser Auffassung — die das Menschsein aus einem stufenweisen Abstieg vom Gottsein zum wesenhaft Schlechteren hervorgehen läßt — und der gnostischen — die den sichtbaren Menschen und die ganze sichtbare Welt als Geschöpf des Widersachers Gottes oder der von ihm und aus seinem Abfall hervorgehenden Kräfte betrachtet — ist vom christlichen Standpunkt der Unterschied nur gering, so entgegengesetzt sie an sich auch sein mögen.

Vom Standpunkt jeder dieser drei Grundpositionen sind also die beiden andern gleicherweise abzulehnen, da sie beide dem Grundprinzip widersprechen, auf das sie jeweils selbst aufgebaut ist. Weil aber die beiden abzulehnenden Positionen jeweils aus anderen, sogar einander entgegengesetzten Prinzipien und Motiven heraus im Widerspruch gegen das Grundprinzip der dritten stehen, so ergeben sich über den Grundgegensatz hinweg, der jeweils eine von den beiden anderen trennt, gewisse Affinitäten zwischen ihr und der einen der beiden anderen gegnerischen Positionen, die sie zur anderen nicht hat. Der Neuplatonismus lehnt sowohl den christlichen Schöpfungsbegriff wie den gnostischen Weltentstehungsmythos ab, weil sie beide die Idee der notwendigen und ewigen Ausstrahlung der Welt aus der Gottheit und damit die Göttlichkeit der Welt selbst negieren. Aber er hat mit dem christlichen Standpunkt das gemeinsam, daß er die Welt als Ganzes vom „guten Gott" herleitet, mit dem Gnostiker das, daß er an der Entstehung des jeweils Niedrigeren das Böse als konstitutives Prinzip mitbeteiligt sein läßt. Der Christ wird am Neuplatonismus ebenso wie an der Gnosis auszusetzen haben, daß sie beide einen echten Schöpfungsbegriff ausschließen. Aber der neuplatonische Philosoph lehrt, wie der Christ, daß die Welt vom höchsten Gott herstammt, wenn auch durch notwendige „Ausstrahlung", nicht durch freie Schöpfung, während er mit der Gnosis eben darin einen Berührungspunkt findet, daß die Schöpfung ein wirkliches Geschehen ist (wenn auch nach dem Gnostiker eine Tat des bösen Prinzips oder einer Wirkung, die von den Kräften des bösen Prinzips ausgeht) und nicht selbst als göttlich betrachtet werden kann. Der Gnostiker wird beide für verblendet halten, weil sie nicht wissen, daß die Welt „vom

Bösen" ist, aber er wird am Neuplatoniker anerkennen, daß er wenigstens begriffen hat, daß das Böse ein konstitutives Prinzip beim Zustandekommen des endlichen Seins ist und alles dessen, was „nach dem Ersten" ist, auch wenn der Neuplatonismus das Zustandekommen dieses „auf das Erste Folgenden" und „aus ihm Hervorgehenden" als notwendig betrachtet und als eine untrennbare Folge seines Seins, so wie der Lichtstrahl vom Licht untrennbar ist — und er wird an der christlichen Lehre billigen, daß sie die Entstehung aller Wesen außer Gott als eine freie Schöpfungstat Gottes (wenn auch des obersten, guten Gottes) betrachtet und nicht als eine mit dem Sein Gottes selbst gesetzte Seinsnotwendigkeit. So ergibt sich zwischen diesen drei Grundpositionen eine vielfache Verflechtung von Gegensätzen und Gemeinsamkeiten [22].

Wo liegt, können wir nun fragen, innerhalb dieser Verflechtungen der Standpunkt, den Origenes im Werk περὶ ἀρχῶν einnimmt?

So gnostisch die origenistische Lehre vom Fall der präexistenten Seelen und der daraufhin erst erfolgten Entstehung der sichtbaren materiellen Welt auch klingt (und so oft er daraufhin auch als Gnostiker angesprochen worden ist) —, es ist bekannt, daß die eigentliche Absicht dieses Seinsmythos doch antignostisch ist, insofern nach Origenes die Verschiedenheiten des Pneumatikers und Psychikers, des Engels und des Menschen und überhaupt alle Unterschiede des Seinsrangs nicht als durch ein präkosmisches, unfreiwilliges Geschehen gegeben oder von einer höheren bösen Macht verursacht betrachtet werden können (denn der gerechte Gott kann eine solche Verschiedenheit in seiner Schöpfung nicht willkürlich erschaffen haben: περὶ ἀρχῶν II 9,5), sondern aus der sittlichen Entscheidung und Verantwortung

[22] Man könnte wohl mit Recht meinen, daß eine solche doxographisch atomisierende Betrachtungsweise zu „vordergründig" ist, um über das Wesentliche der drei Standpunkte etwas auszusagen, und daß man näher an ihren Wesenskern herankommt, wenn man sie als drei grundverschiedene „Haltungen" auffaßt: die gnostische als den Ausdruck einer „Ungeborgenheit" des Ich in der als feindlich empfundenen Welt; die neuplatonisch-philosophische als das liebend-erkennende Hinstreben zu einem diesem Streben im Grunde „verfügbaren" (im Sinne von Jonas: Gnosis und spätantiker Geist, Teil II, Abt. 1 [Göttingen 1954], 140) unpersönlichen Absolutum, das als mit dem tiefsten Innersten des Ich identisch gedacht wird, so daß das Streben letztlich Rückkehr zum „eigentlichen Selbst" ist; die christliche als das persönliche Vertrauensverhältnis des Geschöpfs zu seinem als Person erkannten und empfundenen Schöpfer. Das ist richtig. Und es soll auch gar nicht in Abrede gestellt werden, daß sie ganz bewußt auf der Oberfläche bleibt; denn es soll ja entschieden werden, welche Haltung eigentlich in dem Standpunkt überwiegt, den das Werk περὶ ἀρχῶν einnimmt; und da sich dieses als ein Komplex von Lehren präsentiert, die mit den oben etwas trocken isolierten und klassifizierten teils in Gegensatz stehen, teils Gemeinsamkeit aufweisen (und sich daher also zunächst nur als „Oberfläche" darstellt), scheint es methodisch richtiger, durch analysierende Vergleichung von dieser sich uns darbietenden Oberfläche langsam zu den verbindenden und zusammenhaltenden Grundgedanken vorzudringen, als auf Grund irgendeiner, notwendigerweise subjektiven „Einfühlung" die hier vorliegende „Haltung" unmittelbar diagnostizieren zu wollen.

der Geistwesen selbst folgen müssen. Die Lehre hat aber auch noch eine ausgesprochen anti-neuplatonische Seite. So weit ist Origenes freilich noch dem neuplatonischen Denken verhaftet[23], daß für ihn (entspre-

[23] Was natürlich keine Beziehung zum plotinischen Neuplatonismus bedeuten kann — weder eine Abhängigkeit von ihm noch eine Stellungnahme gegen ihn. Das ist schon rein chronologisch ausgeschlossen. Aber die Idee des stufenweisen Abstiegs und der ontologischen Verkettung der Seinsformen, von Seinsrang zu Seinsrang, und die Verbindung dieses Motivs mit dem Gedanken der schrittweisen Annäherung an das Böse, d. h. das Negative, Seinsärmere und deshalb Gottfernere, kündigt sich deutlich schon bei Numenios (insbesondere Fragment 14 16 18 25 27 29 bei Thedinga) und bei Maximus Tyrius an, Or. 11: Διαδοχὴν ὁρᾷς καὶ τάξιν ἀρχῆς καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ θεοῦ μέχρι γῆς. Daß es sich hier um ein „Hinabhängen in das Schlechtere" handelt, zeigt ganz deutlich die Parallelformulierung dieses Gedankens bei Macrobius: Invenietur pressius intuenti a Summo Deo usque ad ultimam rerum faecem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta connexio et haec est Homeri catena aurea (In somnium Scipionis I 14, 15), mit dem so charakteristischen leitmotivischen Ausdruck der „ultima rerum faex". Die Macrobiusstelle liegt chronologisch zwar noch später, aber der Gedanke von der „ima rerum faex" ist ebenso bis zu Seneca zurückzuverfolgen (Ad Marciam 23: Minimum enim faecis, ponderis contraxit — nämlich die Seele eines Frühverstorbenen; man vergleiche auch Ovid, Metamorphosen I, 68) wie der, daß das Höhere jeweils nicht herabsteigt, sondern in seinem Seinsrang bleibt und nur mit seinen Auswirkungen sich der niedrigeren Sphäre mitteilt (Seneca, Epistolae 41, 5): Maiore sui parte illic est unde descendit. Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur, sic animus magnus ... conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suo. Dazu könnte man Philon anführen: τέμνεται γάρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται (quod deterior ... 90), ein Satz, der sich fast wörtlich bei Plotin wiederfindet: οὐδὲν τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρτηται οὐδ' ἀποτέτμηται (V 2, 1, 22). Im Grunde genommen ist der Gedanke schon in dem entscheidenden Schritt vorgebildet, den Platon beim Übergang von der Ideenlehre der Politeia zur Altersphilosophie (seit dem Parmenides) getan hat. In der Politeia (z. B. am Ende des V. Buches) stehen die Sphäre des Seins (die Ideen) und die Sphäre des Nichtseins (der Materie, der Vergänglichkeit) einander noch als Ganzes gegenüber, und die Sphäre der konkreten Dinge, d. h. der Abbilder der Ideen, ist als Ganzes die Sphäre „zwischen Sein und Nichtsein" (Politeia 479 C). Das wesentlich Neue in der Altersphilosophie ist die Einsicht, daß „das Nichtsein ist" und „das Sein auch nicht ist" (Sophistes 241 D), weil jedes endliche Sein eine Einschränkung des „diesen" durch das „andere", des Seins durch das Nichtsein ist — und daher jede Determinierung eines Besonderen und Bestimmten durch eine fortschreitende Verflechtung des Seins (des vollen Seins, in dem die Ideenpyramide gipfelt) mit dem Nichtsein geschieht. Das gilt für Platon natürlich nur im Bereich der (als Begriffspyramide gedachten) Ideenwelt, der die veränderliche materielle Welt als ein prinzipiell Anderes gegenübersteht. In dem Augenblick aber, wo man diese materielle Sphäre in die Stufenordnung einbezieht (und das war durch das stoische Seinsschema nahegelegt, das die unterste, die Erdsphäre, als die letzte Seinswelle eines aus dem Mittelpunkt des schöpferischen Urfeuers konzentrisch hervorwirkenden Seinsstroms auffaßte), da war der Ausgangspunkt für die neuplatonische Idee der „Seinsstrahlung" schon gegeben. Aus dem bloßen Abstieg zum Determinierten (innerhalb der Ideensphäre) war ein ontologischer Abfall zur jeweils niedrigeren Seinssphäre geworden, und die Abfolge dieser Seinsränge wurde zugleich zu einem Hinabsteigen vom reinen Guten zu einer immer größeren Beimischung des Nichtseins, das nunmehr über die bloße Funktion des Negativen hinaus die des positiv Bösen erhält. Dieses Seinsschema hat Plotin konsequent zu Ende gedacht. Aber es ist, wie die angeführten Stellen zeigen, schon vor Origenes deutlich nachweisbar, und wie sehr es auch für Origenes die nächstliegende Erklärung für die Verschiedenheit der Seinsränge und der Seinsstufen ist, zeigt gerade der Umstand, daß er meint, man könne der Annahme, daß unverdientermaßen ein Wesen weniger, ein anderes mehr Anteil am Bösen erhalte, nur durch die Lehre vom präkosmischen Fall der Seelen entgehen; so selbstverständlich

chend dem neuplatonischen Abstiegsschema) höherer Seinsrang höhere Gottnähe, niedrigerer Seinsrang größere Gottferne, daher der Seinsstand des sichtbaren Menschen an sich schon ein „Abgefallensein" vom Guten und Vollkommenen bedeutet. Dagegen aber weigert er sich — und darin liegt der wesentliche Unterschied vom Neuplatonismus —, die faktisch bestehende Stufenordnung der Seinsformen als Folge eines ontologisch notwendigen Prozesses zu betrachten, in dem Sinne, daß den einzelnen Wesen in der „goldenen Kette", die vom obersten Einen bis zur niedrigsten Seinsregion der Materie herabreicht, sein Platz schon durch seine Entstehung (als eine Wesensausstrahlung des jeweils Höheren) zugewiesen ist, ihm also schon rein seinsmäßig (durch den Schritt im Prozeß der „Ausstrahlung" und des Abstiegs, der es im Sein konstituiert hat) vor jeder eigenen Entscheidung zukommt [24]. Es muß die freie Entscheidung, Verdienst oder Schuld jedes einzelnen der anfänglich völlig wesensgleich (und ausnahmslos vom „höchsten Gott" selbst) geschaffenen Geistwesen sein, die ihm seinen jeweiligen Seinsstand anweist. Plotin lehnt die Idee einer anfänglichen Gleichheit aller Geistprinzipien ausdrücklich ab (III 2,18,2). Hingegen könnte sich Origenes bei seiner Verwahrung gegen die Idee einer den Geistwesen schon bei ihrer Schöpfung anerschaffenen Wesensverschiedenheit auf

ist ihm der Gedanke, daß höherer Seinsrang größere Gottnähe, niedrigerer Seinsrang größeren Anteil am Bösen bedeutet, daß er die Verschiedenheit des Seinsstandes, ohne dem Schöpfer Ungerechtigkeit zuzuschreiben, nur auf Verdienst und Schuld der ursprünglich auf gleicher Stufe geschaffenen Geistwesen zurückzuführen wagt. Immerhin wird auf diese Weise (wie im Text noch auszuführen ist) die Gleichsetzung des „niedrigeren Seinsstandes" mit dem „Bösen" insofern gemildert, als der Akzent des „Falls" sich von der Materialität an sich auf die Schuld verlagert, deren F o l g e erst die Versetzung in die Materie und in die Zeitlichkeit ist, so daß diese vielmehr einen heilsamen Aspekt erhalten, da sie die Möglichkeit zur Wiedererhebung vom Fall und zur Umkehr eröffnen. So ist letzten Endes nicht der niedrigere Seinsrang, sondern die Schuld das Böse, wenn der niedrigere Seinsrang auch nur als Folge einer Schuld verständlich und vertretbar sein soll — und das ist wieder ein Überrest der neuplatonischen und gnostischen Bewertung des Seinsrangs, im Gegensatz zu einer wirklich christlichen Bewertung des Kreatürlichen.

[24] Wobei als eine oft nicht genügend bemerkte Paradoxie des ganzen origenistischen Systems in περὶ ἀρχῶν die Tatsache hervorzuheben wäre, daß Origenes zwar den höheren oder niedrigeren Seinsstand der Geistwesen nicht auf eine ontologische Notwendigkeit, sondern auf ihre freie Willensentscheidung zurückführen will, aber gerade in seiner subordinatianisch gefärbten Dreifaltigkeitslehre das Prinzip gelten läßt, daß das Hervorgehende, ohne seine Schuld, aus bloßer ontologischer Notwendigkeit geringer sein muß als das, woraus es hervorgeht. Deshalb ist ja der Logos Gott wesensähnlicher als jedes Geschöpf und doch δεύτερος θεός. In diesem einen Punkt macht sich also das neuplatonische Seinsschema, das Origenes aus der Erklärung der Verschiedenheiten des kreatürlichen Seins ausschließen will, doch noch geltend — in einem Bereich, der schon nicht mehr der kreatürliche Bereich ist, wenn auch für Origenes eine gewisse Seinsanalogie zwischen dem Hervorgehen des Logos aus dem Vater und dem der ursprünglichen Henas der Welt der Geister aus Gott besteht. Daß gerade im innertrinitarischen Bereich die neuplatonische Idee: „Seinshervorgang ist Seinsminderung" Geltung behält, während sie im kreatürlichen Bereich durch das Prinzip αἰτία ἑλομένου ersetzt wird, darin liegt die Paradoxie, von der oben gesprochen wurde.

Platons αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος berufen[25] und auf den Spruch im Timaios[26]: γένεσις πρώτη ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτῶν — und der Abschnitt, in dem er diese Verwahrung formuliert (περὶ ἀρχῶν II 9,6), klingt auch stark an diesen platonischen Gedanken an. Auf die platonische πτερρορύησις, als eigene Schuld der Seele, hatten sich die Gnostiker (oder Gnosisfreunde) nach Plotin auch berufen (II 9,4,1). Insofern steht also Origenes mit den Gnostikern auf gleicher Ebene — und ebenso auch damit, daß die geschaffene, sichtbare Welt nicht ein notwendiges letztes Ausstrahlen des höchsten Geistigen ist, das nur schlecht genannt werden kann, weil es das unterste Ausgestrahlte ist (I 8,7,18). Aber daß das Materielle das Schlechteste, Geringste ist, das nicht geschaffen worden wäre, wenn es nicht den Fall der Seelen gegeben hätte, dem es zu entfliehen gilt, darin besteht wieder eine Gemeinsamkeit mit der Einschätzung des Materiellen sowohl durch die Gnostiker als durch die Philosophen, gegenüber dem christlichen Standpunkt. Aber — und das ist der große Unterschied gegenüber den Gnostikern — sie ist nicht eine Schöpfung des bösen Gottes. Sie ist zwar nicht aus der „ersten Schöpfungsintention" Gottes entstanden, sondern sozusagen erst aus der zweiten, durch die Rücksicht auf den Fall der Seelen und ihre frei begangene Sünde bedingten — aber sie ist doch aus dem Willen des guten Gottes entstanden, der diese Geistwesen mit der Versetzung in die veränderliche, sichtbare, materielle Welt nicht nur bestraft, sondern ihnen auch gerade durch die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit, der sie unterworfen werden, die Möglichkeit zur Umkehr gewähren will. (Das ist der Sinn des Motivs: κρίσις καὶ πρόνοια.) Diese Beurteilung der Schöpfung würde sowohl der neuplatonische Philosoph wie der Gnostiker ablehnen (der erste würde sie gnostisch finden, weil die Welt nicht notwendig ist, der zweite „hellenisch", weil sie nicht als in sich böse erklärt wird), und sie ist doch nicht genuin christlich, weil die Schöpfung der sichtbaren Welt, wie Gregor von Nyssa es formuliert hat[27], nach dieser Lehre nicht geschehen wäre, wenn es nicht die Sünde des Abfalls der Geistwesen gegeben hätte. Daß aber dieser Abfall, die Rückkehr der Geistwesen zur ursprünglichen Einheit, und der erneute Abfall infolge des κόρος eine immer wieder sich wiederholende rhythmische Kreisbewegung bildet, das rückt die origenistische Idee des Abfalls, sosehr sie auf die Freiheit der Geistwesen aufgebaut ist, und sowenig auch die materielle Welt für ihn eine ontische Folge dieses Abfalls ist, sondern eine von Gott im Hinblick auf die Heilung dieses Abfalls vollzogene Schöpfung, doch wieder in die Nähe des neuplatonischen „Seinshervorgangs" aus dem Absoluten, weil sie dieser

[25] Pol. 617 E.
[26] Timaios 41 E.
[27] s. Anm. 11.

„systole" und „diastole" (er vergleicht sie selbst mit der stoischen „ἐκπύρωσις") den Charakter einer wesenhaften Notwendigkeit verleiht und die origenistische zyklische Zeitauffassung (mit der Idee der ewigen Wiederkehr) im Gegensatz zur genuin christlichen (linearen, auf ein ewiges Endziel hinstrebenden) Zeitauffassung begründet [28].

Wie kann man nun auf Grund dieser Analyse den Standpunkt von περὶ ἀρχῶν in das Beziehungssystem von Gegensätzen und Gemeinsamkeiten einordnen, die sich uns oben aus der Konfrontierung von Neuplatonismus, Gnosis und rechtgläubig christlichem Standpunkt ergaben?

Für Origenes rücken der platonische, der gnostische und der genuin christliche Standpunkt in gewisser Hinsicht in eins zusammen — weil sie alle den Seinsstand der Geistwesen aus dem stufenweisen Hervorgang (Neuplatonismus), aus dem Wirken eines widergöttlichen Prinzips (Gnostiker), aus dem willkürlichen schöpferischen Ratschluß Gottes, der die Wesen von vornherein verschieden schafft (genuin christlicher Standpunkt), und nicht aus dem freien Willensentschluß und dem eigenen Verschulden der anfänglich gleichgeschaffenen Geistwesen ableiten ...

Für den Neuplatoniker der origenistische, der gnostische und der christliche — weil sie alle die Welt nicht als notwendige Ausstrahlung der Gottheit gelten lassen, sondern die in ihr vorhandene Stufung und Gliederung dem eigenen Verschulden der Seelen (Origenes), dem Wirken eines widergöttlichen Prinzips (Gnostiker) oder dem willkürlichen Schöpfungsratschluß Gottes (genuin christlicher Standpunkt) zuschreiben [29] ...

---

[28] Die diesbezügliche Stelle (übrigens nicht aus περὶ ἀρχῶν, sondern aus κατὰ Κέλσου VIII, 72) ist in dem schon erwähnten Aufsatz: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus. Byzantinische Zeitschrift 44 (1951) 291—303, auf Seite 295 angeführt. Es ist interessant, diese Stelle gegen die Tatianstelle zu halten (Oratio ad Graecos 6): καὶ διὰ τοῦτο καὶ σωμάτων ἀνάστασιν ἔσεσθαι πεπιστεύκαμεν μετὰ τὴν τῶν ὅλων συντέλειαν, οὐχ ὡς οἱ Στωικοὶ δογματίζουσιν, κατά τινας κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ καὶ ἀπογινομένων τῶν αὐτῶν, οὐκ ἐπί τι χρήσιμον (das ist eben das zyklische Prinzip, das Origenes anerkennt), ἅπαξ δέ, τῶν κατ' ἡμᾶς αἰώνων πεπερασμένων, καὶ εἰς τὸ παντελὲς διὰ μόνων τῶν ἀνθρώπων τὴν σύστασιν ἔσεσθαι χάριν κρίσεως.

[29] Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß Porphyrios den Origenes im Grunde genommen als neuplatonischen Philosophen gelten läßt und ihm nur vorwirft, er habe die Weisheit, die er von Ammonios erlernt hat, „den törichten Schriften des Moses und der Christen unterlegt", indem er behauptete, sie enthielten in ihrem versteckten, geheimen Sinn das, was die griechische Philosophie lehre; so habe er als Christ lebend, aber als Hellene denkend die griechische Weisheit den fremdländischen Überlieferungen der Barbaren unterlegt und die allegorische Auslegungsweise, die er von den hellenischen Mysterien übernommen hatte, auf die Schriften der Juden angewendet (Eusebius, Hist. Eccl. VI 19, 4—8). Das heißt, daß Porphyrius die Lehre des Origenes als neuplatonische Philosophie empfindet und sich nur dagegen verwahrt, daß diese Lehre im Alten und im Neuen Testament bildlich verborgen sein soll und durch allegorische Auslegung aus der Bibel sollte herausgelesen werden können. Freilich muß man dabei berücksichtigen, daß Porphyrios unter allen Neuplatonikern am schärfsten betont, daß die Seele nur durch ihre freie

Für den Gnostiker der „hellenische", der christliche und der origenistische — weil sie alle nicht erkennen, daß die Welt das Geschöpf oder das ontische Produkt des „anderen Prinzips" ist, sondern sie aus dem „guten Gott" hervorgehen lassen, entweder als seine „Ausstrahlung" (Neuplatonismus) oder als sein primär (christlich) oder sein sekundär, d. h. nach geschehenem Fall, (Origenes) intendiertes Geschöpf ...

Für die genuin christliche Tradition der origenistische, der neuplatonische und der gnostische — weil Origenes die materielle Welt als ein nur vom Abfall der Seelen bedingtes, nicht primär von Gott beabsichtigtes Geschöpf Gottes betrachtet und darin dem Gnostiker nahekommt (wenn er sich vom Gnostiker auch dadurch wesentlich unterscheidet, daß er es nur vom vorhergehenden sittlichen Bösen b e d i n g t, nicht unmittelbar aus dem Bösen hervorgegangen oder vom „Bösen" selbst geschaffen sein läßt) — und weil Origenes ebenso wie der Neuplatoniker den Herabstieg des Geistigen ins Materielle als einen Fall bzw. die Folge eines Falles betrachtet, die durch die völlige Rückkehr zum ursprünglichen, rein geistigen Zustand wieder aufgehoben werden soll (wenn die Versetzung in die Materialität für Origenes auch „Strafe und Vorsorge", nicht Notwendigkeit und wesensnotwendige „Ausstrahlung" ist wie für den Neuplatoniker), und weil er den „Abfall" als einen zyklisch sich wiederholenden Prozeß betrachtet (ohne ihm doch die ontologische Notwendigkeit zuzuschreiben, wie sie der Neuplatoniker dem „Ausstrahlen" des Niedrigeren aus dem Höheren zuschreibt).

Kann man daraufhin Origenes irgendeinem der drei Standpunkte zuordnen, deren gegenseitiges Verhältnis wir vorher festzustellen versuchten? Wenn wir auch oben meinten, vor jeder (notwendigerweise subjektiven) Aussage über die „geistige Grundhaltung" oder den „tragenden Grundgedanken" müsse eine bewußt auf der Oberfläche des feststellbaren Lehrgehaltes bleibende Analyse der betreffenden

---

Willenszuwendung eine Bindung an die sichtbare, materielle Welt eingehen kann, wie neuerlich erst H. Dörrie in seiner Studie: Porphyrios' „symmikta zetemata" (München 1959) (= Zetemata, Monographien zur klass. Altertumswissenschaft, 20) gezeigt hat, während z. B. Jamblichos annimmt (Stobaios I 380 Wachsmuth, aus der Schrift des Jamblichos περὶ διαφορᾶς καθόδου τῶν ψυχῶν), die Seelen stiegen aus drei Gründen herab: einige zum Heil und zur Reinigung der diesseitigen Welt, einige zur Bewährung und zur Übung der Tugenden, und einige zur Strafe und Sühne. Plotin kannte nur einen Grund: die Notwendigkeit der Ausstrahlung des „Oberen" in das „Niedere". Darin schon liegt eine gewisse Affinität zwischen dem Standpunkt des Porphyrios und dem des Origenes, die diese Anerkennung des „philosophischen" Charakters des Origenes durch Porphyrios erklärt. Die jamblichische Auffassung von Seelen, die nicht aus eigener Schuld und Zuwendung zum Materiellen, sondern aus Güte und zum Heil der niedrigeren Welt in die Sichtbarkeit herabgestiegen sind, ist dagegen schon in dem vorgeformt, was Origenes über die Seele Christi (die ja, auch als menschliche Seele Christi, präexistent sein muß und n i c h t gefallen ist) und über die „Engelsnatur" Johannes' des Täufers lehrt (Comm. in Joannem II 31. Vgl. dazu Daniélou: Origène [Paris 1948] 243—247), die noch in der byzantinischen Ikonographie des Täufers (mit Flügeln dargestellt) nachwirkt.

Richtungen nach den einzelnen Punkten ihrer Lehre vorgenommen werden, so wäre es doch gewiß falsch, die Zuordnung nunmehr nach der größeren oder geringeren Anzahl von Gemeinsamkeiten und Gegensätzen, sozusagen rein statistisch, vorzunehmen. Jetzt, nach der Konfrontierung der Einzelzüge und Einzelelemente, kann man wohl die Frage nach der geistigen „Haltung" wagen, die sich jeweils in ihnen ausspricht. Wir haben oben [30] die Grundhaltungen der drei Richtungen, denen man Origenes jeweils zuordnen zu können meint, folgendermaßen umschrieben:

Das Gefühl der Ungeborgenheit in einem als feindlich empfundenen Kosmos — für die Gnostik;

das Streben zum Aufgehen in einem mit dem tiefsten Grunde des eigenen Ichs letztlich als identisch empfundenen, unpersönlichen Absolutum — für den Neuplatonismus;

das persönliche Verantwortlichkeits- und Vertrauensverhältnis eines geschöpflichen Ich zu seinem als Person erkannten Schöpfer — für das Christentum.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es diese letzte Haltung ist, die sich in allen Gedanken des origenistischen Standpunktes ausdrückt, die Systematisierung der Schrift περὶ ἀρχῶν nicht ausgenommen.

Es ist weder eine schicksalhafte Notwendigkeit noch die Schöpfungstat eines widergöttlichen Prinzips, noch die ontologische Notwendigkeit einer absteigenden Seinsfolge, was dem geistigen Ich seinen Seinsrang anweist, sondern der strafende und vorsorgende Schöpferwille des guten Gottes, auf Grund der eigenen Verschuldung oder des eigenen Verdienstes dieses geistigen Ichs. Alle Geistwesen sind ursprünglich gleich geschaffen; was es an Seinsunterschieden gibt, haben sie sich selbst zuzurechnen. Und diese Seinsunterschiede sind (auf ihren niedrigeren Stufen) nicht ein wirkliches Eingehen in das Böse (wirklich böse ist nur die sittliche Schuld), sondern in ein Geringeres, das die Rückkehr zum Höheren offenläßt; und die Rückkehr wird nicht durch die bloße Abkehr von der Materie, sondern durch eine wirkliche Metanoia vollzogen. Das Vertrauensverhältnis des Geschöpfs zum Schöpfer, einer Person zu einer Person, das Bewußtsein, auch in der niedrigeren Seinssphäre der sichtbaren Welt sich in einer vom guten Gott geschaffenen Wirklichkeit zu bewegen und auch hier noch von seiner Vorsehung umgeben zu wissen, nicht einer ontologischen Notwendigkeit unterworfen oder einer mythischen Schicksalhaftigkeit ausgeliefert zu sein, ist im origenistischen Denken völlig gewahrt. Daß aber ein höherer oder ein niedrigerer Seinsrang, d. h. eine gleich bei der Schöpfung zugewiesene Verschiedenheit des Seinsstandes den Geschöpfen nicht zugemutet werden könne und eine Ungerechtigkeit von seiten des Schöpfers wäre — darin

[30] Vgl. Anm. 22.

lebt noch das neuplatonische Denkschema weiter, wonach die Abstufungen der Seinsränge die (ontologisch notwendigen) Schritte des Abstiegs zum Bösen, der zunehmenden Entfernung und Entfremdung von Gott sind; und daß diese Schwierigkeit durch die Annahme eines zwar persönlich freien, aber doch präkosmischen Geschehens behoben werden soll (wodurch Momente des Heilsgeschehens zu konstituierenden Faktoren der Entstehung der realen, kreatürlichen Welt gemacht werden), ist ein typischer Zug gnostischen Denkens. Beides sind Gedankenmotive, die in diametralem Gegensatz zum christlichen Schöpfungsbegriff stehen. Und doch ist die Gesamthaltung, die Grundintention, ausgesprochen christlich, der neuplatonischen Ontologie des notwendigen Abstiegs und dem gnostischen Mythos vom Verbanntsein in die Welt des Bösen bewußt entgegengesetzt. Das Endurteil muß also sein: Bei Origenes dominiert eine im wesentlichen völlig christliche Denkabsicht, sie ist aber wegen des Mangels eines christlichen Schöpfungsbegriffs mit neuplatonischen Gedankenelementen (deren Geltung unbedenklich hingenommen wird) und mit einem gnostischen Denkverfahren (der Erklärung der geschöpflichen Verschiedenheiten aus einem präkosmischen Geschehen) durchgeführt, so daß der christliche Gehalt dann doch durch die inhaltliche Einwirkung der neuplatonischen Stufenontologie und die formale Ähnlichkeit mit dem gnostischen Seinsmythos in bedenklicher Weise entstellt wird.

Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon

Von Heinrich Weisweiler S. J.

In einem ersten Teil des Artikels wurde im letzten Heft der Schol 35 (1960) 363—402 bereits festgestellt, daß der von O. Lottin O. S. B. jüngst gefundene Matthäuskommentar Nomen libri (Valenciennes) nicht Anselm von Laon zugehört, sondern eine Abbreviation des großen Matthäuskommentars von Paschasius Radbertus ist. Diese Abkürzung konnte dabei in mehreren Teilüberlieferungen nachgewiesen werden, von denen sich einige als Einleitung in frühen Handschriften der Glossa ordinaria finden. Das zeigt bereits ihre relativ weite Verbreitung und Bedeutung (I = 363—372). Wichtiger aber ist, daß diese Abbreviation vom Bearbeiter der Glossa ordinaria reichlich benutzt wurde. Viele der anonymen Stücke dort sind der Abbreviation entnommen. So hat Paschasius Radbertus über diese Kürzung seines Matthäuskommentars einen neuen breiten Weg in die mittelalterliche Exegese und bei der engen damaligen Verbindung der Exegese mit der systematischen Theologie auch in diese gefunden (II = 372—386).

In einem weiteren Kapitel wurde dann begonnen, den Einfluß der Abbreviation und damit der Exegese der karolingischen Zeit auf weitere Kommentare des Kreises um Anselm von Laon zu prüfen. Zunächst wurde nachgewiesen, daß der Anselm von Laon fälschlich in Alençon Cod. 26 zugeschriebene Matthäuskommentar Cum post ascensionem neben der Glossa ordinaria zusätzlich die Abbreviation beizog. Diese findet sich also in diesem Kommentar auf zweifache Weise verwandt: zunächst indirekt über die benutzte Glossa ordinaria, dann direkt durch den unmittelbaren Einfluß auf den anonymen Verfasser (III = 386—402).

Nun soll hier diese Untersuchung auf weitere Kommentare und exegetische Werke des Kreises um Anselm von Laon ausgedehnt und dem Einfluß karolingischen Gedankengutes auf dem Weg über die Abbreviation Radberts auf die Scholastik nachgegangen werden. Beginnen wir mit den Anselm selbst so oft zugeschriebenen Enarrationes in Evangelium S. Matthaei.

IV. Die Enarrationes in Evangelium S. Matthaei

Unter den Werken Anselms von Laon sind als sein Werk die Enarrationes in Evangelium S. Matthaei gedruckt [1]. So ist es selbstverständlich, daß sie oft als sein Werk angesehen wurden.

B. Hauréau aber hat sie bereits 1895 Anselm abgesprochen und Gottfried von Babion auf Grund anderer handschriftlicher Überlieferung zuerteilt [2]. Dagegen hat vor allem Fr. Pl. Bliemetzrieder bei Gelegenheit der Edition der sogenannten Anselmsentenzen die Zuteilung an Anselm von Laon wieder verteidigt, weil sich im Liber Pancrisis unter Anselms ausdrücklich genanntem Namen mehrere Stücke aus den Enarrationes finden [3]. Wie bereits O. Lottin zusammengestellt hat [4], folgen Bliemetzrieder auch B. Smalley, A. Wilmart und C. Spicq O. P. Jetzt aber besitzen wir die neue, sehr eingehende Untersuchung aus der Feder von P. Damian Van den Eynde O. F. M., Autour des Enarrationes in Evangelium S. Matthaei attribuées à Geoffroi Babion: RechThAncMéd 26 (1959) 50—84. Durch einen Vergleich mit dem Kommentar Cum post ascensionem (Alençon) hat der Verfasser eindeutig gezeigt, daß das Werk von diesem Kommentar abhängt. Wichtiger noch ist die ideengeschichtliche Feststellung, daß die Lehre in vielen Punkten Zeichen späterer Entwicklung in der Schule Anselms anzeigt und daher nicht eigentlich als das Werk des Schulgründers angesehen werden kann [5]. Ob es Gottfried Babion zuerteilt werden kann, läßt der Verfasser noch offen: La confrontation des textes suggère la possibilité de contacts littéraires et doctrinaux entre les sermons de Babion et de Enarrationes [6]. Spricht doch auch Petrus Manducator in seinem noch ungedruckten Matthäuskommentar an zwei Stellen von Babions Deutung. Beide Texte konnten von Smalley bzw. Van den Eynde in den Enarrationes gefunden werden. Es scheint also, daß es eine Überlieferung gab, die, wie heute noch, Babions Namen trug. Freilich hat bereits W. Lampen, De sermonibus Gaufridi Babionis scholastici Andegavensis festgestellt [7], daß die Ausführungen der Predigten Babions eine etwas verschiedene Terminologie von den Enarrationes zeigen und auch sonst nicht so übereinstimmen, daß man auf eine gemeinsame Verfasserschaft mit Sicherheit schließen kann. Van den Eynde fügt hinzu, daß der Verfasser der Enarrationes von „abbas meus" spricht, während Gottfried sich mehr als Weltpriester zu geben scheint. Aber Van den Eynde meint doch abschließend, daß diese Schwierigkeiten sich vielleicht heben lassen. Doch zur Zeit ließen sie für die Zuteilung an Gottfried keine Sicherheit zu [8].

Diese Zuteilung ist zwar eine wichtige, aber für die vorliegende Untersuchung zweitrangige Frage. Wichtiger erscheint, daß wir jetzt

---

[1] PL 162, 1287—1500.

[2] Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. nat., t. 31, 2, Paris 1886, 141—144; vgl. O. Lottin, Psychologie et Morale, t. 5, Gembloux 1959, 153 f.

[3] Anselms von Laons systematische Sentenzen (BeitrGPhThMA 18, 2—3), Münster 1919, 25 f.

[4] A. a. O. 154.

[5] Les résultats de la présente enquête sont franchement défavorables à la candidature du premier (Anselme de Laon). Un ouvrage, qui non seulement est postérieur à la Glossa ordinaria in Matthaeum et au commentaire d'Alençon, mais qui, de plus, porte toutes les marques des productions tardives de l'école de Laon, n'aurait être compté au nombre des oeuvres authentiques de Maître Anselme: a. a. O. 83.

[6] A. a. O. 83.

[7] Ant 19 (1944) 148 f.

[8] A. a. O. 84.

ein weiteres Beispiel für den Einfluß der karolingischen Theologie des Paschasius Radbertus auf die frühmittelalterliche verfolgen können. Es seien vor allem zum Beweis dafür Texte herausgegriffen, die fälschlich unter dem Namen Anselms von Laon im Liber Pancrisis aus den Enarrationes eingefügt worden sind. Denn sie belegen, daß die Ideen des Paschasius Radbertus auch außerhalb des Kommentars in die Theologie eingedrungen sind. Da Van den Eynde besonders auch diese Texte behandelt hat, können wir hier seine Forschungen, sie benutzend, weiterführen.

Doch sei zunächst eine andere Stelle über das Erscheinen der drei Weisen in Jerusalem gebracht, da sie unsere vorhergehenden Untersuchungen unterstützen kann und aus ihnen z. T. auch folgt[9]. Die Glossa ordinaria hat über die Herkunft der Weisen zwei Glossen. Die eine nahm sie wohl aus Raban[10]: Magi non malefici sed philosophi Chaldeorum. Aus der Abbreviation ist die andere Glosse genommen: Fuerunt de terra Persarum, ubi Saba fluvius a quo regio nominatur, iuxta quam Arabia est, ubi reges fuerunt magi[11]. Schon der Kommentar Cum post ascensionem hat die beiden Glossen in eine zusammenhängende Abhandlung gefaßt[12]. Das tun gleichfalls die Enarrationes. Aber sie haben einige Bemerkungen, ihrer Art entsprechend, zugefügt, die bezeichnend sind:

> Isti tres magi non, ut dicitur, malefici sed sapientes astrologi fuerunt de terra *Persarum et Chaldaeorum*, ubi est Saba fluvius, unde Sabaea regio nominatur, iuxta quam Arabia, unde isti *tres* reges fuerunt. *Duae enim Arabiae sunt* ...[13]

Die Glossa ordinaria hat mit der Abbreviation in der 2. Glosse Persien als Heimat: „de terra Persarum" (aus Iuvencus, Evang. hist. l. 1, 259 ff.) und in der 1. Glosse aus Raban Chaldäa: „philosophi Chaldeorum". Cum post ascensionem übernimmt nur „de terra Persarum", während die Enarrationes beides aus den zwei Glossen der Glossa ordinaria bringen. Sie müssen diese also unmittelbar zur Hand gehabt haben. Außerdem zählen sie „tres" reges zusätzlich zu den beiden Kommentaren an dieser Stelle und fügen noch eine genauere Beschreibung Arabiens bei. Interessant für die Weiterverbreitung gerade der Enarrationes und somit auch des Einflusses der karolingischen Zeit über die von den Enarrationes benutzte Abbreviation ist es, daß Thomas von Aquin in seiner Summa theologica 3 q. 36 a. 2 ad 2 ähnlich schreibt: Quidam tamen dicunt, quod isti magi non fuerunt malefici sed sapientes astrologi, qui apud Persas vel Chaldaeos magi

[9] Vgl. ebenfalls Van den Eynde a. a. O. 56.
[10] Vgl. dazu Ps.-Augustinus, De mirabilibus s. scripturae l. 3 c. 4: PL 35, 2194.
[11] Valenciennes 14 (7) f. 163r; Z f. 208r; zu Saba vgl. auch op. imperf. in Mt: PG 56, 642.
[12] Siehe oben 394 oder Van den Eynde a. a. O. 56.
[13] PL 162, 1253 D.

vocantur. Da die Glossa ordinaria nicht „astrologi" kennt, das erst Cum post ascensionem beifügte und das von dort in die Enarrationes kam, scheint Thomas, direkt oder indirekt, die Enarrationes zu zitieren.

Nehmen wir jetzt eine Stelle, die sich auch im Liber Pancrisis als lose Sentenz unter Anselms Namen findet, über die Prophetie[14]. Zunächst sei der Text der Glossa ordinaria mit Cum post ascensionem verglichen:

Glossa ordinaria zu Mt 1, 22	*Cum post ascensionem*[15]
Prophetia alia est ex predestinatione dei quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio, ut hec de qua hic *agitur* [=Mt 1, 18]. *Alia est ex prescientia dei, cui nostrum admiscetur arbitrium.*	*Prophetia* quidem *alia est ex* ... (wie Glossa)
	... *arbitrium* et cooperante gratia consequimur premium vel ab ea iuste relicti tormentum. Et *alia est que comminatio* ... (wie Glossa).
Alia est que comminatio dicitur, que fit ob signum animadversionis divine ut: „Fugiant a facie arcus electi et iusti pereant incauti", et non ex prescientia, quia longe aliter prescitur quam futurum comminetur.	... *comminetur futurum,* ut de Ezechia legimus et de Ninive.

Im wesentlichen stimmen also mit Ausnahme zweier Stellen — eine in der Mitte und eine am Schluß —, wie der Kursivdruck zeigt, die beiden Kommentare überein. Nur an einer weiteren dritten Stelle ist noch ein ganz kleiner Wortunterschied feststellbar. Während die Glossa zur ersten Art der Prophetie „ex predestinatione" sagt: de qua hic agitur, schreibt Cum post ascensionem: de qua modo agimus. Woher stammen aber die beiden größeren Zusätze? Der erste Zusatz in der Mitte steht in der Abbreviation zusammen mit den vorhergehenden und folgenden Ausführungen[16]. Wir müssen also wohl annehmen, daß Cum post ascensionem hier den Text ganz aus der Abbreviation genommen hat. In früheren Handschriften der Vollform der Glossa ordinaria ist der Text jedenfalls bereits gekürzt wiedergegeben[17]. Für den Endzusatz, den Hinweis auf Ninive, finden wir vielleicht die Quelle in der früheren Weingartener Überlieferung der Glossa ordinaria, wo man in W^1 liest: Prophetia alia est ex prescientia et hec immutabilis est ut hec: Ecce virgo etc. Alia ex iudicio operum et hec solet scrutari secundum quod verba sonant, non secundum intellectum ut: „Adhuc quadraginta dies et *Ninive* subvertetur", intelligimus „nisi peniteat".

[14] Vgl. dazu Van den Eynde a. a. O. 59.
[15] Alençon 26 f. 95; Paris. Ars. lat. 87 f. 6^v.
[16] Valenciennes 14 (7) f. 162^v; Z f. 208^r.
[17] Der verschiedene Zwischensatz über das „de qua hic agitur" ist auch in der Abbreviation anders, so daß man daraus leider nichts schließen kann. Denn die Abbreviation schreibt mit Radbert „que modo est in manibus".

Was liest man nun in den *Enarrationes?*

Prophetia alia ex praedestinatione dei, quae necessarium est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio, ut illa de qua modo agimus. Alia ex praescientia dei, cui nostrum admiscetur arbitrium et cooperante gratia consequimur praemium vel ab ea iuste relicti tormentum. Alia non ex praescientia, sed est quasi *comminatio* modo humano facta sicut illud: „Morieris et non vives", et illud: „Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur" quae non impletur iuxta hoc quod verba sonare videntur et tamen vera est secundum quod intelligitur. Sicut enim comminando servo nostro dicimus: „Interficiam te", tamen intelligendo: „Nisi te correxeris", sic deus loquens more humano ait: „Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur", intelligendo: „Nisi Ninivitae corrigantur", et illud: „Morieris et non vives": „Nisi fleveris" [18].

Wie der kursiv gedruckte Text belegt, ist der Text der Enarrationes aus einem doppelten Grund aus Cum post ascensionem entnommen und weder der Glossa noch unmittelbar der Abbreviation verpflichtet. Die in der Glossa fehlenden Worte finden sich in den Enarrationes wie in Cum post ascensionem. Zwei kleinere Änderungen, die dieser Kommentar am Text der Abbreviation vorgenommen hat, sind auch in den Enarrationes zu lesen. Am Ende der zweiten Prophetie hat die Abbreviation das Wort „penam", das Cum post ascensionem in „tormentum" ändert. „Tormentum" liest man auch in den Enarrationes. Ebenfalls gleich ist die Formulierung, von der wir eben sprachen: de qua modo agimus. Der zweite Teil der Abhandlung ist jedoch in den Enarrationes selbständig weitergeführt, wie wir das noch öfter werden feststellen können. Quelle für diese Erweiterung scheint die frühe Überlieferung der Glossa ordinaria zu sein, wie sie aus Weingarten (W^1) überliefert ist, die wir oben für die Ergänzung von Cum post ascensionem im Hinweis auf Ninive am Schluß bereits zitierten. Auch die Enarrationes dürften sie noch in der hier vorliegenden frühen Form der Glossa ordinaria gekannt haben. Denn nicht nur das Beispiel von Ninive findet sich wieder, und zwar mit dem entsprechenden Schrifttext, den Cum post ascensionem nicht übernommen hat. Noch wichtiger erscheint, daß auch terminologische Ähnlichkeiten bestehen. Denn die frühe Glossa ordinaria in W^1 schreibt: „Secundum quod verba sonant, non secundum intellectum" sei diese Art der Erfüllung der Prophetie zu verstehen. Damit stimmen die Enarrationes überein: Non impletur iuxta hoc quod verba sonare videntur et tamen vera est secundum quod intelligitur, so sei etwa die Drohung an Ninive zu verstehen. Wir müssen also bei der weiteren Untersuchung erneut darauf achten, ob nicht neben Cum post ascensionem auch die Glossa ordinaria selber Quelle für die Enarrationes war. Das läßt sich ja nicht aus einer einzelnen Stelle, die auch aus anderer Quelle kommen konnte, belegen.

Interessant ist, daß Radbert selbst es abgelehnt hatte, hier Beispiele zu bringen: Quarum rerum exempla superfluum est aggregare, quia

[18] PL 162, 1252 BC.

patent etiam non quaerentibus [19]. Das ist also in Cum post ascensionem und vor allem in den Enarrationes anders geworden. Die Zeit hat sich offenbar geändert, und man liebte mehr die rationale Durcharbeit mit Schrifttexten. Gerade darin liegt, wie sich jetzt herausstellt und noch weiter zeigen wird, die Bedeutung der Überarbeitung der Enarrationes bzw. ihrer Quelle Cum post ascensionem über die Urquelle des Paschasius und dessen Abbreviation hinaus.

Ein anderes bezeichnendes Beispiel der Bearbeitung des ursprünglichen Textes Radberts bietet eine andere, auch in den Liber Pancrisis unter Anselms Namen eingegangene Sentenz aus den Enarrationes. Es ist die Frage, ob der Stern im Orient stand oder von dort aus, über Jerusalem stehend, gesehen wurde. Darüber schreibt die Abbreviation mit Radbert:

Utrum stella orta sit in oriente an ipsi ibi positi natam ad occidentem viderint, ambiguum est. Potuit nasci in oriente et eos Ierusalem perducere, sed cum humanum quasi ex lege querunt, auxilio divino deseruntur. Sed veritas evangelii non videtur probare, quod eos stella Ierusalem perduxerit sed in oriente eos tantum vidisse. Unde intellexerunt natum in Iudea, de quo Balaam predixit, et ideo Ierusalem veniunt. Ubi locum discentes iter aggressi sunt, tunc primum habent stellam previam quam recognoscunt [20].

Die Glossa ordinaria bringt wörtlich diesen Text der Abbreviation. Cum post ascensionem ändert stilistisch daran. So wird aus dem noch echt Radbertschen „ambiguum est" ein bloßes „dubium est" und aus dem „probare" das abgeschwächte „velle". Sonst aber ist auch stilistisch vieles geblieben [21]. Anders aber sehen bereits die Enarrationes aus. Der Text wird weitläufiger, und so entfernt er sich mehr von Paschasius und der Abbreviation. Daher wird erneut deutlich, daß er nicht Quelle für die Glossa ordinaria noch für Cum post ascensionem gewesen sein kann. So hat die Abbreviation noch den patristischen Ausdruck, den auch Radbert übernahm — aus Augustinus, PL 39, 2194 —, daß der Stern verschwand, als sie nach Jerusalem kamen: Cum humanum quasi ex lege querunt, auxilio divino deseruntur. Cum post ascensionem hat das bereits etwas ins Schlechtere verändert, wenn das psychologisch Erklärende und von Schuld Befreiende des „ex lege" ausgelassen und nur geschrieben wurde: dum quasi humanum queritur auxilium, divinum ad tempus perdunt. Das führen die Enarrationes flach erweiternd durch: Dum Ierusalem venissent quasi ad caput regni et ad Herodem divertissent, eam ad tempus perdiderunt. Dann wird auch noch eigens die These ausgeführt, wonach der Stern nur über Jerusalem erschienen

[19] PL 120, 115 A.

[20] V f. 163v; Z f. 208r; vgl. Paschasius Radbertus, In Mt.: PL 120, 127 D. Über den Zusammenhang siehe die Glossenzusammenstellung am Ende des letzten Kapitels 394—400.

[21] Siehe den Text bei Van den Eynde a. a. O. 58 und oben 395.

war. Radbert, die Abbreviation und Cum post ascensionem hatten nur kurz berührt, daß darüber aus dem Evangelium keine Klarheit zu gewinnen sei. Interessant aber ist in dieser Erweiterung der Enarrationes, daß sie in ihr erneut die Glossa ordinaria auch unmittelbar wieder benutzt haben. Denn dort ist auch in einer eigenen Interlinearglosse Jerusalem als „caput regni" bezeichnet. Abschließend können wir also erneut feststellen, daß eine Sentenz aus dem Liber Pancrisis, die dort Anselm von Laon zugeschrieben wird, tatsächlich über die Abbreviation — die Glossa ordinaria — Cum post ascensionem — die Enarrationes Gut des Paschasius Radbertus weitergibt.

Eine andere Darlegung der Enarrationes, die in die Florilegien der Anselmschule überging [22], hat ihre Bedeutung in der Erweiterung der dogmengeschichtlich wichtigen Frage, warum Maria mit Joseph verlobt war. Die Glossa ordinaria der Vollform bringt hier in den handschriftlichen Überlieferungen einen offensichtlich aus der Abbreviation wieder gekürzten Text [23]. Dagegen hat Cum post ascensionem noch fast den ganzen Wortlaut der Abbreviation. Denn dort wird nach einigen einleitenden Worten der Text wörtlich gebracht. Man liest in Cum post ascensionem: Hec desponsatio non fuit fortuita sed potius deo ita disponente fuit facta et ex multis et rationabilibus causis: ut scilicet presignaret ecclesiam ... Die Abbreviation schreibt fast gleich:

Ideo desponsata, ut presignaret ecclesiam que et sponsa est et virgo. Vel ideo, ne per feminam contra consuetudinem scripturarum sed per virum genealogia Christi texeretur. Vel ut esset testis castitatis et ab omni defenderet suspicionis infamia. Et ne virginibus esset excusatio quod et mater dei fuerit infamata. Vel ne ut adultera damnaretur et Christus quasi de stupro natus merito ab eis diceretur occisus. Vel ut virgo solatio viri sustentaretur et esset ille Christi nutritius. Occultatur et per hoc diabolo partus virginis, quia nequit satis dignoscere, an ex semine an de virgine sit natus [24].

Nur eine kleine Wortänderung hat Cum post ascensionem hier bei der sonst wörtlichen Übernahme angebracht. Beim letzten Grund heißt es in der Abbreviation: „occultatur". Das ändert der Kommentar Cum post ascensionem in „celaretur". Das ist der Ausdruck der z. B. in der frühen Weingartener Hs der Glossa ordinaria aus Raban noch überlieferten anderen Glosse zur Stelle, wie wir sie oben in Anm. 23 angegeben haben. Cum post ascensionem muß also auch hier wohl neben der Abbreviation wieder die frühe Glossa ordinaria vor sich gehabt haben.

[22] Vgl. Lottin a. a. O. n. 188.

[23] Vgl. Van den Eynde a. a. O. 62. Die frühe Glossa ordinaria von Weingarten W^1, W^2 und Trier (T) sowie Rom (V^2) hat wieder noch nicht den Text der Abbreviation, sondern einen anderen aus Raban (PL 107, 748), der nur vier Gründe angibt: origo Mariae; ne adultera; solatium; ut celaretur diabolo.

[24] Valenciennes 14 (7) f. 162v; Z f. 207v. Siehe bereits oben 387, wo auch der Vergleich mit Radberts Formulierung durchgeführt ist.

Daraus machten die *Enarrationes* einen weit längeren Text:

Quaeritur, quare de desponsata Christus virgine voluit nasci. Multis scilicet de causis. Ut scilicet per Ioseph generatio texeretur et Maria ab infamia defenderetur. Cum enim mulier sit fragilioris sexus et magis pudibundi, voluit matrem suam, non seipsum, ab infamia tueri. Ipse enim daemonium habere dicebatur, filius fabri et potator vini vocabatur et tamen haec et alia opprobria libenter patiebatur. Praeterea noluit virginibus dare occasionem excusationis eo quod mater domini infamata fuisset. Propter etiam aliam causam voluit de virgine desponsata nasci: ne de fornicatione damnata lapidibus obrueretur. Et etiam ut haberet qui eam procuraret et puerum et eam in Aegyptum duceret et reduceret et eius nutricius esset. Denique est et alia principalis causa: ut diabolo partus virginis celaretur, ut cum eam gravidam videret, a sponso cui liceret etiam in desponsationis tempore gravidatam esse putaret. Significatur etiam per Mariam ecclesia quae virgo et sponsa est [25].

Zunächst ist sichtbar, daß die Enarrationes hier nicht die Glossa ordinaria, sondern Cum post ascensionem zur unmittelbaren Quelle haben. Aus vielen Gründen („Multis de causis") war nach beiden Werken Maria mit Joseph verlobt. Daneben aber haben die Enarrationes auch die frühe Glossa ordinaria unmittelbar mit dem obengenannten Text aus Raban benutzt. Beide schreiben „ne lapidaretur" bzw. „lapidibus obrueretur", was in der Abbreviation, Radbert und auch in Cum post ascensionem noch fehlt. Diese haben nur „damnaretur". Daneben finden sich in den Enarrationes auch noch weitere Fortführungen. So wird der Grund, daß Joseph die Mutter von dem schlechten Ruf fernhalten soll, nicht aber das Kind selbst, auf die Schwäche des Fraulichen zurückgeführt und breit dargelegt, daß Jesus selbst diese infamia auf sich genommen hätte, wie er auch die übrigen Beschimpfungen ruhig trug. Für den Grund des Sorgens Josephs für die Mutter und das Kind wird eigens konkret auf die Flucht nach Ägypten hingewiesen. Das sind zwar gute Weiterführungen, aber sie fallen doch gegenüber den tieferen Darlegungen, die sonst die Quellen der Glossa ordinaria und Radberts bilden, stark ab. Zusammenfassend zeigt sich ein Doppeltes auch hier auf Grund des Vergleichs mit Radbert und der Abbreviation: Der Kommentar der Enarrationes ist deutlich erst später als Cum post ascensionem und vermittelt erweiternd das Gut Radberts, das also auch hier in die Einzelsentenzen der Schule Anselms weitergeleitet wurde.

Eine andere Stelle zeigt ähnliches. Es handelt sich um das Wort der Bergpredigt: Qui dixerit fratri suo R a c h a. Die Texte haben wir bereits 382 ff. und 388 f. teilweise gebracht, als wir über den Einfluß der Abbreviation auf Cum post ascensionem und die Glossa ordinaria schrieben. Ich möchte auch hier die Forschungen von R. Blomme weiter-

[25] PL 162, 1249—1250; vgl. Van den Eynde a. a. O. 62. Die Einzelsentenz der Schule bei Lottin (a. a. O. n. 188) bringt nur die erste Hälfte der Ausführungen der Enarrationes.

führen [26] durch den Vergleich mit den Handschriften der Glossa ordinaria wie mit der Abbreviation.

Cum post ascensionem schreibt: Qui dixerit fratri suo Racha id est *qui de motu* animi *in vocem indignationis proruperit* dicendo Racha, quod est *interiectio indignationis*, reus erit concilio, ut scilicet *consensu iudicii* deliberetur qua pena sit dignus.

Das ist alles aus Interlinearglossen der Glossa ordinaria genommen. Es heißt dort: „*Qui de motu* prorumpit *in vocem indignationis*" oder „*interiectio indignationem* exprimens" und „*consensu iudicum* de danda sententia in eum qui usque ad vitia processerit".

Deutlich ist das in den Enarrationes umgearbeitet zu finden: Racha est interiectio et significat affectum irae quasi diceret: Qui non tantum iratus fuerit sed etiam in vocem indignationis eruperit, maiorem poenam promeretur [27].

Das ursprüngliche „de motu" oder „consensu iudicii (iudicum)" der Glossa ordinaria, das Cum post ascensionem noch kennt (vgl. den Kursivdruck), ist also in den Enarrationes ausgefallen und, es ist überhaupt der ganze Satz — entfernter von der Glossa ordinaria — konstruiert. Das Vorbild dazu ist in den Enarrationes wieder Cum post ascensionem, wo die Glossa ordinaria noch viel wörtlicher wiederzufinden ist, wie schon aus dem erwähnten Fortfall typischer Worte der Glossa ordinaria in den Enarrationes hervorgeht, die in Cum post ascensionem noch stehen [28].

Sehr lehrreich ist es hier auch, die dazu gehörenden Darlegungen über passio — propassio auf die Enarrationes auszudehnen und so unsere früheren Darlegungen über den Kommentar Cum post ascensionem und die Glossa ordinaria in dieser Frage für die Enarrationes weiterzuführen [29]. Die Enarrationes bringen zu „irasci" nur die ganz kurze, fast undeutliche Bemerkung: Cum dicit ‚fratri' removet propassionem; nondum enim illa dirigitur in fratrem [30]. Das will offenbar sagen: Erst dann, wenn der Zorn sich auf eine bestimmte Person richtet, wird er zu seiner passio; sonst bleibt er im Vorfeld der propassio. Daß das tatsächlich so gemeint ist, ergibt sich aus den Ausführungen der Quelle dieser Stelle in Cum post ascensionem, die wir oben bereits analysiert und auf die Abbreviation zurückgeführt haben. Dort heißt es nämlich: Et nota, quia bene dixit „irascitur fratri" et non „irascitur" tantum. Irasci enim naturale est homini nec est peccatum, licet sit peccati initium ... Sed si extenditur super alterum, iam dicitur crimen, quod vocatur passio.

Aus unseren früheren Darlegungen auf S. 388 zu diesem Text von

[26] A. a. O. 95.
[27] PL 162, 1295.
[28] Siehe den ganzen Text von Cum post ascensionem bei Blomme a. a. O. 95.
[29] Vgl. dazu die größeren Texte bei Blomme a. a. O. 92 ff. und oben 388 sowie 382 ff.
[30] PL 162, 1295.

Cum post ascensionem folgt, daß gerade der Grundgedanke des „extendere super alium" aus Radbert und der Abbreviation stammt. So ist er in diesen kurzen Satz der Enarrationes gelangt und ist Zeugnis des tiefgreifenden Einflusses Radberts [31].

Also auch hier sind die Enarrationes von Cum post ascensionem abhängig und haben von deren Quelle, der Abbreviation, Radberts Gut weitergeleitet.

Vielleicht ist es gut, an einem größeren zusammenhängenden Stück der Enarrationes ihre Arbeitsweise, deutlicher noch als es in Einzelsentenzen geschehen kann, sichtbar zu machen. Wir wählen dazu die Darlegungen über die Ankunft der Weisen zu Jerusalem und das Geschehen dort. So ist ein Vergleich mit der Quellenanalyse, wie wir sie bereits oben für die Glossa ordinaria und deren Bearbeitung Cum post ascensionem gemacht haben, möglich:

„Cum ergo natus." Quamvis *Matthaeus* nativitatem Christi *praetermittat,* tamen adventum magorum relaturus eam breviter tangit, notans *locum, tempus* et tribum. *Locum* notat ubi ait: in Bethlehem. Tribum, ubi dicit: Iudae. *Tempus,* cum subiungit: In diebus Herodis regis. Iudae apponit, *ad differentiam illius quae est in* terra Zabulon. *Duae* enim Bethlehem *sunt,* altera quae est in terra *Zabulon,* altera quae est in tribu *Iuda, quae prius Ephrata,* quae postea in augurium Christi venturi Bethlehem dicta est: Ephrata enim interpretatur *„videns furorem"* vel „speculum", quia postea exercuit *Herodes* furorem suum circa *pueros,* et quasi de speculo Christum venturum exspectabat. *Bethlehem* vero *„domus panis"* interpretatur, quia panis angelorum ibi natus est; et dignum erat, ut in Bethlehem Iudae nasceretur, qui de tribu Iudae processerat. Tempus etiam convenit. Quia ecce *alienigena* rex Israel factus erat, ut impleretur *prophetia,* quae dicit: Non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius, *donec veniat qui mittendus* est. *Ex quo enim intraverunt* filii Israel in terram promissionis, *iudices* habuerunt *usque ad* Saulem, *deinde reges usque ad transmigrationem Babylonis. Post* vero *reditum de Babylonia per pontifices gerebatur summa rerum usque ad Hircanum simul pontificem et regem, quo fratris invidia vexato et tandem ab Herode interempto regnum Iudaeae iussu Augusti traditum est Herodi. Prophetia* itaque *completa est, quae dicit: Cum venerit Sanctus sanctorum, cessabit unctio vestra.*

„Ecce magi." *Isti tres magi non,* ut *dicitur, malefici, sed sapientes astrologi fuerunt, de terra Persarum* et Chaldaeorum, *ubi est Saba fluvius. Unde Sabaea regio* dicitur, *iuxta quam Arabia est,* unde isti tres *reges fuerunt.* Duae enim Arabiae sunt una ubi est Sina, de qua ait Apostolus: Sina mons est in Arabia. Altera, quae est in zona calida. Unde Lucanus: Ignotum vobis, Arabes, venistis in orbem.

Isti viderunt novam stellam in aere, quae novum regem natum fuisse designabat. Babylonei enim et Chaldaei sunt periti astrorum. *Dubium* est, *utrum stella orta sit*

[31] Die frühe Form der Glossa ordinaria z. B. in Stuttgart (W^1, W^2) und Trier (T) kennt das noch nicht, da die Abbreviationsstelle in ihr noch fehlt. Sie betont mehr das „sine causa", wie es auch im opus imperf. in Matthaeum geschieht. Es ist bemerkenswert, daß z. B. die gedruckte Glosse ebenso wie die Handschrift aus dem 14. Jahrhundert in Frankfurt 35 und die übrigen der vollen Glossa ordinaria beide Definitionen kennen: jene, die für die passio z. T. aus Hieronymus und z. T. aus Augustinus (mors in domo) bei Rabanus sich schon vereint findet, und die der Abbreviation. Vgl. Blomme a. a. O. 96. Letztere fehlt wieder in den kürzeren Handschriften in Weingarten (W^1 und W^2), Trier (T), worauf wir noch zurückkommen.

in oriente, an ipsi ibi positi natam circa terram Israel stellam *vidissent. Potuit* enim eis *nasci in oriente, et eos in Ierusalem perduxisse; sed dum* Ierusalem venissent quasi ad caput regni, et ad Herodem divertissent, eam *ad tempus perdiderunt.* Et cum ab eo discederent: „Ecce stella quam viderant in oriente antecessit eos, usque dum veniens staret supra, ubi puer erat." Potuit etiam illis in oriente positis stella circa Ierusalem apparuisse, et prophetiae Balaam, qui de Chaldaea fuit, recordati fuerunt, de qua dicitur: *Orietur stella ex Iacob, et vir ex Israel,* et prophetia completa est. Tum [l. Tunc] stellae apparitione commoti et Ierusalem pervenerunt, et cum ad Herodem diverterent, disparuit, donec ab Herode discesserunt, et tunc iterum stella eos antecessit et usque ad Bethlehem perduxit. *Veritas* vero rei ex *evangelio* non potest percipi. Ubi enim dicunt: Vidimus stellam eius in oriente, potest intelligi: Vel nos existentes in oriente vidimus stellam circa Ierusalem, vel vidimus stellam eius positam in oriente. Divina tamen inspiratione creduntur incitati, cum Deum esse credant quem adorare postulant. Sed Hieronymus super Isaiam dicit: Magi ab oriente docti a daemonibus vel iuxta prophetiam Balaam natum intelligentes filium Dei, qui omnem artis eorum destrueret potestatem, venerunt Bethlehem, et ostendente stella adoraverunt puerum. Docti a daemonibus dicuntur, quia per astronomiam, quam daemones docuerunt, docti erant. Daemones enim Christi nativitatem ignorabant. Nec refertur in evangelio, quot reges fuerunt, sed numerus eorum et numero *muneris* percipitur. Nec soli, sed *multis* militibus stipati venisse creduntur, sed tantum de regibus in evangelio mentio habetur. Magi enim dicuntur ab oriente venisse, [non] eo quod vere in vero oriente essent positi, sed quidquid est ultra Ierusalem versus orientem, in oriente quantum ad eos dicitur esse. A die nativitatis domini creditur stella tantum *apparuisse,* et peracto officio, cum nova esset, desinit esse. Ait enim *Fulgentius: Puer natus novam stellam fabricavit.* Nec mireris eos in tredecim diebus venisse in Bethlehem, cum equos arabicos et dromedarios habeant, nec multum sunt a Iudaea remoti. Refert tamen Haymo, et stellam ante nativitatem apparuisse Christi, et eos iter simul incepisse, et peracto officio stellam in puteum Bethlehem decidisse et aliquando solis ibi virginibus apparere, quod frivolum putatur.

Gregorius. Merito nato Domino *angelus pastoribus apparuit; magos autem non angelus, sed stella perduxit,* quia *Iudaeis tanquam ratione utentibus rationale animal, id est angelus, praedicare debuit. Gentiles vero, quia uti ratione nesciebant, per signa ducendi erant.* Signa enim data sunt *infidelibus, non fidelibus.* Dignum etiam erat, ut per stellam Chaldaeis, qui de stellis sciebant, Christus ostenderetur, et per angelos Iudaeis, qui angelos in prophetis satis audierant et ipsi aliquando viderant. Et tamen *utraque lingua de coelo erat,* et stellae et angelorum, *quia iam cessaverat lingua prophetarum.*

„Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?" Videas *tali inquisitione Iudaeos confutatos esse. Gentilis enim inquirit Deum, natum dicit regemque Iudaeorum asserit; Iudaeus vero quaerere contemnit, iuxta se quasi inventum non agnoscit, regem suum fateri prorsus refugit, quod totum significat illuminationem gentium, Iudaeorum autem excaecationem. Unde nec meruerunt videre stellam.* Cum dixerunt „ubi est rex Iudaeorum", ne Herodem quaerere videantur, determinant dicendo „qui natus est". Allegorice secundum primitias gentium designatur salus gentilium quae intratura est ad Christum. Praecedente stella, id est fidei illuminatione, qua Iudaei carentes non venient ad Christum, *dum* divertunt ad Iudaeos, stellam amittunt, quia dum a a pravis hominibus et diabolo aliquod consilium quaerunt, veram illuminationem amittunt.

„Vidimus enim stellam eius in oriente." *Recte dicunt „eius", quia licet omnes ab eodem creatae, ipsius essent, haec tamen proprie Christi erat, quia illum modo natum nuntiabat. Ceterae stellae ab initio mundi factae sunt, ut distinguerentur tempora, et operarentur quaedam nobis occulta. Audiens autem Herodes rex, alium*

natum regem Iudaeorum quam se, turbatus est et propter se, quia timebat exitium regni sui, et propter iram Romanorum, quam pateretur, si consentiret. Decreverant enim Romani, ne quis rex vel deus sine suo consilio diceretur. Turbatus est propter astantem multitudinem magos comitantem, quasi erubescens alium quam se quaeri regem. Unde notandum, quia rex hic nominatur, ut ex collatione eius qui quaeritur ipse extraneus intelligatur. Et vide, quia coeli regi nato rex terrae turbatur; dum enim celsitudo coelestis aperitur, altitudo terrena confunditur.

Sequitur: „Et omnis Ierosolyma cum illo". Volens illi favere quem timebat. Populus enim plus iusto illis favet, quos crudeles sustinet. Unde Salomon: Rex iniustus omnes ministros habet impios.

„Et congregans, etc." Duo investigat Herodes, locum et tempus. Locum a Iudaeis, qui cognoverant ex prophetis. Tempus a magis, qui cognoverant a stella, ut circa locum illum quaerere possit puerum, et si a magis illudatur, pueros omnes illius temporis interficiat et illius loci. Scribae valde sapientes erant, qui per se superaddebant suas traditiones aliis traditionibus Moysi; locum nesciebant magi, quia prophetas non legerant.

Scriptum est per prophetam Michaeam: *Et tu, Bethlehem, terra Iuda, etc. Notandum est, quod in testimonio Scripturae vel obliviscendo,* vel *invidendo, scriptores aliquando minus ponunt et quaedam aliter dicunt, sensum tamen et veritatem prophetae exprimunt. Sic enim hebraice scriptum* est: Et tu, Bethlehem Ephrata, parva es in millibus Iuda, ex te egredietur qui sit dominator in Israel et egressus eius ab initio a diebus aeternitatis. Secundum haec *verba sensus est talis: O tu Bethlehem, quae* prius vocata es Ephrata, *quamvis sis parvus vicus* inter *millia civitatum Iuda, tamen ex te* nascetur *Christus, qui* erit dominator Israel, *qui non tantum ex David, sed etiam egressus eius* ab initio, quia ab initio natus est ex patre, sicut scriptum est: *In principio erat Verbum;* et ne initium videretur habere, determinat cum dicat *„a diebus aeternitatis".* Nec multum differt sensus iste a verbis positis in evangelio: cum enim dicit „terra Iuda", tantundem valet quantum Ephrata. Quod autem dicit: Nequaquam minima es in principibus Iuda, id est inter principales civitates Iudae, non de quantitate, sed de dignitate intelligitur.

„Tunc Herodes clam vocatis magis." *Diligentia* quaerentis, *ut si invenerit, faciat quod post se velle ostendit; sin autem excusatus sit a Romanis, explorat etiam si rex eorum tristes faciat Iudaeos vel laetos.* Ideo *clam* Iudaeis voluit hoc investigare a magis, quia *timebat, ne Iudaei quasi ex divino oraculo promissum regem occulerent, si se eum velle perimere praesentirent. Ideo etiam promisit se adorare, ne dolum eius cognoscerent, sed potius sine suspicione ei de puero renuntiarent. Mittens ergo illos in Bethlehem dixit: Ite interrogate diligenter de puero. Cognito loco et tempore, personam pueri non vult ignorare. Nota quod illud praecepit, quod absque praecepto erant facturi. Quod autem addit „et cum inveneritis, renuntiate mihi", praeceptio praesumptuosa est valde, quia putat quod omnes debeant sibi obtemperare.* Sed ut *ad renuntiandum* invitaret, *subiungit: „Ut et ego veniens adorem eum.* Hic Herodes gerit *personam hypocritarum, qui dum ficte quaerunt deum, nunquam invenire merentur."*

Es war sicher notwendig, einen so großen Text abzudrucken. Denn nur so wird sichtbar, ein wie umfangreiches Stück aus den Darlegungen von Cum post ascensionem in die Enarrationes übernommen wurde. Der gesamte in Kursiv gesetzte Druck stimmt mit dem oben 393—400, am Schluß des vorhergehenden Kapitels, bereits gedruckten Teil des Kommentars Cum post ascensionem über die Ankunft der Weisen in Jerusalem wörtlich zusammen. Die von Van den Eynde bereits festgestellte Abhängigkeit von der Glossa ordinaria und damit von der

Abbreviation Radberts läuft also vielfach über den Matthäuskommentar Cum post ascensionem. Da wir im früheren Abdruck auf S. 393 ff. die vielen Stellen in Kursiv gesetzt haben, an denen Cum post ascensionem die Abbreviation benutzt hat, zeigt nun ein Vergleich, daß eine große Zahl von ihnen auch in die Enarrationes übernommen wurden und so in das Mittelalter weitergeleitet werden.

Dennoch gibt es eine Reihe von Beifügungen, wie für Einzelstücke auch bereits Van den Eynde gezeigt hat. Es sind die Enarrationes keine bloße Übernahme. So verläßt der Anonymus die Vierteilung am Beginn des Berichtes über das Kommen der Weisen, die in der Glossa ordinaria wie in der Abbreviation und so auch in Cum post ascensionem sich aus Radbert findet: Quatuor hic ponuntur: nativitas, nomen, locus et tempus. Dafür kehren die Enarrationes zu der Dreiteilung zurück, wie sie etwa bei Haymo, hom. 15 [32] oder bei Remigius, hom. 17 [33] sich findet: persona, locus, tempus (also ohne den Beginn: nativitas). Nur ist in den Enarrationes statt „persona" nun „tribus" genannt, so daß es heißt: locus, tempus, tribus. Als solcher wurde Iuda erwähnt: Tribus ubi dicit: Iudae. In diesem ersten, auch sonst von Cum post ascensionem am meisten abweichenden Text ist aber wiederum deutlich der unmittelbare Einfluß der Glossa ordinaria erkennbar. So etwa in der Deutung von Bethlehem. Denn neben der Erklärung des Namens als „furorem videns" durch Hieronymus steht, wie in der Glossa ordinaria, die Deutung „speculum", die in Cum post ascensionem fehlt. Auch der ausdrückliche Hinweis *„due* enim Bethlehem sunt" steht in der Glossa, nicht aber in Cum post ascensionem. Aus der Glossa ist, worauf Van den Eynde schon hinwies, zu dem Heimatland der Weisen Persien, das Cum post ascensionem aus der Abbreviation übernahm, „et Chaldaeorum" beigefügt worden.

Auf die etwas langweilige verlängerte, aber nur Gesagtes wiederholende Ausdeutung der Gegenseite in der Frage, ob der Stern in Jerusalem stand oder im Orient, haben wir bereits verwiesen. Neu ist in diesem Zusammenhang noch der Hinweis aus Hieronymus, In Isaiam, daß die Weisen durch den Teufel belehrt wurden. Durch die beigefügte Deutung ist aber der harte Gesamtzusatz etwas gemildert: Docti a daemonibus, quia per *astronomiam quam daemones docuerunt*, docti erant. Aber auch so paßt diese ganze beigefügte Bemerkung wenig zur Glossa ordinaria und zum Kommentar Cum post ascensionem, in denen mit Leo dem Großen die göttliche Führung so herausgestellt wird.

Auf des *Christian von Stavelot* Expositio in Matthaeum als Quelle könnte der Hinweis auf die schnellen Dromedare, welche die Weisen in kurzen Tagen aus der Ferne zur Krippe führen konnten, aufmerksam

[32] PL 118, 107.
[33] PL 131, 899.

machen [34]. Doch werden sich ähnliche Gedanken wohl auch in anderen Werken, direkt oder indirekt vielleicht abhängig, gefunden haben. — Haymo aber kommt sicher als Quelle für die Enarrationes in Frage, da er namentlich als Zeuge für die Ansicht aufgeführt wird über das spätere Schicksal des Sterns: „in puteum Bethlehem decidisse et aliquando solis ibi virginibus apparere". Die Enarrationes lehnen das als „frivolum" ab, und es steht auch nicht in dieser Form in den Homilien Haymos, der nur mitteilte: neque postea permansisse [35]. Immerhin ist das negative, besonnene Urteil unseres Anonymus gegenüber solcher Phantasievorstellung für ihn bezeichnend.

Zwei weitere große Zutaten verdanken die Enarrationes ebenso anderen Anregungen. So die Hinweise auf die Weisen als „primitiae gentium", die den Eintritt der Heidenwelt in die Gefolgschaft Christi bezeugen. Das bringt *Haymo* z. B. in seiner 15. Homilie [36]. Die Glossa ordinaria gab offenbar die Anregung zum weiteren Ausbau dieses Gedankens einschließlich des Wortes „allegoria": Stella est illuminatio fidei que ad Christum ducit. Dum divertunt a Iudeis, eam amittunt, quia dum a malis consilium querunt, veram illuminationem perdunt. Das haben die Enarrationes nur wenig umgearbeitet, wie der obige Text zeigt, wieder aus der Glossa unmittelbar übernommen.

Auch der folgende große Zusatz ist von einem Text der Glossa ordinaria unmittelbar angeregt: Duo investigat Herodes: locum et tempus; locum a Iudeis qui cognoverant ex prophetis, tempus a magis qui cognoverant a stella. Das ist eine etwas weitergeführte Ausführung der Glosse: a Iudeis querit locum, a magis tempus, ut de utroque fiet certus.

Der letzte Zusatz unseres gedruckten Teiltextes über die Weissagung aus Michäas wiederholt in seinem ersten Teil nur noch einmal mit eigenen Worten, was schon ein paar Zeilen vorher aus dem Kommentar Cum post ascensionem ausgeschrieben war: Der etwas abweichende Wortlaut des Zitates der Schriftgelehrten vor Herodes aus der Prophetie hat den Sinn nur wenig geändert: non multum differt. Kurz vorher war dasselbe mit den Worten von Cum post ascensionem gesagt worden: Sensum tamen et veritatem prophete exprimunt. Hier erscheint erneut die etwas formale Erweiterungstendenz unserer Enarrationes. Dagegen ist das Folgende ein echter Sinnzusatz, anscheinend auch in eigener Formulierung: Das „minima" über Bethlehem in der Prophezeiung ist nicht von der Größe, sondern von der Würde zu verstehen: Non de quantitate sed de dignitate intelligitur. Das ist eine kurze, man ist fast versucht zu sagen, scholastische Formel für die längeren Ausführungen der Glossa ordinaria und so auch von Cum post ascensionem nach Hieronymus: Est parvus viculus comparatus civitatibus Iude, ubi tanta milia; tamen non es minima, quia ex te egredietur magnus Christus.

Somit stellt diese genauere Analyse auch eines größeren Textzusammenhanges zugleich mit der Einzeluntersuchung der Arbeitsweise in den kleineren Stücken gut die Art des Anonymus der Enarrationes dar. Der Großteil des Textes stammt aus dem Matthäuskommentar Cum post ascensionem. Aber es werden immer wieder — wir werden noch im folgenden Kapitel zwei solcher Texte sehen — kleine Notizen ein-

[34] PL 106, 1283.
[35] PL 118, 110 A.
[36] PL 118, 111 B.

gefügt, die zum großen Teil der Glossa ordinaria entnommen sind. Es sind daneben aber auch noch mancherlei andere Quellen des zeitgenössischen Wissens benutzt. Es kann dabei zu kurzen, guten Formulierungen kommen. Im allgemeinen aber ist die Erweiterungstendenz so deutlich ausgeprägt, daß der Verfasser auch vor mehr allgemeinen Wiederholungen nicht zurückschreckt [37].

Läßt sich aus diesen Ergebnissen etwas Sichereres über Gottfried von Babion als den Verfasser sagen? Ich glaube, daß wenigstens eine der Schwierigkeiten, die Van den Eynde von der sicheren Zuteilung an Gottfried abhielt, etwas kleiner geworden ist: die Schwierigkeit der Sprache. Denn nachdem nun feststeht, daß wirklich große Teile aus anderen Kommentaren stammen, ist es nicht mehr verwunderlich, wenn die Sprache an diesen Stellen eine andere ist. In den Predigten ist, wie schon Van den Eynde bemerkte, sehr die Glossa ordinaria benutzt worden [38]. Doch geschah das bei weitem nicht so wörtlich wie in den Enarrationes. Vielleicht ist daran die Art einer Predigt schuld. Auch die aszetischen Anwendungen sind dort in der Predigt natürlich recht zahlreich, was wohl ebenso etwas am Stil ändert. Viele der mystischen Deutungen und der allegorischen aber sind die gleichen. Das kann jedoch noch kein Beweis für den gleichen Verfasser sein, da beide Werke die gemeinsame Quelle, die Glossa ordinaria, benutzen. Immerhin dürfte auch die gemeinsame Benutzung der Glossa mit zu den Anzeichen gehören, die eine Identität der Verfasser eher bestätigen als leugnen.

Auch ein anderes Zeugnis dürfte bestätigt sein. Petrus Manducator nennt unseren Kommentar „sollempnis et autenticus“ [39]. Als solcher hat er sich uns erneut erwiesen. Durch die vielerlei Zusammenarbeit mit der zeitgenössischen Exegese konnte er ähnlich wie die Libri quatuor

[37] Jüngst hat O. Lottin auch den Liber Pancrisis zur Quelle der Enarrationes zu machen versucht: A propos de la date de deux florilèges concernant Anselme de Laon (RechThAncMéd 26 [1959] 306—314). Er möchte in dieser Untersuchung an zwei der Einzelsentenzen, die sich im Liber Pancrisis und den Enarrationes gleich finden, belegen, daß sie unorganisch in den Enarrationes eingebaut sind und so doch vielleicht echte Stücke Anselms aus dem Liber Pancrisis sind. Er selbst und auch D. Van den Eynde hatten bisher das Umgekehrte angenommen. Es ist hier nicht möglich, näher auf die Frage einzugehen. Nur sei bemerkt, daß es für die von uns behandelten anderen Sentenzen des Liber Pancrisis nicht möglich ist, auch sie mit dem Liber Pancrisis Anselm selbst zuzuschreiben. Sie sind — und darin stimmen wir mit D. Van den Eynde ganz überein — Exzerpte aus den Enarrationes, da sie sich schon in deren Quellen im Grunde finden. Ob dann aber auch die zwei von Lottin untersuchten Einschübe von Anselm stammen? Mit den übrigen Stücken scheinen sie doch auch Exzerpte aus den Enarrationes, die ja auch Anselms Namen trugen, zu sein, auch wenn besonders die Einzelsentenzen über die Liebe ein Zusatz in den Enarrationes, wie so viele, darstellt. Aber stammt er von Anselm?

[38] A. a. O. 65.

[39] Vgl. den Text aus dem unveröffentlichten Matthäuskommentar des Comestor bei B. Smalley, La „Glossa ordinaria“. Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon: RechThAncMéd 9 (1937) 368; Van den Eynde a. a. O. 67.

sententiarum des Lombarden als „autenticus" angesehen werden. Man fand ja in ihm das Material gut wieder, das die Patristik und die Karolingerzeit mit den noch späteren Exegeten zusammen erarbeitet hatten. Jedenfalls haben wir einen wichtigen Zeugen für das Weiterleben der karolingischen Exegese Radberts auf dem Wege über die Abbreviation und die Glossa ordinaria wie über den Matthäuskommentar Cum post ascensionem feststellen können [40].

V. Die Matthäushomilien Ps.-Anselms von Canterbury

In der Migneausgabe der Werke Anselms von Canterbury finden sich mehrere Predigten auch über Teile des Matthäusevangeliums. Wir besitzen über die falsche Zuteilung an Anselm eine vorzügliche Abhandlung von A. Wilmart O. S. B., Les homélies attribuées à S. Anselme: ArchHistDoctrLittMA 2 (1927) 1—29. Für die meisten dieser Homilien nimmt er anhand der handschriftlichen Überlieferung in der römischen Biblioteca Vallicelliana E 5 als wahrscheinlichen Verfasser Hervaeus von Bourgdieu († c. 1150) an. Dort sind von den dreizehn 1544 zuerst gedruckten Predigten acht im Anschluß an den Paulinenkommentar des Hervaeus noch heute handschriftlich vorhanden: 14, 5, 12, dann noch 7, 15, 11, 6 und 13 (nach der jetzigen Zählung bei Gerberon-Migne).

Der Erstdruck der ersten dreizehn — es sind außer den genannten acht der Vallic. E 5 noch die von Gerberon als Homilie 1, 3, 4, 8, 10 gezählten — ist der von S. Fontaine (Fontanus) veranstaltete aus dem Jahre 1544 zu Paris. Zusammen

[40] Über die große handschriftliche Verbreitung der Enarrationes siehe die Zusammenstellung bei Fr. Stegmüller, Repertorium biblicum n. 2604. Er zählt 40 erhaltene und 3 verschollene Handschriften oder Teile aus ihnen auf. Von den 40 erhaltenen tragen nur zwei Anselms Namen (eine davon als Anselm von Canterbury), dagegen fünf den Gottfrieds von Babion, die übrigen sind von Stegmüller z. T. ausdrücklich als anonym aufgezählt, zwei tragen andere, später hinzugefügte Namen (Hugo cardinalis oder Alvarus). Als 41. Handschrift ist (anonym) Stuttgart, Landesbibl. Cod. theol. quart 262 (XII—XIII) (vgl. K. Löffler, Die Handschriften des Klosters Zwiefalten, Linz 1931, 42). Von den wenigen Handschriften, bei denen Stegmüller keine nähere Angabe macht, ob anonym oder mit einem Namen bezeichnet, hat der Cod. 70 von Valenciennes noch Anselms Namen. Er ist die Handschrift, aus der die Histoire de la France, t. 10, 170 ff. (vgl. den Abdruck PL 162, 1182) ihre Kenntnis über die Autorschaft Anselms von Laon vor allem nahm: Magistri Anselmi glossae sive lecturae super Matthaeum. Denn diese Handschrift war früher in St. Amand und trägt noch heute diese Überschrift, wie die Bibliothek auf Anfrage mitteilte. Siehe auch das Schlußkapitel des vorliegenden Artikels. Die in der Histoire ferner mit Anselms Namen genannte Handschrift aus St. Vaast ist die heute in Arras 626 (701) liegende Überlieferung, d. h. die einzige, die sonst noch in der langen Liste von Stegmüller Anselms Namen trägt. Die Histoire nennt noch eine dritte Handschrift, aus Eynham, die ich nicht mehr finden konnte. Jedenfalls ist die handschriftliche Zuteilung an Anselm höchstens in vier Codices zu finden gewesen, davon ist in einem Anselm von Canterbury genannt. Die drei übrigen hängen schon örtlich eng zusammen. Auch Oudin lehnt Anselm von Laon als Verfasser der Enarrationes ab: De scriptoribus ecclesiasticis t. 2, 936 f. Vgl. den Abdruck PL 162, 172.

mit ihnen wurde auch der Paulinenkommentar des Hervaeus gedruckt, der wohl in der von Fontaine benutzten Handschrift von Gratia dei mit den Homilien stand. Als Verfasser für beides aber wurde von Fontaine auffallenderweise nicht Hervaeus im eigentlichen Titel benannt, sondern Anselm von Canterbury: D. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi ... locuplettissimae in omnes sanctissimi Pauli epistolas et aliquot evangelia Enarrationes. Mit der Ausgabe ist gewöhnlich ein zweiter Teil verbunden, der die Ausgabe durch A. von Mouchy enthält, die ein Abdruck der editio princeps Anselms von Nürnberg 1491 ist. Dort finden sich die Homilien — mit Ausnahme der in assumptionem B. M. V., die aber nicht zu den dreizehn von Fontaine gedruckten gehört — noch nicht. Der Druck der 13 Homilien wird von Fontaine ausdrücklich als Erstdruck bezeichnet: Eiusdem divi Anselmi in aliquot explanationes sive (ut vocant) lectiones *nunc primum* in lucem editae. So heißt es fol. 281 [1]. Auf dem Untertitel der Gesamtausgabe wird aber der richtige Verfasser für Paulinenkommentar und Homilien vom Herausgeber genannt: Has enarrationes alii D. Herveo ascribunt. Beim Paulinenkommentar heißt es sogar einfach: Interpretatio Literarum doctoris gentium, quam Herveus vel a maioribus vel ab ipso deo sumens composuit (fol. 1). In der Widmung an den Bischof von Nevers entschuldigt sich Fontaine, daß er dennoch das Werk Anselm zuschreibe, obschon es von Hervaeus stamme. Langsam nur könne man die Leser zur Wahrheit führen — war doch bereits ein Jahrzehnt früher der Paulinenkommentar 1533 von Renatus Castensis zu Köln als Werk Anselms gedruckt worden —, damit sie die Werke des Hervaeus nicht zu gering achteten: Dices interim: Cum commentarii sint Hervei, cur adhuc libro manet inscriptio Anselmi cuius non sunt? Cautum est piis lectoribus qui hactenus pro Anselmi commentariis amplexati sunt, ne si nomen cito varietur, coniectent esse imposturam. Putarent enim forte non ab Herveo etiam sed ab alio quopiam vulgariter erudito consarcinatam expositionem ac proinde non digna religione lectitarent. Paulatim redibit nomen, dum nostra praefatione id fuerit invulgatum. Wir gehen daher wohl nicht fehl, daß der Name des Hervaeus in der von Fontaine benutzten Handschrift stand. Gerberon hat nach der Angabe von Wilmart diese Homilien aus dem späteren Druck von 1612 abgedruckt, in dem des Hervaeus Name schon ausgefallen war.

Er hat sie jedoch um drei vermehrt. Zunächst ist der Sermo auf die Assumptio B. M. V., der bereits in der editio princeps fälschlich unter dem Namen Anselms von Canterbury gedruckt war, nun hier unter die Homilien als n. 4 eingeordnet worden [2].

Die beiden anderen neuen Homilien sind Gerberon, wie er selbst angibt, zugesandt worden. Sie gehören beide nicht Anselm von Canterbury an, sondern sind Eigentum der Schule Anselms von Laon. Die erste von ihnen über die acht Seligkeiten fand der Übersender in Cod. S. 15 von St. Ebrulph (Evreux), die andere über Hebr 2, 10 „Decebat enim ...“ in Cod. Corbie S. 596. Gerberon gibt selbst in seiner Einleitung der opera Anselmi Cant. [3] auch die Überschrift dieser Predigt noch an: Secundum magistrum Anselmum super versum illum: Decebat enim, während die erste Predigt nach ihm die Überschrift trug: Anselmi sermo in „Videns Iesus turbas“.

Mit Recht hebt bereits Wilmart hervor, daß der Titel „magister“

[1] Vgl. dazu Wilmart a. a. O. 7 Anm. 1. Ich benutze den Druck, der sich in der Bibliothek der Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M. unter Ac V 157 befindet.

[2] Vgl. über den Verfasser: Wilmart a. a. O. 16 ff.

[3] Vgl. PL 158, 126.

bei der ersten Predigt für Anselm von Canterbury wenig Vertrauen erwecke, da der Erzbischof so nicht genannt werde [4]. In der Tat handelt es sich bei der nun unter n. 16 gedruckten Predigt über Hebr 2 um eine Sentenz, die öfters unter dem Namen Anselms (von Laon) überliefert ist: Deus omnipotens, si nullam penitus naturam fecisset ... O. Lottin hat sie textkritisch an Hand von sechs Handschriften in seiner Edition der Einzelsentenzen der Schule ediert [5]. Die handschriftliche Überlieferung lautet genau wie in Corbie: „Secundum magistrum Anselmum" oder „magistro Anselmo exponente". Am meisten stimmt der gedruckte Text mit der heutigen Handschrift der Bibl. nationale in Paris 12999 überein (Lottin Sigel F.). Und tatsächlich stammt diese Handschrift aus Corbie und trug die von Gerberon angegebene Nummer 596, wie Lottin bei Beschreibung der Handschrift angibt [6]. Es handelt sich also um eine Verwechslung von Anselm von Laon mit Anselm von Canterbury durch Gerberon bzw. seinen Mittelsmann. Die gleiche Sentenz ist übrigens unter den Werken Anselms von Canterbury noch einmal von ihm gedruckt, und zwar nach Angabe Gerberons aus der gleichen Handschrift [7].

Die andere von Gerberon noch beigegebene Homilie über die acht Seligkeiten — sie ist Homilie 2 [8] — aber ist, wie ich nun feststellen konnte, ein fast wörtlicher *Auszug aus dem Matthäuskommentar Cum post ascensionem,* wie er etwa in Alençon 26 f. 109^{v} bis 111^{r} steht. Es sind ganz, ganz wenige Worte geändert. Man braucht nur den Text, wie ihn Lottin in seiner Arbeit über die Gaben des Hl. Geistes aus Alençon veröffentlichte [9], zu vergleichen, um das festzustellen. Da die jetzt in Alençon liegende Handschrift aus Évreux stammt [10], so haben wir vielleicht hier die Handschrift, nach der Gerberon die Ausgabe besorgte. Der Kommentar trägt ja in ihr den Namen Anselms. Zugleich ist dieser Auszug ein neuer Beweis für die Verbreitung der Ideen Radberts, da gerade die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes mit der Verbindung der Vater-unser-Bitten stark Radberts Werk ist.

Stammen die übrigen dreizehn Homilien nun wirklich von Hervaeus? Da mehrere von ihnen Stellen des Matthäusevangeliums erklären, läßt sich nun an Hand unserer Forschung über die

[4] A. a. O. 8.

[5] Psychologie et Morale, t. 5, n. 54.

[6] Nouveaux fragments ...: RechThAncMéd 11 (1939) 305 Anm. 2.

[7] Siehe PL 158, 1055—1058 zusammen mit einer anderen Einzelsentenz Anselms: Deus solo verbo ... mit der bezeichnenden Überschrift: Exponente magistro Anselmo hec collegit N. Amandensis. Auch sie findet sich noch in der Handschrift aus Corbie in der Pariser Nationalbibliothek. Vgl. nun den Text bei Lottin n. 29 und die Bemerkung in Nouveaux fragments a. a. O.

[8] PL 156, 595—597.

[9] RechThAncMéd 24 (1957) 276 n. V.

[10] Siehe G. Lefèvre, De anselmo Laudunensi 126.

ältesten Matthäuskommentare des 12. Jahrhunderts vielleicht etwas Genaueres sagen. Es handelt sich um die Homilien 3 (Sturm auf dem Meer: Mt 14, 22); 4 (Verklärung Christi: Mt 17); 5 (Der ungetreue Knecht: Mt 18). Mit ihnen wollen wir uns im Rahmen dieser Arbeit beschäftigen.

Zunächst die Frage: Was sagen diese Matthäushomilien uns über den Verfasser der dreizehn eng miteinander verbundenen Predigten? Können wir die wahrscheinliche Vermutung von Wilmart bestätigen, der, wie gesagt, in ihnen wohl („probable") Hervaeus sah [11], besonders da er acht der Predigten in der Bibl. Vallicelliana in Cod. E 5 fand, der auch andere Werke des Hervaeus überliefert [12]? Er wollte nur nicht „sicher" sagen, da die Handschrift aus Gratia dei unauffindbar ist und so die Aussagen des ersten Herausgebers Fontaines nicht nachgeprüft werden können. Es ist aber nun doch möglich, diese Autorschaft aus innerem Grund zu erhärten:

A. M. Landgraf hat gegen die von H. Glunz, History of the Vulgata in England from Alcuin to Roger Bacon, Cambridge 1933, 215 aufgestellte These, daß unser Paulinenkommentar Anselm von Laon zuzuschreiben sei, gut gesagt, daß der Paulinenkommentar auffallend Ps.-Dionysius mehrmals nicht nur nennt, sondern auch wörtlich zitiert: „Die entschiedene Hinwendung des Hervaeus ist nicht ohne Interesse." [13] Denn sie paßt ausgezeichnet zu der Charakteristik, welche seine Mitbrüder in seinem Totenmemorial entwerfen: Fecit ergo primum expositionem mirabilem super librum B. Dionysii de hierarchia angelorum [14].

Nun findet sich in der Predigt über die Verklärung Christi — sie ist offenbar aus zwei Predigten zusammengesetzt, da am Schluß der Gang der Erzählung des Evangeliums noch einmal gedeutet wird — ein Text aus Ps.-Dionysius. Dort liest man zum Höhepunkt der Verklärungsszene des „Ecce nubes lucida obumbravit eos. Et ecce vox de nube dicens: Hic est Filius meus dilectus":

De hac (nebula) et venerandus Pater Dionysius ait, *sicut et alibi meminimus:* Divina caligo est inaccessibile lumen in quo habitare deus dicitur et invisibili eo existente propter supereminentem claritatem et inaccessibili eodem per superexcellentiam superessentialis luminum manationis. In hoc sit (l.: fit) omnis deum scire et videre dignus, cum non videndo neque cognosco (l.: cognoscendo) vere super visionem et cognitionem factus hoc ipsum cognoscens, quia post omnia est sensibilia et intelligibilia et prophetiae (l.: prophetice) videns: Mirabilis facta est

[11] A. a. O. 7.

[12] Siehe auch G. Morin: RevBénéd 24 (1907) 37, der als erster auf diese Handschrift hinwies und daraus des Hervaeus Schrift De correctione quarundam lectionum edierte: ebd. 36—61. — Die Handschrift enthält auch den Paulinenkommentar.

[13] Der Paulinenkommentar des Hervaeus von Bourg-Dieu: Bibl 21 (1940) 132.

[14] PL 181, 9. Hier ist auch ausdrücklich die Rede von „plurimas expositiones de lectionibus sanctorum evangeliorum".

scientia tua ex me; confortata est et non potero ad eam. His beati Dionysii tam ponderosis verbis consonat et David dicens de domino: Caligo sub pedibus eius [15].

Der Verfasser weist also selbst auf eine frühere Darlegung hin, in der er diese Dionysiusstelle schon einmal zitiert habe: sicut et alibi meminimus. Tatsächlich findet sich im Paulinenkommentar des Hervaeus zu 1 Tim 6 dieser Dionysiustext wörtlich: De hac caligine ad quam Moyses accessit, Dionysius ita scripsit: Divina caligo ... [16] Auch die kleinen Abweichungen von der Übersetzung des Scottus Eriugena, die der Text in 1 Tim hat, finden wir in dem Zitat in der Homilie wieder. So das „post omnia" statt des „super omnia" bei Scottus [17]. Damit haben wir ein gutes, weil unauffälliges Zeichen für die Autorschaft des Hervaeus.

Aber wir können noch einen Schritt weitergehen und auch nun nach der Erforschung der ältesten Matthäuskommentare der Frühscholastik einen Blick in die Quellen des Hervaeus für die Homilien werfen. In der gleichen Predigt über die Verklärung kann man nämlich deutlich den Matthäuskommentar erkennen, den er benutzt hat. Es ist wieder der *Kommentar Cum post ascensionem.* Es seien zwei Texte nebeneinander gedruckt, die das belegen sollen.

Homilia 4 [18]

Vestimenta autem eius quae *sicut nix* albedine refulsere, non incongrue *sancti* eius figuraliter intelliguntur apostolo dicente: Quotquot baptizati estis, Christum induistis. Que scilicet vestimenta ipso inter homines in terris conversante despecta aliorumque similia videbantur, sed eo montem petente novo candore refulsere, quia sicut Ioannes loquitur: Nunc quidem filii dei sumus ... Unde bene *Marcus* de eisdem vestimentis ait, quia „facta sunt *splendida* candidaque nimis velut *nix qualia fullo super terram non potest candida facere*". *Quia,* quod omnibus patet, *nemo est qui sine corruptione* et dolore *vivere possit super terram,* nemo est, quid sine attactu *alicuius peccati vivere* queat *super terram. Sed quod*

Cum post ascensionem [19]

Vestimenta autem eius ... sicut nix. Vestimenta autem Christi *sanctos* significant, de quibus Isaias: Omnibus his velut vestimento vestieris. (Vestimenta nivi comparantur, quia et candidi erant virtutibus et omnis aestus vitiorum ab eis remotus est.)

Vestimenta secundum *Marcum* fuerunt *splendida* sicut *nix, qualia fullo super terram non potest candida facere, quia nemo est qui sine contagione alicuius peccati vivere possit super terram. Sed quod fullo, id est doctor animarum sive aliquis mundator corporis sui eximius, super terram non potest, dominus in celo facit, mundans ecclesiam,* id est

[15] PL 158, 608 f.
[16] PL 181, 1446 B.
[17] PL 122, 1178; vgl. Landgraf a. a. O. 123 f.
[18] PL 158, 605 f.
[19] Paris Ars. lat. 87 f. 4r — die eingeklammerten Worte sind Zusätze bei der Bearbeitung der Enarrationes. Vgl. PL 162, 1399 f.

fullo, id est doctor animarum sive mundator aliquis *sui corporis, eximius super terram non potest, dominus faciet in celo mundans ecclesiam, vestem* videlicet *suam, ab omni inquinamento carnis et spiritus,* insuper et aeterna carnis et spiritus beatitudine ac luce reficiens.

vestem suam, ab omni inquinamento carnis et spiritus.

Die kursiv gedruckten Stellen finden sich in der Homilie des Hervaeus wie auch im Kommentar Cum post ascensionem; die gesperrt gedruckten Worte in der Glossa ordinaria. Dabei ist ein Doppeltes bemerkenswert. Zunächst ist sichtbar, daß die Homilie und der Kommentar Cum post ascensionem eine Reihe von gleichen Stellen aufweisen, die sich nicht in der Glossa finden. Sie müssen also unmittelbar voneinander oder von einer dritten Quelle herstammen. So heißt es etwa in anderer Formulierung als in der Glossa ordinaria, daß es niemanden gebe: qui sine contagione alicuius peccati (die Homilie ändert nur: sine corruptione et dolore) vivere possit. Die Glossa liest: quia nullus sine peccato. Dem steht also der Kommentar noch näher als die bereits ändernde Homilie. Ebenso fügen beide Werke der Glossa, das „inquinamentum" deutend, bei: carnis et spiritus.

Eine zweite auffallende Tatsache zeigt sich darin, daß, mit Ausnahme eines kleinen Satzes am Anfang, der ganze Text des Kommentars Cum post ascensionem in die Homilie von Hervaeus übernommen wurde. Denn der eingeklammerte Satz findet sich nur in den Enarrationes und wurde nur hier mitgedruckt, um zu zeigen, daß der Kommentar selbst und nicht seine Umarbeit in den Enarrationes Quelle für die Homilie war. Aber die Homilie hat einen größeren Einschub, wie der Normaldruck anzeigt. Die darin sich findende Stelle aus dem Apostel: quotquot baptizati estis, Christum induistis, findet sich interessanterweise auch in der Glossa ordinaria. Es scheint also, daß Hervaeus auch die Glosse unmittelbar benutzte.

Auch bei der Erklärung des Petruswortes: „Bonum est nos hic esse" wird die Abhängigkeit von der Glossa und von Cum post ascensionem sichtbar. Die entscheidenden Texte lauten:

Homilie [20]

Petrus ... respondit: Bonum est nos hic esse virosque iam discedentes cupiebat sibi retinere nova tabernaculorum constructione. Nam *quia* quo amplius quisque vitae *coelestis dul-*

Cum post ascensionem [21]

Respondens autem *Petrus ... Quia gustata celesti dulcedine* vilescunt *infima,* Petrus *visa domini et sanctorum maiestate solis his* perpetuo

[20] PL 158, 607.

[21] Paris Ars. lat. 87 f. 41r; vgl. die fast gleichen Ausführungen der Enarrationes PL 162, 1400 f.

cedinem degustat, eo amplius fastidit omnia quae placebant in *infimis,* merito ipse nunc *visa domini et sanctorum* eius *maiestate* repente cuncta quae noverat terrena, obliviscitur et *solis his* quae videbat, delectatur *adhaerere* ibique cum Iesu optat habitare, ubi manifestata eius gloria laetatur *dicens: Domine, bonum ... Quia revera solum hominis bonum est intrare in gaudium domini sui* et huic contemplando in eternum assistere. Unde merito nihil unquam *veri boni* habuisse putandus est cui reatu suo exigente contingat nunquam sui faciem videre creatoris. *Quod si* beatus *Petrus glorificatam* Christi *humanitatem* contemplatus *tanto afficitur gaudio, ut* nullatenus *ab* eius *intuitu velit secerni, quid putamus esse* beatitudinis *iis qui divinitatis* eius altitudinem *videre meruerint?* Et si cum duobus tantum sanctis, Moyse scilicet et Elia, transfiguratam in monte hominis speciem videre bonum maximum duxit, quis sermo explicare et quis sensus valet comprehendere, quanta sint gaudia iustorum, cum accesserit ad Sion montem ...

Tamen beatus *Petrus* in eo quod *coelesti* conversationi *tabernacula* facienda putavit, *nesciebat „quid diceret". In* illa namque *coelestis* vitae gloria necessaria non erit, ubi divinae contemplationis luce omnia pacificante, *aura adversitatis* alicuius *timenda* nulla remanebit testante apostolo Iohanne: ... Dominus enim *omnipotens templum est et agnus ...* vult *adhaerere dicens: Domine ...* O quanta felicitas est visionis deitatis inter angelorum choros, si tantum glorificata transfigurata Christi humanitas duorumque sanctorum societas ad punctum visa delectat.

Nesciebat quidem *Petrus* secundum alium evangelistam *„quid diceret"*, quia *in celestibus tabernacula* querit, ubi nulla *adversitatis aura* est *timenda*, quia deus *omnipotens templum* eius *est et agnus.*

Sed in hoc tamen sciebat, quod dicit „Bonum ..." *quia vere solum* et perfectum *hominis bonum est intrare in gaudium domini sui et* permanere. *Quod si Petrus* videns *glorificatam humanitatem tanto afficitur gaudio, ut* numquam *velit ab* huius *intuitu secerni, quid putandum est* de *his qui divinitatem videre merebuntur?*

Wiederum ist der enge Zusammenhang der Homilie des Hervaeus mit der Glossa ordinaria und ihrer Bearbeitung Cum post ascensionem erkennbar. Der Kursivdruck gibt die Gleichheit zwischen der Predigt und Cum post ascensionem wieder, der Sperrdruck die textgleichen Stellen mit der Glossa ordinaria. Cum post ascensionem hat hier fast alles wörtlich aus der Glossa übernommen und zeigt so an einem weiteren Beispiel, wie sehr der Kommentar von der Glossa abhängig ist. Hauptsächlich an einer Stelle ist vom Kommentar aber ein Zusatz gemacht worden: O quanta felicitas ... Da die Predigt auch diesen Text bringt, zeigt sich deutlich, daß sie hier wieder Cum post ascen-

sionem als eine ihrer Quellen benutzt hat. Auch die kleineren Zusätze, die der Kommentar zur Glosse gemacht hat, wie „et permanere", sind von der Homilie übernommen oder doch stilistisch nur so geändert, daß man den Kommentar als Vorlage voraussetzen muß.

Doch ist diese Benutzung, der Art einer Predigt entsprechend, vielfach nicht schematisch geschehen. Das erschwert die Feststellung der Quellen manchmal sehr. Daher sei, um das Bild vollständig zu machen, noch ein Beispiel solcher stärkerer Umarbeitung gebracht. Die Tatsache, daß die Apostel beim Wort des Vaters über den geliebten Sohn zur Erde niederfallen, wird von der Predigt des Hervaeus so gedeutet:

Audita ergo dei voce Petrus et socii eius in faciem suam ceciderunt, quia quamvis homo ad intelligenda sublimia levetur, ex contemplatione tamen maiestatis dei infirmitatem suae conditionis intelligit et quasi starum non habet qui se ante dei oculos esse pulverem et cinerem videt [22].

Der Kommentar Cum post ascensionem schreibt:

Humana fragilitas conspectum maioris glorie ferre non potest. Toto animo itaque et corpore contremiscentes ad terram cadunt, quia quanto quis ampliora quesierit, tanto magis ad inferiora dilabitur, si miseriam suam ignoraverit [23].

Der Grundgedanke der Deutung ist also bei aller Wortverschiedenheit im Grunde gleich: Der Mensch, wenn er emporgehoben wird, wird zur Erde niedergedrückt, da er sich so in Gottes Augen als Staub und Asche sieht, oder, wie Cum post ascensionem sagt, wenn er seine Kleinheit nicht genug beachtet. Und dennoch ist eine deutliche Akzentverschiebung erkennbar. Der mystische Zug ist in der Predigt mehr ausgeprägt: Der Mensch ist von Gott emporgehoben (ad intelligenda sublimia levatur) und schaut so in der Beschauung seine eigene Kleinheit. Anders ist die Gedankenführung in Cum post ascensionem: Je mehr der Mensch das Hohe sucht (quesierit), desto tiefer wird er niedergedrückt, wenn er seiner Kleinheit nicht eingedenk ist. Nachdem wir einmal die Abhängigkeit der Homilie von Cum post ascensionem festgestellt haben, werden wir dennoch nicht fehlgehen, im Grundgedanken der Homilie eine Anregung von Cum post ascensionem zu sehen. Aber dann wäre es ein gutes Beispiel dafür, wie Hervaeus frei in der Benutzung wie der Ausdeutung des übernommenen Grundgedankens bleiben kann.

Rückblickend läßt sich also feststellen, daß wir einen neuen Beweisgrund für Hervaeus von Bourg-Dieu als den Verfasser der Homilien, die unter Anselm von Canterburys Namen gedruckt sind, in der Hinneigung zu Ps.-Dionysius in der Verklärungshomilie gefunden haben. Weist doch der Prediger eigens auf ein früheres Zitat aus Dionysius hin, das in seinem Paulinenkommentar zu 1 Tim wirklich in gleicher Form steht.

[22] PL 158, 610.

[23] Paris Ars. lat. 87 f. 42r. — Die Glossa hat hier einen ganz anderen Text.

Dann aber ließ ein Blick in die frühen Kommentare der ersten Scholastik einen Blick auch in die Arbeitsweise und die Quellen der Matthäushomilien tun. Hervaeus benutzt neben der Glossa ordinaria auch den Matthäuskommentar der Schule Cum post ascensionem, der das Radbertsche Gut über die Abbreviation vermittelt.

VI. Zur Verbreitung des Kommentars Cum post ascensionem

Bei der Bedeutung des Kommentars Cum post ascensionem und der nun auch hier festgestellten Benutzung in den Enarrationes und in den Homilien des Hervaeus von Bourg-Dieu ist anzunehmen, daß es außer der bisher in der Forschung allein benutzten Handschrift von Alençon 26 noch andere Überlieferungen gibt, die von seiner weiteren Verbreitung Kunde geben.

A. M. Landgraf hat in seiner „Einführung" S. 58 und im Artikel über „Anselm von Laon" in LexThK bei Gelegenheit der Beschreibung der Matthäuskommentare der Schule Anselms auf einen Kommentar in Cod. Arsenal lat. 87 f. 1—59^{v} hingewiesen: „Ebenso vergleiche man Cod. Paris. Arsenal lat. 87 (fol. 1—59^{v})." Fr. Stegmüller gab dann in seinem Repertorium biblicum II n. 1359 auch das Incipit genauer an: Cum post ascensionem domini spiritus sanctus corda discipulorum illustrasset. Als Zeugen eines solchen Incipit nannte er zwar nicht Alençon, wohl aber unsere Hs aus Paris, Arsenal (saec. 13)[1] und Oxford, St. John's College 111. Außerdem bemerkt Stegmüller, daß eine solche Handschrift früher in Tournai gewesen sei („Olim: Tournai").

Eine genaue Untersuchung der Pariser Handschrift Arsenal lat. 87 hat bestätigt, daß sich unter diesem gleichen Incipit auch der gleiche Kommentar findet wie in Alençon. Wie Fr. Stegmüller schon schrieb, handelt es sich um eine Handschrift des 13. Jahrhunderts. Textvergleiche zeigten mir, daß trotz der relativ späten Überlieferung dennoch die Fehler sich in mäßigen Grenzen halten. Es konnte sogar eine Reihe von Texten aus der Alençoner Handschrift nach der neuen verbessert werden, an einer Stelle z. B. eine ausgefallene Zeile. Wir besitzen somit nun die Möglichkeit, den Text von Alençon besser zu gestalten. Leider konnte ich den Text von Oxford noch nicht einsehen.

Die Überlieferung in Cod. Paris. Ars. lat. 87 ist nicht ganz vollständig. Sie endet fol. 59^{v} mit den Worten: „postea eidem Marie et alie Marie" mitten in der die Auferstehung des Herrn abschließenden Aufzählung der zehn Erscheinungen nach der Auferstehung.

Interessant ist, daß der Kommentar noch im 13. Jahrhundert abgeschrieben wurde. Die Pariser Handschrift stammt nach einem Eintrag

[1] Der Kommentar geht, wie Landgraf richtig angibt, bis f. 59^{v} (nicht wie Stegmüller druckte: f. 60).

auf f. 1 aus St. Viktor zu Paris. Sie ist übrigens anonym und trägt so nicht wie in Alençon Anselms Namen. Durch diese Neufunde ist also ein weiteres Verbreitungsgebiet handschriftlich aufgewiesen: Paris (St. Viktor), Évreux (Alençon), Tournai, Oxford. Dabei geben wenigstens die beiden ersten Handschriften auch zugleich den frühen Bibliotheksort sicher an.

Wir haben die Handschrift aus Paris bereits im vorliegenden Aufsatz bei der Herstellung bzw. der Kontrolle der Texte aus Alençon benutzt.

VII. Die Urform der Glossa ordinaria in Matthaeum

Bei dem Suchen nach handschriftlichen Überlieferungen der Glossa ordinaria für die vorliegende Arbeit fanden sich unter Beihilfe von Frl. Dr. J. Autenrieth in der Stuttgarter Landesbibliothek fünf Handschriften des 12. Jahrhunderts, in denen die Abbreviation noch nicht verwendet zu sein scheint. Zwei davon stammen aus Weingarten (HB II 47 und 48), die drei anderen waren früher in Zwiefalten (Cod. bibl. fol. 70, fol. 81 und quart 37). Die beiden Weingartener Handschriften habe ich an Hand von Fotokopien eingehend untersucht. Sie sind voneinander nicht unmittelbar abhängig, da sie beide unabhängige Zusätze bereits aufweisen. Für die drei Zwiefaltener Handschriften hat auf meine Bitte Frl. Dr. J. Autenrieth typische Nachproben nach Zitaten der Abbreviation gemacht und keine dieser Stellen dort gefunden. Zu dieser kürzeren Form der Glossa ordinaria in Matthaeum zählt auch unsere Trierer Überlieferung aus dem 12. Jahrhundert (T) sowie die zweite der von uns benutzten Glossae ordinariae der Bibl. Vaticana (V^2).

Im Laufe dieser Arbeit sind uns viele Texte begegnet, welche die Glossa ordinaria aus der Abbreviation nahm. Ich verweise allein auf die Texte, die oben am Ende von Kap. III S. 393—400 über die Ankunft der Weisen zu Jerusalem zusammenhängend gedruckt wurden. Auch dort ist auffallend zu sehen, wie alle Texte aus der Abbreviation sich nicht in W^1 und W^2, T und V^2, also den Handschriften der kürzeren Form finden, sondern nur in dem Volltext, wie ihn die meisten anderen Handschriften bringen (vgl. die Aufzählung 393 f. Anm. 26). Es fehlt, um ein anderes Beispiel anzuführen, auch im Beginn der Erklärung der Generatio Christi die schon 374 abgedruckte Deutung von „generatio" und „Iesu" bzw. „Christi". Alle sind aus der Abbreviation genommen. Dagegen haben hier z. B. die beiden Weingartener Überlieferungen noch den ursprünglichen Text aus Rabanus, der in den anderen längeren Handschriften teilweise dem Text der Abbreviation vorgesetzt und mit ihm unter des Hieronymus Namen zu einer Glosse verbunden wurde. Auch steht in den kürzeren Handschriften die Glosse „Iesu Christi id est salvatoris non perditoris ... promissus". Das ist jene Glosse, die in der längeren Gesamtglosse zwischen zwei Einzelzitaten der Abbre-

viation eingeschoben ist. Diese beiden Texte aus der Abbreviation aber fehlen wieder in den kürzeren Überlieferungen, wie wir oben 374 bemerkten. Das Fehlen der Abbreviation kann wohl kaum Zufall sein, da die meisten Glossen ja anonym sind und so gar nicht von den anonymen der Abbreviation unterschieden werden konnten.

Wohl findet man in der kürzeren Überlieferung Anklänge an Radberts großen Matthäuskommentar, der ja schon früh als Quelle der Glossa ordinaria bekannt war. Auch gibt es Texte, die auf den ersten Blick an die Ausführungen der Abbreviation erinnern. Wenn man aber genauer zusieht, sind es Texte der Väter, welche Radbert in seinem Kommentar bearbeitet hat. Interessant ist es dabei, daß solche Väterglossen, die als solche noch in der kürzeren Überlieferung stehen, später bei der Übernahme der ähnlichen Ausführungen der Abbreviation manchmal ausgefallen und weggelassen worden sind. Sie wurden durch den Wortlaut aus der Abbreviation ersetzt. Manchmal aber wurden die alten Glossen auch stehengelassen, so daß man nun zwei ganz ähnliche Stellen in der längeren Glossa ordinaria findet. So hat etwa die Vollüberlieferung zwei ganz ähnliche Definitionen von passio: Passio est quedam firma voluntas, und Est quedam animi forma vel deliberatio ex consensu. Als zweite: Passio est affectio deliberati animi, si sit locus perficiendi. Die erste steht allein in der kürzeren Glosse, während die Vollglosse beide bringt. Die zweite liest man nämlich in der von ihnen schon übernommenen Abbreviation. Die Gesamtglosse ist also auch hier zusammengesetzt aus der ursprünglichen Glosse und dem Zusatz aus der Abbreviation.

Unter diesen vielen Glossen aus der Abbreviation in der Gesamtglosse fand sich nur eine in Weingarten, die aus der Abbreviation stammen könnte. Sie ist oben schon 397 bei der Deutung des Kommens der Weisen nach Jerusalem abgedruckt. Bei den Worten, daß ganz Jerusalem mit Herodes erschrak, heißt es in Weingarten HB 47 (W^1), nicht aber in HB 48 (W^2): Populus enim plus iusto eis favet quos crudeles sustinet. Unde Salomon: Rex iniustus omnes ministros habet inimicos. Das findet sich wörtlich in der Abbreviation, während Radbert eine etwas weitere Ausführung des Textes aus Prov 29, 12 bringt: O misera fragilitatis humanae conditio, quae saepe plurimum favet iniuste quos dei iudicio sustinet oppressores ... Inde nimirum illud Salomonis verum probatur, quod rex iniustus omnes ministros habebit impios[1]. Da die Glosse nicht in der anderen Weingartener Überlieferung und auch nicht in Trier (T) oder in Rom (V^2) steht, ist das ein sicheres Anzeichen, daß sie nicht ursprünglich ist, sondern aus einer Vollglosse später übernommen wurde, die bereits die Abbreviation eingebaut hatte.

[1] PL 120, 131.

Die Abbreviation muß nach unseren Untersuchungen bereits sehr früh in die kürzere Glossa eingearbeitet worden sein, so daß die Vollglosse bereits dem Bearbeiter von Cum post ascensionem und den Enarrationes vorlag. Denn beide benutzten, wie wir sahen, die Abbreviation über die Glossa ordinaria. Vielleicht haben wir hier ein Anzeichen, worin die von Petrus Manducator so hervorgehobene Tätigkeit des Bruders Anselms, Radulph, an der Glossa ordinaria bestand [2]. Jedenfalls aber sind wir hier in den Handschriften von Weingarten (W^1 und W^2), den drei Zwiefaltener, der aus Trier (T) und der Vaticana (V^2) auf die Urglossa ordinaria in Matthaeum gestoßen und haben gleich sieben ihrer Überlieferungen feststellen können. Wir sehen also in diesen wertvollen Handschriften die Urarbeit Anselms von Laon am Matthäusevangelium vor uns.

VIII. Die verschiedenen Überlieferungen der Abbreviation Radberts

Im Beginn unserer Untersuchung wurde bereits darauf hingewiesen, daß es mir gelang, außer der von Lottin in Valenciennes gefundenen Teilüberlieferung der Abbreviation noch einige andere Handschriften festzustellen, welche sie auch enthalten. Davon ist die Form von Stuttgart, Landesbibliothek, Cod. theol. quart 262 f. 206^r—212^v aus Zwiefalten (saec. 12) an Umfang der von Valenciennes gleich. Sie beginnt auch mit der Vorrede und dem Incipit Nomen libri und endet wie Valenciennes am Schluß der Vater-unser-Erklärung (vgl. oben 364).

Im neuen Band des Repertorium biblicum medii aevi: Tom. 6, Commentaria annonyma A—O, den ich leider erst nach monatelanger Bestellung während des Druckes dieses 2. Teiles des Artikels erhalten konnte, hat Fr. Stegmüller einige weitere anonyme Überlieferungen des Kommentars Nomen libri unter Nr. 9947 angeführt, die freilich auch alle nur Teile des Kommentars bringen. Er nennt München, Staatsbibl., Clm 14455 aus dem 13. Jahrhundert, früher in St. Emmeran, f. 93^v bis 100^r. Hier endet er noch etwas früher in der Bergpredigt 6, 1. Außerdem macht Stegmüller noch auf Paris, Bibl. nat. cod. lat. 14805 (saec. 12) f. 1—9 und Tours 117 (früher Cormery) f. 1—12 aufmerksam. So besitzen wir nun bereits fünf Überlieferungen der Form von Valenciennes-Stuttgart.

Daneben aber gibt es eine andere Überlieferungsreihe, wie sie sich in einer Anzahl von Handschriften der Glossa ordinaria in Matthaeum als eine Art Einleitung findet. So steht sie in Bamberg,

[2] Comestor schreibt in seinem ungedruckten Matthäuskommentar: De hoc habes glossam Rabani, non tamen habet, inquit, hanc glossam titulatam, cuius auctoris sit. Unde incertum est, unde Radulfus frater magistri Anselmi qui hanc glossam ordinaverit, eam assumpsit (Paris Bibl. nat., Cod. lat. 15269 f. 75^r, wie A. Landgraf mitteilte: Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts: Bibl 13 [1932] 67).

Staatl. Bibliothek, Cod. Bibl. 107 (A II 22), f. 1^v—3^v (saec. 13), Madrid, Biblioteca Nacional, Cod. 43 (saec. 12) f. 3^v—5^v, Kopenhagen, Kgl. Bibliothek, Cod. Gl. kgl. S. 1327 4^0 (saec. 12, früher in Breslau) f. 3^r—4^v, Rom, Bibl. Vaticana, Vat. lat. 122 (saec. 14), Berlin, Preuß. Staatsbibliothek (jetzt Tübingen, Universitätsbibliothek) Ms. theol. lat. fol. 360 (saec. 12, früher in Lisborn, Westfalen). Das sind gleich fünf Handschriften dieser Form der Einführung in die Glossa ordinaria und es besteht mir kein Zweifel, daß sie sich noch sehr vermehren lassen. Dazu kommen noch zwei andere Handschriften des 12. Jahrhunderts der Bibl. Vaticana des 12. Jahrhunderts, die bereits Überarbeitungen dieser Einführung vor dem Text der Glossa ordinaria bringen: Vat. lat. 125 und 126 (vgl. oben 365 f.).

Diese zweite Form bietet einen nicht so langen Text, wie er in Valenciennes und Stuttgart überliefert ist. Sie endet bereits am Schluß der Genealogie. Aber sie hat einige wichtige Verschiedenheiten von dieser bisher allein bekannten Form von Valenciennes-Stuttgart. Diese können uns einen Einblick in die ursprüngliche Abbreviation tun lassen, die uns bisher ja nur in diesen beiden Bruchstückformen erhalten ist. Denn sie zeigen, daß die Form von Valenciennes-Stuttgart eine kürzende Bearbeitung der ursprünglichen Abbreviation darstellt. Die Einleitungsform in die Glossa ordinaria bringt nämlich vor allem gleich im Anfang, am Schluß der einführenden Darlegungen, einen längeren Zusatz, der sich auch schon in der Einführung bei Radbert selbst findet. Er ist nur wieder verkürzt, wie es die ganze Abbreviation ja mit Radberts Kommentar macht. Es seien der Text Radberts und dieses Zusatzes nebeneinander gedruckt, da sich so an einem weiteren Beispiel jetzt am Schluß unserer Abhandlung noch einmal gut die Art der Abbreviation, die sich für die scholastische Exegese als so wichtig herausgestellt hat, zeigt:

Radbert, in Matthaeum (PL 120, 41 C/D)

In hac igitur *sapientia dei patris mundum cum sua discimus calcare sapientia, quoniam stulta* mundi *elegit deus, ut fortia quaeque calcantes* agamus, qualiter *coram deo sapientes inveniamur.*

Porro tali intellectu si quid est quod percipimus, *omnino intelligimus, ut renati in Christo* ad *vocem patris desuper intonantem obtemperemus. Hic* est, inquit, *filius meus dilectus in quo mihi complacui; ipsum audite.* Huiusmodi, inquam, vox nusquam audita est nisi per unigenitum filium dei; idcirco mandatis eius obtemperemus, si quomodo possimus dicere cum propheta: A mandatis tuis intellexi; propterea odivi omnem viam iniquitatis.

Consilium autem nostrum salutare et *uni-*

Abbreviation (z. B. D f. 1^v)

In sapientia dei patris discimus mundum calcare cum sua sapientia, quoniam stulta elegit deus, ut fortia queque calcantes coram deo sapientes inveniamur.

Porro tali intellectu omnio intelligimus, ut renati in Christo voci patris desuper intonanti obtemperemus que est: *Hic filius meus dilectus in quo mihi complacui; ipsum audite.*

Consilium autem nostrum salu-

cum est, ut Christo commoriamur, quia, si compatimur, et conregnabimus. Caeterum *fortitudo quae esse poterit nisi* eius victoria, manifeste cum apostolus clamet: Quod neque volentis neque currentis sed miserentis sit dei. Hinc et propheta ait: *Dominus fortitudo plebis suae.*

Deinde *magnum est pietatis* xenium, *quod* iam *coelos uniti* in *Christi* corpore *penetrare speramus. Ultimum* vero *timoris spiritum tunc* recte *percipimus, si* iuxta Petri vocem *cum timore* et *tremore nostram* denique *salutem operamur.*

tare ac *unicum est, ut Christo commoriamur, quia, si compatimur, et conregnabimus.* Nostra *fortitudo que esse poterit nisi dominus* qui est *fortitudo sue plebis?*

Magnum est pietatis sacramentum *quod uniti Christo speramus penetrare celos. Ultimum timoris spiritum tunc percipimus, si cum timore ac tremore nostram salutem operamur.*

Dieser letzte Vergleich der Texte belegt unsere früheren Darlegungen. Alle Gedanken Radberts finden sich auch in diesem Stück der Abbreviation, wie der Kursivdruck zeigt. Eigentlich sind nur einige Schrifttexte ausgelassen oder in einen Satz systematischer eingefügt worden. Das Stück ist in die von O. Lottin gedruckte Einleitung von Valenciennes in Zeile 32 nach „fulcitur" einzuordnen [1]. Wie Radbert hat die Abbreviation in der Einleitung zum Matthäuskommentar ausgeführt, warum das Evangelium „gute Nachricht" („bonum nuntium latine") ist. Zunächst ist es das, weil es über die sieben wesentlichen Teile des Lebens des Erlösers handelt. Das sind die sieben Sigel der Apokalypse. In diesen Sigeln sind auch die sieben Gaben des Hl. Geistes in Christus angedeutet. Es sind das aber auch die sieben Säulen, durch welche die Kirche geschmückt ist: His septem columnis domus, id est ecclesia, a sapientia dei que est Christus, fulcitur. Hier bringt nun Radbert durch den oben gedruckten Text die nähere Deutung, warum die Gaben des Hl. Geistes diese sieben Säulen der Kirche, d. h. der Gläubigen, sind: Mit der Weisheit können wir das Törichte der Welt mit Füßen treten. Durch die Gabe des Verstandes verstehen wir als Wiedergeborene in Christus, der Stimme des Vaters zu folgen. Die Gabe des Rates gibt uns zu verstehen, daß unser einziges Heil darin liegt, mit Christus zu sterben und aufzuerstehen. Die Stärke lehrt uns Christus als unsere Kraft, und das Sakrament der Frömmigkeit — Radbert hat statt „sacramentum" noch „xenium" — liegt in der Einheit mit Christus, in der wir die Ewigkeit zu erreichen hoffen. Im Geist der Furcht endlich schaffen wir unser Heil.

Diese mystisch-aszetische Ausführung, mit zahlreichen Schrifttexten vertieft, hat also leider die Überlieferung von Valenciennes-Stuttgart ausgelassen. Wir finden sie aber glücklicherweise noch in dem kürzeren Text der Einleitung in die Glossa ordinaria. Damit ist zugleich die ganze Einleitung Radberts in der Form der Abbreviation bekannt. Denn bisher fehlte gerade dieses wichtige Stück.

[1] Vgl. Psychologie et Morale, t. V, 163.

Die Form der Abbreviation, wie sie uns im Beginn der Glossa ordinaria mehrmals vorliegt, bringt aber auch noch andere Zusätze zur Abbreviation der Form Valenciennes-Stuttgart. So ist z. B. kurz nach der Einleitung[2] eine Abhandlung aus den oben besprochenen Ennarrationes in Matthaeum eingefügt: Historia: Iudas habuit tres filios: Her, Ozan, Zela ... cum arrha[3]. Nach einigen Ausführungen, die wieder der Abbreviation entnommen sind, folgt eine mystische Deutung der Patriarchen, die ebenfalls den Enarrationes entstammt, wenn sie nun auch gekürzt worden ist: Mysticum. In his patribus Christus prefiguratur ... in ecclesia completur[4]. Wir haben also den Befund, daß in diese Form der Abbreviation ein Matthäuskommentar bereits eingearbeitet ist, der über die Glossa ordinaria und den Kommentar Cum post ascensionem schon von dort aus Gut der Abbreviation enthält. So verwickelt liegen also schon in der Frühzeit des 12. Jahrhunderts die Abhängigkeitsverhältnisse. Es war eben eine überaus lebhaft an der Exegese interessierte Zeit.

Die Form von Valenciennes-Stuttgart hat aber nicht nur Stücke der ursprünglichen Abbreviation ausgelassen, welche die andere Überlieferungsform noch kennt. Sie hat auch in den übernommenen Teilen gekürzt, wie ein Vergleich mit der anderen Form zeigt. Denn in dieser finden wir auch in den sonst gleichen Darlegungen kleine Wort- oder Satzteile, die auch Radbert noch kennt, aber in der Valenciennes-Stuttgart-Form verändert oder gekürzt sind. Da sie ursprünglich von Radbert stammen, müssen sie auch in der Urform der Abbreviation gestanden haben, so daß uns auch hier die zweite Überlieferungsform, wie wir sie in den Einleitungen mancher Glossae ordinariae finden, noch das ursprüngliche Gut der Abbreviation besser wiedergibt. Valenciennes-Stuttgart ist also eine Kürzung auch innerhalb der einzelnen Stücke.

Ein Beispiel soll das aus dem Teil Radberts bzw. der Abbreviation zeigen, welche dartut, daß in Christus die sieben Gaben des Hl. Geistes waren, worüber ich eben bei der Inhaltsangabe der Einleitung Radberts schon berichtete. Die bei Radbert und der Abbreviation gleichen Stellen sind wie immer in Kursivdruck gesetzt. Die Worte, welche in der Valenciennes-Stuttgart-Form gekürzt sind, wurden in runde Klammern gesetzt, während in eckigen Klammern steht, was nur Valenciennes-Stuttgart schreibt:

Radbert, In Matthaeum (PL 120, 39 C)	*Abbreviation (z. B. D f. 1v)*
Ex his conicimus, quod *haec sunt septem* illa *sigilla, quibus in Apocalypsi liber signatus* monstratur, *in quo* profecto *libro quae-*	*Hec sunt septem sigilla quibus in Apocalipsi liber* est *signatus, in quo libro mistice* sunt *scripta, que-*

[2] In der Bamberger Überlieferung (D) z. B. f. 2r.
[3] Siehe PL 162, 1235 D — 1236 A.
[4] Vgl. PL 162, 1232 C — 1235 A.

cunque sunt impleta in Christo, mystice scripta fuisse probamus. Unde duobus in via de se loquentibus exprobat dicens: O tardi corde ... quae scripta erant de eo ... Nemo igitur recte potest ambigere in Christo septem illa sigilla esse soluta, quoniam divinitus responsum est: Ecce leo de tribus Iuda ... Quae *signacula manifeste tunc soluta* fuisse probantur, *cum omnia* haec *mysteria in Christo sunt adimpleta.*

Quippe et *in eisdem sigillis septem dona sancti spiritus omnibus sunt revelata.* Nam in eo quod *nasci* secundum carnem *voluit, quid* aliud quam *sapientia dei* patris *tunc primum* in *terris* se *innotuit? Antea* vero *semper absconditus fuit,* de quo propheta dicit: Tu es deus absconditus et nesciebamus te. Unde cum se *nascendo* manifestius *mundo infulsit,* quid aliud quam tunc *primum sigillum* solvit.

cumque in Christo sunt impleta, [que impletio libri est apertio] (et *tunc signacula manifeste* sunt *soluta, cum* omnia *misteria in Christo sunt adimpleta).*

In eisdem sigillis septem dona sancti spiritus sunt revelata omnibus. Cum enim *nasci voluit, tunc primum sapientia dei terris innotuit* et mundus credendo donum sapientie percepit *(Antea semper absconditus* fuit, sed *nascendo mundo infulsit* et sic *primum sigillum* aperuit).

Die beiden in Klammern gesetzten Zusätze in der Einleitungsform zur Glossa ordinaria der Abbreviation sind also auch noch in Radbert erkenntlich; sie gehören also zur Urform der Abbreviation und sind in der anderen Form der Abbreviation von Valenciennes-Stuttgart gekürzt. Aber ebenso wichtig ist eine andere Beobachtung, die man hier machen kann. Diese letzte Form hat nicht nur die ursprüngliche Abbreviation gekürzt, sondern sie hat auch noch kleine eigene Wortänderungen vorgenommen, die sie an Stelle der Kürzung hie und da einsetzte. So ist im obigen ersten Absatz der Satz der ursprünglichen Abbreviation „et tunc signacula manifesta sunt soluta, cum omnia misteria in Christo sunt adimpleta", der fast wörtlich aus Radbert genommen war, durch die Worte ersetzt „que impletio libri est apertio", die sich nicht in Radbert finden. Man muß also bei Benutzung der Form von Valenciennes-Stuttgart sehr vorsichtig sein, wenn man auf einzelne fehlende oder auch zugefügte Worte eingehen will. Nur der Vergleich mit dem ursprünglichen Wortlaut Radberts kann da vor Fehlschlüssen bewahren.

So hat also der Vergleich der beiden Formen zu wichtigen Erkenntnissen vor allem der Form von Valenciennes-Stuttgart geführt, die sicher eine, wenn auch nicht umfangreiche, so doch zu berücksichtigende Umarbeit der ursprünglichen Abbreviation darstellt. Viel ursprüngliches Gut hat dagegen, wenn auch mit dem Zusatz anderer Quellen, die Überlieferung bewahrt, die man in einigen Handschriften der Glossa als Einführung findet. Somit sind wir über die Grundzüge der bisher bekannten Teilüberlieferungen der Abbreviation schon hinreichend unterrichtet, bis wir sie selbst ganz finden. Das wird nun wohl leichter sein.

IX. Hat Anselm einen systematischen Kommentar zu Matthäus geschrieben?

Abschließend noch eine kurze Frage: Haben wir überhaupt noch mit einem systematischen Matthäuskommentar Anselms neben der Glossa ordinaria zu rechnen? Wenn man etwa bei G. Lefèvre, De Anselmo Laudunensi 129 die Gründe für deren Annahme nachliest, kann das doch recht zweifelhaft erscheinen. Dort wird zunächst auf eine Handschrift von St. Amand hingewiesen: Magistri Anselmi Glossae sive lecturae super Matthaeum. Das hat der Verfasser aus der Hist. litt. de la France t. 10, 182 übernommen. Dann wird die von uns behandelte Handschrift von Evreux in Alençon 26 genannt, die Anselms Namen trägt. Es ist die Überlieferung von Cum post ascensionem. Endlich werden die Enarrationes in Matthaeum angeführt. Die beiden letzteren Kommentare gehören nicht Anselm an, sondern sind Bearbeitungen der Glossa ordinaria und tragen daher vielleicht Anselms Namen. Ich brauche nur an die Zuteilung der Summa sententiarum an Hugo, deren Quelle, zu erinnern oder an die Sententiae Anselmi, die aus seiner Schule stammen und anselmisches Gut bringen. Ähnlich ist es bei vielen ps.-augustinischen Werken mit des Kirchenvaters Ideengut.

So bleibt das Zeugnis der Handschrift von St. Amand. Diese Handschrift ist nun in Valenciennes 70 (63), wie mir der Leiter der dortigen Bibliothek in einem sehr eingehenden Bericht mitteilte, wofür ihm besonders gedankt sei. Ihm entnehme ich auch einige interessante Einzelheiten über die Zuteilung der Handschrift an Anselm. Es handelt sich, wie oben schon kurz mitgeteilt, um eine Überlieferung der Enarrationes in Matthaeum mit dem gewöhnlichen Incipit: Dominus ac redemptor. Der alte, ursprüngliche Titel lautete nur: Glose super Mateum. Erst im 16. Jahrhundert wurde übergeschrieben: Secundum lectionem magistri Anselmi. Der Leiter der Bibliothek vermutet, daß diese Erweiterung des Titels mit der nunmehrigen Namennennung Anselms auf einen alten Katalog von St. Amand (heute in Paris, Bibl. nat. 1850) aus der Mitte des 12. Jahrhunderts zurückgeht, wo man noch heute liest: Glose continue super Mateum secundum lectionem magistri Anselmi. Jedenfalls also handelt es sich nicht um einen neuen systematischen Kommentar Anselms, sondern wieder um die Enarrationes, die auch hier Anselm fälschlich zugeschrieben sind. Immerhin ist der Ausdruck „secundum lectionem magistri Anselmi" doch im Katalog sehr alt. Könnte man also das Wort „secundum *lectionem*" nicht doch so deuten, daß in ihm eine alte Ansicht sich ausdrückt, daß der Kommentar — und vielleicht auch der Cum post ascensionem von Alençon — nicht nur der Glossa ordinaria Anselms tributpflichtig sind, sondern auch Erinnerungen der Schüler Anselms wiedergeben, also Erinnerungen auch an Vorlesungen Anselms — direkt

oder indirekt — sind? Gewiß kann das nicht im Sinn eines Reportatum verstanden werden. Aber die gehörte Vorlesung könnte doch auch Quelle sein neben der geschriebenen Glossa, der Abbreviation und anderen Werken, von denen wir im Laufe der Arbeit sprachen.

Die Histoire littéraire de la France weist noch auf zwei andere Handschriften hin, die als Matthäuskommentare Anselms Namen tragen[1]: „Ce même ouvrage se trouve dans un catalogue des manuscrits de Saint-Vaast de plus de 300 ans, inscrit de seul nom de d'Anselme. Il y en a un semblable au monastère d'Eynham." Die Handschriften von Saint-Vaast sind nun in Arras. Auf meine Anfrage antwortete die dortige Bibliothek freundlichst, daß tatsächlich der unter Anselms Namen von Fr. Stegmüller im Repertorium biblicum angezeigte Kommentar der Enarrationes in Arras, der den Namen Anselms trägt, früher in Saint-Vaast gewesen ist. Wir kennen also nun den Kommentar, die fälschlich Anselm zugeschriebenen Enarrationes. Also kann auch dieser Hinweis auf einen Anselmkommentar zu Matthäus nicht mehr gelten[2]. Leider konnte ich nicht feststellen, wohin die Handschrift mit dem Matthäuskommentar unter Anselms Namen aus Eynham gekommen ist. Aber es ist durchaus möglich, daß sich, wie die Histoire auch schreibt, in der Gegend von Laon eine gewisse Tradition gebildet hat. Das würde dann ebenfalls für die Enarrationes sprechen. Jedenfalls ist der kurze Hinweis zu unsicher, um darauf die Hypothese eines eigenen Matthäuskommentars neben der Glossa ordinaria von Anselms Hand aufbauen zu können.

Auch C. Oudin hat mit Recht die Autorschaft Anselms an den Enarrationes abgelehnt. Er tut das auch aus inneren Gründen: At hic commentarius non sapit stylum vel genium saeculi XII nascentis[3]. Er spricht sich daher für Gottfried Babion aus. Freilich weist er nun von seiner Seite auf einen anderen unter Anselms Namen gehenden Matthäuskommentar hin. Er fand sich damals in der Pariser Bibliotheca regia als Cod. 3819 und beginnt: Evangelium grece, latine bonum nuntium interpretatur. Wie nun auch Fr. Stegmüller im Repertorium biblicum n. 1349 genau mitteilt, hat er die Überschrift: Magister Anselmus de Monte Leonis et ... ensis archiepiscopi. Er findet sich in der Pariser Nationalbibliothek als Cod. lat. 2491 f. 1—143. Etwas Genaueres vernehmen wir über diesen Anselmus aus der Handschrift des gleichen Kommentars in Wien, Nationalbibliothek Cod. 4828 f. 1 bis 263, wo der Verfasser Anselmus anglicus genannt wird. Stegmüller

[1] T. 10, 170 ff. Vgl. den Abdruck in PL 162, 1182 B.

[2] Der Leiter der Bibliothek machte mich aufmerksam auf einen Artikel von P. Grierson, La bibliothèque de Saint-Vaast d'Arras au XIIe siècle: RevBénéd 52 (1940) 117—140, wo diese Zuteilung an St-Vaas vorgenommen wurde. Bereits im Katalog von 1120—1130 ist von der 2. Hand diese Handschrift mit: Anselmus super Matheum genannt. Auch für diese Auskunft sei recht gedankt.

[3] De scriptoribus ecclesiasticis t. 2, 936 f. Vgl. den Abdruck in PL 162, 1172 B.

hat den Kommentar untersucht und bemerkt: Differt a Godefridi de Babione in Matthaeum. Das Incipit und die Erklärung von „Liber generationis" lassen aber eine enge Verbindung mit den Enarrationes vermuten. Eine genauere Untersuchung, die nun möglich ist, wird feststellen, ob die gemeinsame Quelle, die Glossa ordinaria, zur Erklärung der gleichen Wort- und Ideenbildungen genügt oder ob auch eine unmittelbare Abhängigkeit des Kommentars von den Enarrationes angenommen werden muß. Jedenfalls ist nun auch die Deutung von Oudin, daß es sich hier um den gesuchten Matthäuskommentar Anselms von Laon handeln könnte, nicht mehr möglich. Schon der andere Name macht das unmöglich, aber auch die von uns gezeigte Entwicklung.

Wir möchten daher die Frage, ob wirklich neben der Glossa ordinaria ein systematischer Matthäuskommentar Anselms bestanden hat, auf Grund der bisherigen handschriftlichen Kenntnisse eher verneinen als bejahen. Denn die bis jetzt bekannten Zuteilungen der Kommentare beziehen sich alle entweder auf die Enarrationes oder in einem Fall auf den Kommentar Cum post ascensionem (in Alençon), die beide nicht von Anselm stammen. Davon losgelöste Beweise oder Hinweise fehlen uns aber. Gegen einen systematischen Kommentar Anselms spricht vielleicht auch, daß in den vielen von Lottin und mir gefundenen Einzelsentenzen, wenn man von den aus den Enarrationes genommenen absieht, kaum Sentenzen sich finden, die auf einen systematischen Matthäuskommentar schließen lassen. Erst mit den von Th. Raynaud fälschlich unter den Werken des Anselm von Canterbury gedruckten Enarrationes beginnt die Suche, nachdem zunächst die falsche Zuteilung an den Erzbischof von Canterbury und nachher auch an Anselm von Laon erkannt wurde.

Desto wichtiger aber ist, daß in der Glossa ordinaria in Matthaeum nun die Verwendung der Abbreviation des so wertvollen Kommentars Radberts und so der Einfluß der karolingischen Exegese auf das Mittelalter festgestellt werden konnte. Die Kenntnis von der lebendigen Verbindung zwischen patristischem und karolingischem Gedankengut ist so tiefer geworden.

Zur Metaphysik Cajetans

Ergebnisse jüngster Forschung

Von Mannes Dominikus Koster O. P., Walberberg

Es ist nicht überraschend, daß der noch 1934 anläßlich seines 400jährigen Todestages hochgefeierte *Thomas de Vio Cajetanus* heute im Brennpunkt der kritischen Forschung steht. Zwar nicht so sehr als geschichtliche Person, die er zweifellos gewesen ist, sondern gerade als der „klassische" Thomasausleger. Wie es dazu gekommen ist, läßt sich so sagen: Die historische Erforschung der Scholastik macht nicht beim 15. Jahrhundert halt, sondern wendet sich — von den historischen Problemen gezwungen — zusehends auch dem 16. Jahrhundert zu, womit sie notwendig auf Cajetan stößt, vor allem auf sein Verhältnis zur Lehre von Thomas. Im Blickpunkt steht heute Cajetans Verhältnis zu der Metaphysik, die Thomas im Unterschied zu der des Aristoteles und Platon eigentümlich ist. Diese Metaphysik legt den Primat auf die Seinsaktualität der Dinge und wird erst so der Seinspotentialität ihrer Wesenheit und deren Substanzcharakter gerecht. Über sie haben Gelehrte wie *Marc, Maritain, Gilson, Geiger* u. a. seit Jahrzehnten gehandelt, wie allgemein bekannt sein dürfte.

Wird Cajetans Auslegung der Thomas eigentümlichen Metaphysik von da her belichtet und angegangen, überrascht am meisten, wie sehr Cajetans Auslegung von Thomas' Lehre abweicht und auf einer Basis erfolgt ist, die nicht die seine ist. Das zu erfahren mag jenen, die gewohnt sind, Thomas durch Cajetan zu lesen und zu verstehen, geradezu anstößig erscheinen, jenen aber, die beim Vergleichen der metaphysischen Texte von Thomas und der Auslegung Cajetans eine nicht verständliche Diskrepanz festzustellen glaubten, wie eine Art Befreiung von einem Alpdruck. Mit Nachdruck sei betont, daß auf diese Weise erst recht das, was Cajetan eigentümlich ist, zutage tritt und nicht des Lobes und der Anerkennung ermangelt.

Die Ergebnisse der kritischen Forschung über die Auslegung Cajetans von drei bedeutsamsten metaphysischen Themen bei Thomas erweisen besser, als viele Worte es vermögen, das, was hier nur angedeutet werden konnte. Diese Ergebnisse betreffen die cajetanische Interpretation des Seinsverständnisses bei Thomas (I), des Beweises der Unsterblichkeit des Menschengeistes (II) und der Analogie zwischen Geschöpf und Gott (III). Sie finden sich in den folgenden Aufsätzen: *E. Gilson,* Cajetan et l'existence: TPh 15 (1953) 267—286; *ders.,* Cajetan et l'humanisme théologique: ArchHistDoctLittMoA 22 (1956) 113—136; *H. Schillebeeckx,* Het niet-begrippelijke kennmoment in onse

Goodskennis volgens S. Thomas: TPh 14 (1952) 411—453. Den Abschluß bildet die Auseinandersetzung mit zwei Thesen *Gilsons* (IV).

Es wurde hier versucht, aus diesen Aufsätzen, die im deutschen Sprachkreis kaum bekannt sein dürften, die markantesten Ergebnisse so darzustellen, daß der Leser sich angetrieben fühlt, die genannten Aufsätze selber einzusehen und den Fortschritt der Forschung über Cajetan weiterhin zu verfolgen [1].

I

Cajetan hat bestimmt den realen Unterschied von Wesenheit und Sein gelehrt. Wie er jedoch diesen Unterschied und die Zusammensetzung aus Sein und Wesenheit verstanden hat, ist bis heute nicht geklärt. Die Frage drängt sich auf, ob er die Auffassung vom Seinsakt, wie sie Thomas eigentümlich ist, und mit ihr die Zusammensetzung von Dasein und Wesenheit in dessen Sinne, nämlich als Zusammensetzung vom Sein als existentiellem Akt und von der Wesenheit als existentieller Potenz, überhaupt verstanden und richtig interpretiert hat. Gilson stellt das Problem in „Cajetan et l'existence". Er antwortet nur indirekt unter Abschirmung gegen einen möglichen Irrtum von seiner Seite in vorsichtiger und tastender Sprache. Dagegen im Aufsatz „Cajetan et l'humanisme théologique" spricht Gilson kategorischer, gestützt auf die Bekräftigung seiner Ansicht durch die Kritik von Bañez an der Seinslehre Cajetans, die ihm bis dahin unbekannt war. Die Kritik von *Gilson* und diejenige von *Bañez* an Cajetans Seinsverständnis sind daher kurz zu skizzieren.

a) Der Seinsakt interessiert Cajetan kaum. Deshalb läßt er die günstigen Gelegenheiten einfach ungenützt vorübergehen, in denen er im Anschluß an Texte von weittragender Bedeutung über den Seinsakt in der Summa von Thomas darüber hätte handeln können. Was ihn in Wirklichkeit interessiert, ist dies: Wahrt Thomas die Ansichten des Aristoteles? Oder etwas vergröbert ausgedrückt: Springt ein peripatetisches Prinzip und Geheimnis dabei heraus? Gilson hebt einige wenige Stellen zum Beleg hervor: STh I, 4, 1 ad 3; 90, 2 ad 1; und aus Cajetans Auslegung von De ente et essentia des Thomas c. 5. Mit der letzten Stelle sei der Anfang gemacht. Cajetan übersetzt den Titel des Kapitels von Thomas: ‚Quod in substantiis intellectualibus creatis differt *esse* et *quod* est' in folgender Weise: „Quod in omni creatura *quidditas et eius esse actualis existentiae* distinguuntur realiter." Während es Thomas um den Unterschied von substantia (quod est) und esse geht, wandelt Cajetan das quod est in quidditas und das esse

[1] Diese Absicht gebot eine Darstellung, die möglichst genau die Grund- und Leitgedanken von Gilson und Schillebeeckx zum Ausdruck zu bringen sucht, ohne zugleich weder das reizvolle Kolorit der Sprache noch die originellen Nebenbemerkungen wahren zu können.

in esse actualis existentiae um, was zweifellos nicht dasselbe ist. Der Ausdruck esse actualis existentiae ist eigens zu untersuchen, da er alles andere als thomasisch ist[2]. Außerdem operiert Cajetan ständig mit esse receptum und esse irreceptum, die sich in jenem Kapitel bei Thomas nicht finden. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Cajetan dem esse eine Art Allgemeinheit per modum actus, aber nicht im Sinne von actus primus in ordine essendi actualiter, sondern im Sinne von zeitlichem actus ultimus zuweist. Darauf hat gerade Bañez aufmerksam gemacht (vgl. unten). Cajetan hat das Sein im Sinne von Thomas nicht verstanden und es als nicht-aristotelisch übergangen. Sagt er doch ausdrücklich in jenem c. 5: „Videtur etiam haec opinio (die Auffassung des Thomas vom Sein) ab antiquis derivata Platone scl., Alpharabico, Avicenna, Algazele, Boetio, Hilario, Alberto et eorum sequacibus, *licet ab Aristotele nihil manifesti in hac re habeamus.*" Daraus wird eindeutig sichtbar, daß Cajetan rückwärts gerichtet war und in Aristoteles seine Norm erblickte. Dadurch verfehlte er seine große historische Chance, das Originäre der Seinsauffassung von Thomas unter Beiseitelassung der Metaphysik des Aristoteles und Platons hinaus in die Zukunft hineinzutragen. Thomas war sich des Schrittes, den er Platon und Aristoteles gegenüber getan hatte, voll bewußt, wie STh I, 44, 2 zeigt: „Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum, secundum quod sunt *haec vel talia* (so Aristoteles und Platon im vorhergehenden Absatz), sed secundum quod entia." Auch Descartes war sich bewußt, daß er einen Schritt hinaus tat über des Aristoteles Physik, als er die mathematisierende Physik einführte.

Um Cajetan jedoch historisch zu verstehen, muß man beachten, daß zu seiner Zeit das Bestreben bestand, in der Lehre des Aristoteles die Wahrheit zu sehen und die nicht mit ihr übereinstimmenden Auslegungen und Ansichten zu übergehen oder abzulehnen. Daher erklärt sich Cajetans Bemühen, gelegen und ungelegen, das „Peripateticum"

[2] Der Ausdruck ‚esse actualis existentiae' ist über die von der frühesten Thomistenschule an und selbst von Cajetan noch für echt gehaltene und Thomas zugeschriebene ‚Summa totius Logicae' in das Schrifttum der thomistischen Schule eingedrungen. Dort heißt es nämlich: „... in creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae distinguuntur realiter" (Tract. de subst. c. 2. Ed. Mandonnet, Opuscula omnia. T. 5 p. 23). Bisher war durch de Rubeis bloß die Unechtheit jener logischen Summa nachgewiesen (Dissertationes criticae, Diss. 24, c. 2. Ed. Leonina, T. 1 p. CCLXVI, col. a nr. III). Nunmehr hat Hadrian Pattin (Ottawa) nachgewiesen, daß die genannte Summa Johannes v. Neapel zum Verfasser hat (TPh 19 [1957] 494—502; das ist der 4. Teil eines längeren Beitrages mit dem Obertitel: Bijdrage tot de kronologie van St. Thomas' werken). Damit wissen wir den Verfasser unter den Frühthomisten, sicher kurz nach 1300, die mehr oder weniger scotistisches Lehr- und auch Sprachgut übernahmen. Daher ist das auch für Johannes v. Neapel nicht überraschend. Wie aber steht es mit Cajetan? Mußte seine Kenntnis des Scotismus ihn nicht aufmerksam werden lassen beim Vergleich der Texte von Thomas in der Summa theologica und Thomas (lies: Johannes v. Neapel) in der Summa totius Logicae?

bei Thomas zu notieren, wie wir noch sehen werden, das übrige, darunter auch die thomasische über Aristoteles hinausführende Metaphysik zu übergehen (vgl. in STh I, 90, 2 ad l. 2).

Die Folgen dieses merkwürdigen Umstandes hat Bañez in seiner Kritik an Cajetans Seinsverständnis lichtvoll dargestellt. Cajetan ist mit vielen anderen Thomisten taub gegenüber der ständigen Wiederholung von Thomas: das Sein (esse) ist die Aktualität der Akte und die Vollendung aller Vollendungen. Fügen wir dem noch hinzu: es ist das Tiefste (profundissimum) und das Innerste (intimissimum) in jedem Seienden. Weil Cajetan diese Aussagen bei Thomas vernachlässigte, kam er zu zwei Behauptungen, die Thomas offensichtlich widersprechen. Die erste von ihnen lautet: Das Sein der Substanz wird zurückgeführt auf die Substanz, das des Akzidens jedoch auf das Akzidens. Das ist eindeutig gegen die Ansicht von Thomas, insofern für ihn das Sein nicht zurückführbar ist auf die Substanz, vielmehr macht es als Seinsakt die Substanz zum Seienden. Sie „hat" das Sein als dessen Empfänger, und so wird sie durch das Sein seiend. Die zweite Behauptung Cajetans geht dahin, daß das Sein der letzte Akt ist, den das Seiende als Abschluß seiner Entstehung oder seines Werdens enthält. Bañez bemerkt mit Recht hierzu: das Sein ist nach Thomas nicht der letzte Akt des Seienden, sondern der erste, ohne den es kein Entstehen und Werden gibt. Man kann sagen, der Seinsakt ist nach Thomas der erste und letzte dem Rang und der Würde nach (vgl. Dom. Bañez, Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis, ed. Luis Urbano T. I [Madrid-Valencia 1934] 142 145)[3]. Cajetan hat somit ganz unzweideutig dem thomasischen Seinsverständnis keinen Sinn zuerkannt und sich damit Scotus genähert, wie sich noch zeigen wird.

Wie steht es mit dem Verständnis Cajetans von der thomasischen Zusammensetzung von Sein und Wesenheit? Im Kommentar zu De ente c. 5 wagt Cajetan die Behauptung, die Ansicht von Thomas in II cG 52 wäre die, daß „in omni creatura quidditas et esse ejus actualis existentiae distinguuntur realiter ...". Zunächst fällt die scotistische Terminologie im Ausdruck ‚esse actualis existentiae' auf, die Thomas in II cG 52 nicht gebraucht hat. Alsdann die Verschiebung des Problems, insofern als Thomas nicht spricht vom Unterschied noch von der Zusammensetzung der existierenden Wesenheit und dem Sein ihrer

[3] Man muß jedoch beachten, daß zwar die Kritik von Bañez am Seinsverständnis Cajetans zutrifft und kaum besser sein kann, daß aber sein eigenes Seinsverständnis längst nicht in allem mit dem von Thomas übereinkommt, wie an den zitierten Stellen und deren Kontext leicht zu ersehen ist. Bei Bañez ist aber auch eindeutig belegt, daß Cajetan zwar der markanteste, aber längst nicht der einzige Verfehler des thomasischen Seinsverständnisses gewesen ist. Die Geschichte der thomistischen Schule dürfte daher alles andere als interessante und überraschende Ergebnisse für die treue Wahrung und Auslegung des Seinsverständnisses von Thomas bringen.

aktuellen Existenz, aus der als Drittes die aktuelle Existenz sich als Folge ergibt. Für Thomas liegt vielmehr bei der Komposition von Wesenheit und Dasein nichts ferner als „das Dasein der aktuellen Existenz", das jedoch in der scotistischen Sicht des Problems notwendig auftauchen muß und in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Bei Scotus ist das die Folge seiner Ablehnung des actus essendi von Thomas. Cajetan dagegen wird zur Eliminierung bzw. zum Übergehen des actus essendi gezwungen, weil er die scotistische Position bezieht und so mit dem esse actualis existentiae operieren muß.

Das heißt nun nicht, bei ihm fände das esse überhaupt keine Beachtung, sondern bei ihm steht die Substanz im Sinne des Aristoteles, nicht aber das esse als solches im Mittelpunkt. Darauf weist ganz besonders hin der Abschnitt des c. 5 von De ente et essentia, in dem Cajetan die zehn Unterschiede der Zusammensetzung aus Materie und Wesensform und derjenigen zwischen Substanz und Existenz darlegt. Gilson geht auf die drei ersten ausführlicher ein. Wir begnügen uns indessen mit einigen bedeutsamen Feststellungen. Cajetan teilt im Unterschied zu Thomas die materielle-existierende Substanz in vier real unterschieden sein sollende Komponenten: in Materie, Wesensform, die aus diesen beiden zusammengesetzte Wesenheit oder Substanz und die Existenz. Der Träger der Existenz ist die Substanz. Bei Thomas dagegen finden wir nur drei von diesen Elementen, nämlich Materie, Wesensform und Dasein und die Ansicht, die Substanz bezieht ihr Sein von der Wesenform, der es als quo zuerst zukommt, der Substanz als quod jedoch von der Wesenform her nach dem sehr berühmten Satz ‚esse consequitur formam'. Sodann wandelt Cajetan das metaphysische Problem der Zusammensetzung aus der Substanz und ihrem Seinsakt in ein solches des Entstehens oder Werdens der Substanz. Der „Aristoteliker" Cajetan gewahrt somit das metaphysische Problem in der Zusammensetzung von Sein und Wesenheit nicht. Bei ihm regiert die Substanz, nicht das Sein. Weiterhin kommt er zu einer Hypothese, die bei einem Kommentar einer Thomas-Schrift nicht wenig überrascht. Er nimmt, von seiner Grundannahme gezwungen, eine doppelte Realität an, die des Wesens-Seins und die des Existenz-Seins. Dadurch kommt er zu der mehr als erstaunlichen Behauptung, die Wesenheit sei ein vollständiges Wesens-Sein. Nach Thomas aber ist die Wesenheit ohne ihren Daseinsakt nichts Reales im Sinne einer irdischen Realität. Cajetan teilt ihr ein Zwischensein zwischen Nicht-Sein und Dasein zu. Diese Hypothese Cajetans hat große theologische Folgerungen, die hier jedoch nicht dargelegt werden können.

Es kann auch vorkommen, daß Cajetan, der für gewöhnlich die Zusammensetzung von Wesen und Sein im Unterschied zu Thomas nicht als eigentliche Zusammensetzung gelten lassen will, sie jedoch plötzlich in der Polemik gegen Scotus als eine echte Zusammensetzung erklärt

ex *duabus rebus* realiter distinctis, was Thomas jedoch seinerseits nie gelehrt hat. Cajetans Ausdrucksweise ist alles andere als thomasisch, sie entspricht vielmehr derjenigen des Aegidius von Rom [4].

All das und manches andere schließt nicht aus, daß Cajetan unmittelbar neben derartigen Behauptungen in eigener Terminologie solche von Thomas in dessen Terminologie macht. Staunenerweckende Stellen, die an Klarheit unübertroffen sind, stehen neben solchen, die bei einem Kommentator von Zeile zu Zeile wachsende Beunruhigung hervorrufen, vor allem dann, wenn die gestellte Frage lautet: Hat Cajetan das Seinsverständnis von Thomas überhaupt angenommen und richtig interpretiert? Man könnte auf den Gedanken kommen, vielleicht ließen sich Thomas und Cajetan irgendwie harmonisieren. Diese Frage steht hier nicht zur Diskussion, sondern es geht um die genaue Kenntnis dessen, was Cajetan wirklich meint mit seinem esse actualis existentiae, wenn er damit das esse von Thomas interpretieren will, das bei diesem den Seinsakt bezeichnet, der dem Dinge schlechthin Realität gibt, bei Cajetan dagegen eine zweite Realität ist, denn die erste hat jedes Ding bereits durch sein Wesen. Thomas sagt: „ipsum esse est actus formae subsistentis" (q. disp., de anima a 6 c). Sieht man genau zu, kann man leicht das Bestreben Cajetans bemerken, die Substanz herauszukehren, nicht das esse, prout est actus formae (Thomas) [5].

Cajetan macht mit Thomas, was dieser mit Aristoteles nach Cajetans Ansicht gemacht hat: er glossiert ihn im Hinblick auf die vermeintliche Wahrheit des Aristoteles. Nur ist bei Thomas diese Wahrheit das esse, das über des Aristoteles Haupttendenzen hinausliegt, bei Cajetan die Substanz mit dem ständigen Blick auf Aristoteles. Dabei bekommt der Gehalt des Wortes „Substanz" bei Cajetan einen etwas anderen Sinn als bei Thomas, und das zeigt eingehend der Abschnitt II. Dies muß ganz klar gesehen werden, weil es allein die Historie verständlich macht, da das größte Hindernis für die geschichtsmächtige Geltung der Lehre des Thomas das Aristotelisieren bei Cajetan war. Das scheint nicht leicht verständlich zu sein und doch dürfte es in Kürze als bekannt

[4] Ägidius von Rom galt zu Unrecht lange Zeit als echter Thomist.

[5] Vgl. dazu den ausführlicheren Text aus De substantiis spiritualibus c. 6: „Esse rei non est nec forma ejus nec materia, sed aliquid adveniens rei per formam." Hierbei fällt die Sprechweise des Avicenna auf: „aliquid *adveniens* rei ...", die Thomas infolge seiner Kritik an Avicenna später nicht mehr anwandte. — Inzwischen hat ebenfalls Joh. Hegyi S. J. in seiner sehr lehrreichen und instruktiven Schrift: Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin Capreolus — Silvester von Ferrara — Cajetan (Pullacher Philosophische Forschungen Bd. IV) (Pullach/München 1959) 152 dasselbe Bestreben Cajetans und vieler Schüler von Thomas, dessen Lehre von Aristoteles her zu verstehen, namhaft gemacht. Außerdem hat Hegyi auf die scotistische Polemik gegen den angeblichen „Aristoteliker" Thomas aufmerksam hingewiesen. Es läßt sich vermuten, daß durch solche Forschungen wie die von Joh. Hegyi und anderer, nicht zu vergessen die meisterlichen Darbietungen Ét. Gilsons, die Thomasforschung langsam von grundlegenden Fehlzeichnungen frei wird.

gelten. Es kam schon früher darauf an, die Seinsphilosophie von Thomas, die er für den Dienst an der Theologie erstellt hat, nicht auf die des Aristoteles zurückzuschrauben. Doch das sehen wir erst heute genauer. Weder Cajetan noch seinen Zeitgenossen konnte der Gedanke kommen, Thomas prinzipiell und methodisch von Aristoteles zu unterscheiden. Es lag nahe, alles das, was innerhalb der Philosophie bei Thomas den Aristoteles hinter sich ließ, auf diesen zurückzuleiten oder es unbeachtet zu lassen, weil seine Ansicht als die der Wahrheit der natürlichen Vernunft angesehen wurde. Die Anhänger des *Alexander* und *Averroes* lehnten zur Zeit Cajetans den getauften Aristoteles bei Thomas ab und behaupteten geradezu, man könne kein echter Aristoteliker und echter Thomist zugleich sein.

Was hätte Cajetan da tun sollen — und was hat er wirklich getan? Er hätte die Metaphysik des Thomas gegen die des Aristoteles festhalten, gegen die erwähnten Gegner verteidigen und sie sogar dafür gewinnen sollen. Dazu hätte er indessen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts leben müssen. Er tat also das Gegenteil, indem er dort, wo es möglich war, die Lehre von Thomas auf eine Ebene stellte, auf der man getrost Thomist sein konnte, ohne dem echten Aristoteles zu widersprechen.

Es fragt sich mit Fug und Recht, ob das die Absicht des Dominikanerordens war, als er seinen Mitgliedern die Lehre des Thomas als verbindlich hinstellte. Heute kommt man eher auf den Gedanken, der Orden wollte die Lehre von Thomas um jeden Preis, selbst um den des Aristoteles, hüten und in die Zukunft hineinretten. Freilich ist auch heute noch die Situation fast die gleiche wie im Zeitalter Cajetans. Historisch gesehen ist also Cajetan genugsam zu rechtfertigen. Er tat, was er konnte und was er irrigerweise für geschichtsmächtig hielt. Das entbindet jedoch uns Heutige nicht von der fälligen Pflicht, an zwei anderen metaphysischen Problemen seine Stellungnahme zur Lehre von Thomas zu überprüfen.

II

Das Problem der Unsterblichkeit des Menschengeistes und des rein philosophischen Beweises dafür (vgl. *Gilson*, II ganz) hat das Verfahren Cajetans gegenüber Thomas zu einer Erfahrung persönlichster Art werden lassen. Ihr hat er Ausdruck verliehen einmal in seinem Kommentar zum Römerbrief c. 9. Dort heißt es: „... ich weiß, daß eine Wahrheit nicht das Gegenteil einer anderen sein kann, aber ich weiß nicht, wie sie zu vereinen sind (die Freiheit des Willens und die Vorherbestimmung Gottes), wie ich auch nicht weiß das Geheimnis der Dreipersönlichkeit Gottes, wie ich nicht weiß die Unsterblichkeit der Menschenseele, wie ich nicht weiß die Menschwerdung des göttlichen Wortes und andere Dinge der Art, die ich alle dennoch glaube"

(Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum ... [Venedig 1531] fol. 28r). Sodann läßt er sich noch verschärft im Kommentar zu Kohelet 3, 21 dahin aus: „Der Verfasser spricht hier in Abwägung der verschiedenen Ansichten, die an der Unsterblichkeit der Seele zweifeln..., doch die Wahrheit, indem er behauptet, nicht zu wissen, ob unsere Seele unsterblich ist. In der Tat, bisher hat kein Philosoph die Unsterblichkeit der Menschenseele bewiesen, es findet sich kein durchschlagender Beweisgrund dafür. Wir nehmen sie im Glauben an, was am besten zu den vorgebrachten Gründen paßt" (Commentaria Thomae de Vio Cajetani in Ecclesiasten. In ejusdem Parabolae Salomonis [Romae 1542] p. 117). Wie kommt Cajetan trotz seines Kommentars zu STh I, 76 zu diesen Behauptungen? Die einzige Antwort darauf ist die Erfahrung, daß seine Art von Aristotelismus falsch war. Diese Erfahrung machte er innerhalb und außerhalb des Ordens. Den eigentlichen Grund hat Cajetan niemals begriffen: er hat sich selber den Ast abgesägt, auf dem er saß, indem er die Metaphysik von Thomas preisgab, die allein ihn zur Lösung des Problems geführt hätte. Statt dessen versuchte er mit Prinzipien von Aristoteles, der nie die Unsterblichkeit der Menschenseele vertreten hatte noch sie auf Grund seiner Prinzipien vertreten konnte, sie zu beweisen. Aber er mochte sich von der Stichhaltigkeit seines Beweises niemals gänzlich überzeugen, außer in der kurzen Zeit vor der Kritik, die seinen Beweis ablehnen mußte. Cajetan hat somit aus Resignation die angeführten, in mehrfacher Hinsicht übertriebenen Äußerungen getan.

Sieht man genauer hin, dann zeigt sich ohne weiteres: für Cajetan bedeutete der philosophische Beweis der Unsterblichkeit des Menschengeistes ganz dasselbe wie sie von Aristoteles her beweisen. Das ist zweifellos eine problematische Angelegenheit, sowohl vom sachlichen wie auch vom historischen Standpunkt aus.

Historisch gesehen, hätte Cajetan in die Zukunft hinein denken können mit Überschreiten jeglicher Art des Aristotelismus, auch derjenigen von Thomas. Aber er verfiel einer typischen Illusion in der Erfassung der historischen Perspektive. Infolgedessen tat er das Gegenteil. Rückwärts schreitend hinter die Metaphysik von Thomas, kehrte er zu Substanz und Wesen des Aristoteles zurück, die durch die Lehre vom Sein als Wirklichkeitsakt bei Thomas weit überschritten waren. Der Versuch Cajetans, die Geschichte anzuhalten auf dem Gebiete der Philosophie, war alles andere als echte geschichtliche Wirksamkeit.

Von der Sache her gesehen, geht Cajetan von folgenden beiden aristotelischen Sätzen aus: Die Eigenart der Tätigkeit des Menschengeistes beweist die Substantialität desselben, und: Seine intellektuelle Tätigkeit ist erhaben über Materie und Leib. Oder wie Cajetan prägnant sich ausdrückt: „Igitur vel ex proprietate operis vel ex elevatione potentiae immortalitas animae investiganda est" (De anima, Lib. III

[ed. 1583] fol. 151[r]). Um die Substantialität der Menschenseele zu beweisen, benötigt Cajetan nur das erste Prinzip. Ein Verweis auf die Beweise dafür bei Thomas II cG 55 erfolgt nebenbei, ohne daß die geringste Erwähnung des Seinsaktes erfolgt, der bei Thomas grundlegend ist. Hat er den nicht-aristotelischen Charakter des Beweisganges bei Thomas erkannt? Jedenfalls wählt er einen aristotelischen Beweis: die geistige Tätigkeit weist auf eine geistige Substanz hin, somit auf Unvergänglichkeit. Wenn die Seele also eine geistige Substanz ist, dann ist sie vom Leibe unabhängig.

Hier gerät Cajetan in Bedrängnis, da Aristoteles aus dem gleichen Beweis die Gelöstheit der Seele vom Leibe schließt, so daß sie nicht die konstitutive Form des Menschenleibes wäre, aber ewig und unvergehbar im Weltsystem des Aristoteles. Für Cajetan ist es praktisch dasselbe: beweisen, daß die Seele des Menschen ihrem Wesen nach nicht sterblich ist, und beweisen, daß sie unsterblich ist. Cajetan nennt nämlich keinen Grund von der Substanz der Menschenseele her dafür, daß sie nach dem leiblichen Tode weiter subsistiert. Die Nicht-Unmöglichkeit genügt ihm, da in seinen Augen, nicht wie in denen von Thomas, die Geistseele eine reine Wesenheit ist, die mit ihrem von ihr untrennbaren Seinsakt verbunden bleibt. Der Umstand bringt ihn in Verlegenheit gegenüber dem averroistischen Dilemma: Die Geistseele ist entweder als geistige Substanz ohne Leib oder sie ist mit dem Leibe verbunden, dann aber nicht geistig erkennend noch unsterblich. Er muß den Beweis für die geistige Substantialität der Menschenseele über die Prüfung der einzelnen Tätigkeiten der Seele führen. Dabei stößt er jedoch auf die Aporie des Aristoteles: Die Seele erkennt niemals ohne Phantasiebild. Wie kann also der Verstand — vom Körper gelöst — ein Vermögen der vom Körper trennbaren und subsistierenden Seele sein? Cajetan mag geglaubt haben, die Schwierigkeit aus Aristoteles gemeistert zu haben. Allerdings, aber nur durch einen Schritt zu Scotus hin, wie immer, wenn er von Thomas abweicht. Er meint nämlich, der Menschengeist wäre „zufällig" in diesem Leben an die Phantasie gebunden. Von Rechts wegen könnte es anders sein. Hier ist kein Zweifel mehr möglich: Cajetan ist anderer Ansicht als Thomas, von dem er bekennt: „S. Thomas autem tenet universaliter de anima conjuncta affirmatum ab Aristotele quod sine phantasmate nihil intelligat." Für Thomas läßt der Satz des Aristoteles somit restlos die Frage offen, ob der Verstand bei der Trennung der Seele vom Leibe nicht fähig ist zu subsistieren noch tätig zu sein. Einmal vorausgesetzt, die Menschenseele habe eine ganz eigene Tätigkeit, die nicht de jure, sondern de facto vom Phantasiebild und so vom Leibe abhängig ist, so bleibt die Frage: inwieweit beweist das ihre Trennbarkeit vom Leibe? Cajetan versucht mit allem Scharfsinn eine Antwort in Aristoteles, der niemals die Möglichkeit des Fortlebens der Menschenseele

nach dem Tode zu vertreten versucht hat. Cajetan führt nicht den Seinsakt von Thomas ein, der genau erklärt, warum eine geistige Substanz, wenn sie kraft ihres eigenen Seinsaktes existiert, ganz natürlich weiterexistiert, auch nach der Trennung vom Leibe. Er scheint nicht einmal zu sehen, daß eine unvergehbare Substanz, um weiterzuexistieren, zuvor die Existenz haben muß. Das ist keine Blindheit, sondern Methode. Nachdem er sich viel abgemüht hat, zu zeigen, daß seine Intentionen nicht unverträglich sind mit den Prinzipien des Aristoteles, führt er plötzlich zwischen dessen materiellen und immateriellen Substanzen eine dritte Gruppe ein: die Menschenseelen. Von dieser Gruppe sagt Aristoteles nichts, wohl aber Thomas. Damit verfährt Cajetan auf seine Weise frei mit Aristoteles, wie Thomas es getan hat. Jedoch mit einem großen Unterschied: Cajetan hält diese Klassifizierung nach seiner Meinung auf Grund der Auslegung des Aristoteles, Thomas dagegen hält sie als Theologe. So scheint Cajetan doch Thomist und Aristoteliker zu sein, aber in anderer Weise als Thomas.

Bei Cajetan erscheint ein Funken der historischen Kritik im Unterschied zu Thomas, bei dem das Recht der historischen Wahrheit hinsichtlich seiner Aristoteles-Benutzung für jeden heutigen Kenner der Dinge sehr verkürzt erscheint. Das gleiche gilt aber auch hinsichtlich anderer Autoren und Ansichten, die Thomas sich assimiliert. Man darf ihn nur ganz selten als historischen Zeugen ansehen, fast immer spricht er als Theologe und als Philosoph.

Bei Cajetan ändert sich das. Er vertritt nicht mehr, wie Thomas es tat, daß Aristoteles gelehrt habe, es gäbe eine geistige Substanz, die (in diesem Leben) unmöglich ohne Phantasiebilder geistig erkennen könne, aber imstande sei, ohne Leib zu subsistieren. Eine geistige Substanz also als Wesenform des Leibes behauptet Cajetan nicht bei Aristoteles zu finden. Er weiß genau, daß Aristoteles mit seinem intellectus separatus gerade leugnete, daß der Intellekt Besitz eines jeden einzelnen Menschen sei.

Das hat Cajetan mit richtigem Sinn für die geschichtliche Wahrheit genau unterschieden von der Lehre der Theologen und katholischen Philosophie von der Menschenseele. Die korrekte historische Auslegung des Aristoteles auf der einen Seite, die theologische und philosophische auf der anderen Seite kann keine einwandfreie geschichtliche Forschung heute mehr bestreiten.

Sosehr Catejan Anerkennung gezollt werden muß dafür, daß er verstanden hat, wie wenig Thomas mit Aristoteles zu vereinbaren ist, so hat er dennoch keine rein geschichtliche Arbeit geleistet. Ihn interessierte der Philosoph Aristoteles, insofern er selbst philosophisch arbeitete, nicht aber historisch. Das trifft den Punkt bei Cajetan, weil die Unsterblichkeit der Seele für ihn ein Problem der Philosophie und Theologie war. Findet sich bei Aristoteles ein sicherer Ausgangspunkt,

um die Unsterblichkeit einer jeden Menschenseele zu beweisen? Das war sein eigenstes Anliegen.

Das hätte fruchtbare Ergebnisse für die Geschichte und die Philosophie bringen können. Für die Geschichte, wenn Cajetan Aristoteles und Thomas das gelassen hätte, was jedem von ihnen wirklich zukommt. Leider muß man sagen, er scheint nicht einmal geahnt zu haben, welchen Rückschritt er brachte, als er daran ging, den Thomismus auf einen Aristotelismus zurückzuschrauben, der überholt war, geradezu auf einen solchen, den Thomas selber hinter sich gelassen hatte. In allen philosophischen und theologischen Werken Cajetans erregt Erstaunen die Art, mit der er das, was ihm bei Thomas nicht zusagt, einfach zu übergehen und in einer es kaum verratenden Terminologie seine eigene Änderung anzubringen versteht. Philosophisch gesehen, hätte Cajetan eine wahrhaft kritische Arbeit insofern leisten können, als er feststellte, welche Prinzipien des Aristoteles wahr sind und echt, und welche nicht. Dazu hätte er feststellen können, ob und warum Thomas andere Prinzipien als Aristoteles verwertet hat.

Sowenig Cajetan die doppelte historische Chance in bezug auf Aristoteles und Thomas wahrgenommen hat, vermochte er die philosophische zu sehen, weil er nicht unähnlich seinen Zeitgenossen an der Ideologie krankte: Aristoteles ist die philosophische Wahrheit. Thomas von Aristoteles trennen bedeutete demnach, ihn von der Wahrheit abscheiden. Man gewinnt daher den Eindruck, als ob Cajetan daran gelegen gewesen wäre, Thomas möglichst zu aristotelisieren [6].

Die Tragik kann kaum größer sein, daß er gerade mit dieser Methode dem echten Thomas die historische Relevanz genommen hat, obwohl er ihm sozusagen die Steigbügel halten wollte, um zu ausgebreiteterer Bedeutung zu gelangen, wie am eindeutigsten der Prolog seines Kommentars zur Summa Theologiae von Thomas belegt. Leider hat Gilson dieses Selbstzeugnis Cajetans nicht verwertet.

III

Nicht weniger bedeutsam als das Problem der Unsterblichkeit der Seele ist das der Analogie zwischen Geschöpf und Gott. *Schillebeeckx* (vgl. IV) ist nicht in der ausgesprochenen Weise diese Analogie bei Cajetan angegangen, wie Gilson die beiden von ihm behandelten Probleme, das des Seinsaktes und die Unsterblichkeit der Menschenseele, bei ihm herausgestellt hat. Vielmehr behandelt er direkt die nicht in Begriffen vor sich gehende Erkenntnis Gottes bei Thomas. Es ist unvermeidlich, daß die wichtigeren Punkte, in denen Cajetan von Thomas in dieser Frage abweicht, genannt werden.

[6] Genauso wie die seit dem 17. Jahrhundert aufkommenden Handbücher der thomistischen Philosophie es machten, einerlei ob sie das in ihren Titeln mehr verhüllten oder ganz unbeschwert zum Ausdruck brachten, wie Jos. Gredt und andere.

Schon gleich in der „Problemstelling" wird auf zwei wichtige Punkte hingewiesen, ohne daß sie behandelt werden: Die Frage, ob die cajetanische sogenannte eigentliche Analogie eine analogia attributionis intrinseca impliziert oder nicht, wird als strittiger Punkt unter den Neuthomisten erklärt, die jedoch von einer Voraussetzung ausgehen, die nur unter scotistischem Einfluß gemacht werden kann. Damit befinden sich jene Thomisten im cajetanischen Fluidum.

Im dritten Teil: „De thomistische Godsanalogie", finden sich mehrere Hinweise auf den Unterschied Cajetans zu Thomas. Schillebeeckx bemerkt eingangs dieses Abschnittes, daß die Analogie des Aristoteles auf die Proportionsanalogie zielt. Nicht so bei Thomas, der das analog nennt, was Aristoteles nicht so genannt hat, nämlich das Verhalten secundum prius et posterius. Ganz so in der arabisch-jüdischen Philosophie und bei Alexander von Hales. Er stellt dem die Tatsache gegenüber, daß Cajetan das Analoge im Sinne einer „ontologischen Proportionalität" verstehe, und fragt — und das ist die Grundlage: In welche Richtung weist die Analogie bei Thomas, in die Richtung Cajetans oder nicht?

Schillebeeckx unterscheidet die *reale* Analogie zwischen Geschöpf und Gott, die STh I, 4, 3, und die analoge *Aussagbarkeit,* die l. c. 13, 5 behandelt wird. Die erste ist ein sachliches Verhalten vom endlichen Effekt zur unendlichen Ursache. Thomas wechselt in der Bezeichnung desselben: im Sentenzen-Kommentar I—II heißt es immer „proportio unius ad alterum". Die proportionalitas wird vorbehalten der metaphorischen Aussageweise allgemein und auch Gott gegenüber.

Im Sentenzen-Kommentar III—IV und in qq. disp. De veritate bis q. 23 einschließlich nennt Thomas die Analogie zwischen Geschöpf und Gott „proportionalitas". Die cajetanisch eingestellten Kommentatoren berufen sich auf diese Texte. Schillebeeckx bemerkt, daß sich bei ihnen der Einfluß des Scotus geltend macht. Bei ihnen ist nämlich für die Proportionalität die una ratio abstracta erforderlich, die auf analoggleiche Weise aussagbar ist. Sie ist ganz nahe verwandt mit und abhängig von der scotistischen ratio formalis communis zwischen Geschöpf und Gott. Sie wirkt nunmehr als ratio formalis in Gott, das ist dessen infinitas, auch auf das cajetanische Problem vom Unterschied der sogenannten Attribute Gottes, die auf die distinctio virtualis minor hinausläuft, aber in Gott ein Fundament für diese Unterscheidung voraussetzt. Von einem solchen weiß Thomas gar nichts, obgleich er am Unterschied der einzelnen Attribute festhält.

In den späteren Werken bleibt Thomas bei der Analogie — proportio unius ad aliud.

Wie erklärt sich das zeitweise Schwanken? Dadurch, daß proportio sehr oft nur ein bestimmtes Verhältnis meint, zwischen Geschöpf und

Gott jedoch ein unendliches. In De veritate 23, 7 ad 9 findet Thomas den Weg: proportio kann meinen das Verhältnis von unendlicher Ursache und ihrem Effekt und umgekehrt. Mit seiner zeitweiligen proportionalitas meinte er den Sachverhalt der proportio zwischen Geschöpf und Gott. Das geht aus der analogen Aussagbarkeit hervor.

Diese basiert auf der Wirklichkeit, nicht auf der cajetanischen ratio concepta una, wie II cG 16 zeigt: „Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio vel ambo ab aliquo uno." Das ist präzis die Ansicht in STh I, 13, 5. Da wir nicht alles behandeln können, was hier zu sagen wäre, greifen wir die wichtigsten Dinge heraus: 1. Die proportio unius ad aliud ist die Grundlage der proportio plurium ad unum. 2. Die analogia duorum ad tertium = plurium ad unum ist reziprok, nicht aber die analogia unius ad aliud, so in der Gottesanalogie. 3. Das unum, das hier den Beziehungspunkt darstellt, ist keine ratio abstracta communis, sondern ein unum numero, ein numerisch Eines, entweder als Wirk-, Final-, Exemplar- oder Materialursache, wie das Subjekt in bezug auf die Akzidenzien. 4. Daraus folgt, daß die proportio unius ad aliud stets ein secundum prius et posterius einschließt. 5. Bei den Benennungen Gottes von den Geschöpfen her werden auf Grund ihrer Sachanalogie zu Gott diesem „Namen" zugeteilt, bei denen der Namensgehalt Gott „intenderend" bezeichnet: Ex eo *enim* quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, hujusmodi *nomina*, quae *significant* perfectiones *aliarum rerum*, Deo *attribuimus* (comp. Theol. c. 27). Die „Zuteilung" betrifft nur die Namen. Es ist keine Rede von analogen Begriffen, von universalia proportionalia. Diese Dinge finden sich nicht bei Thomas, sondern anderswo. Die Gottesnamen nehmen wir von den Geschöpfen, insofern wir sie erkennen. Ihrer Herkunft nach sind sie somit für uns früher in den Geschöpfen als in Gott. Sie weisen aber auf eine Realität, die früher in Gott ist als in seinen Geschöpfen. Diese Realität ist Gott selber als Wirk-, Final- und Exemplarursache der Geschöpfe. Wir haben somit keinen Gottesbegriff, wie das etwa in der essentialistischen Metaphysik vertreten wird, daß Gott und Geschöpf unter das ens commune fallen. Bei Thomas heißt es: „Creatura enim non *habet esse* nisi secundum quod a prima ente descendit (reale Analogie), nec *nominatur* ens nisi inquantum ens primum imitatur" (Aussagbarkeitsanalogie auf Grund der realen proportio) (I Sent., prol. 1, 2 ad 2). Er kennt nur eine Gemeinsamkeit der Benennung, nicht eine begriffliche Einheit: „Consideratur enim in hujusmodi *nominum communitate, ordo causae et causati*" (I cG 33).

Wenn auch die Darlegungen von Schillebeeckx nur „nebenbei" die cajetanische Ansicht berühren, so trifft seine Kritik doch ins Schwarze. Daher mußte sie mit der Gilsons zusammen angeführt werden, um die

Bedenken unserer Tage gegen die Thomasauslegung Cajetans, wenigstens hinsichtlich der Metaphysik, möglichst vollständig und objektiv vorzulegen.

IV

Sosehr es anzuerkennen ist, daß *Gilson* die Metaphysik Catejans der historischen Kritik unterzieht, so dürfen einige Ansichten, die er äußert, weniger Zustimmung verdienen. Besonders deswegen nicht, weil ihre Begründungen nicht stichhaltig zu sein scheinen.

Wir meinen an erster Stelle die Ansicht vom analogen Charakter der Thomistenschule, insofern die eine Richtung in ihr den Primat des Seinsaktes, die andere den der Wesenheit, die dritte den der Substanz betonen soll.

Hier dürfte zunächst eine Klarstellung erforderlich sein, um möglichst jede Äquivokation auszuschließen. Es muß grundsätzlich bemerkt werden, daß die Thomistenschule theologisch gemeint ist, insofern sie eine Philosophie nur dienstweise zur theologischen Aufhellung der Glaubensgeheimnisse gebraucht. Das Haupterfordernis dieser Philosophie besteht darin, daß sie den existentiellen Aussagen der Glaubensoffenbarung möglichst entspricht. Von daher gesehen, dürfte verständlich werden, daß Thomas weder Aristoteles noch den Neuplatonismus einfachhin annehmen konnte, weil sie nicht den existentiellen Aussagen der Offenbarung entsprachen. So war er genötigt, eine solche Philosophie zu erstellen. Daß diese sich vor dem Forum der Geschichte der Philosophie ausnimmt als Philosophie vom Primat des Seinsaktes, versteht sich von selber.

Aber weniger verständlich scheint es zu sein, daß er von den erwähnten Philosophiearten trotzdem noch das übernahm, was in seinen Augen mit seiner Philosophie im Dienste der Theologie vereinbar war. Hätte er dies Übernommene wenigstens in seine eigene Sprache umgeprägt, wäre der Anstoß vielleicht geringer. So aber verwirrt den Historiker das Gewirr der verschiedenartigen Zitate, die an ihrem ursprünglichen Platz bei Aristoteles und neuplatonischen Autoren sich ganz anders ausnehmen. In der Tat liegt hier der Stein des Anstoßes, insofern der Eindruck entstehen mußte, es handle sich um einen echten Aristotelismus und Neuplatonismus bei Thomas. Davon kann jedoch keine Rede sein, wie die Averroisten und Alexandristen besser gesehen haben als Cajetan und alle seine Anhänger bis heute.

Dann aber bleibt zu erklären, warum Thomas so eigenartig verfahren ist, obgleich es ihm in der Tat leicht gewesen wäre, seine Philosophie in einer solchen Sprache durchzuführen, die sie unzweideutig als thomasisch hätte erkennen lassen. Wir rühren damit an ein Problem, das uns kein hochmittelalterlicher Autor so pointiert wie Thomas gestellt hat, s e i n e neue und im Augenblick erforderliche Philosophie

mit dem Richtigen des Aristoteles und des Neuplatonismus zu vereinen im Dienste des Höheren, nämlich der Theologie. Dieses Problem kann heute noch nicht befriedigend gelöst werden.

Hält man das bisher Gesagte einmal fest, dann versteht man leicht, daß die Theologie von Thomas nicht einfach zu interpretieren ist, sondern nur zu sehr die Möglichkeit gibt, hinter ihr zurückzubleiben, sei es, daß man zu sehr bei seiner Philosophie haftenbleibt und das eigentlich Theologische hintansetzt, sei es auch, daß man seine Philosophie in ihrer Eigenständigkeit verkennt und nach einer andern interpretiert. Jedermann sieht, daß dann notwendig Fehlinterpretationen des Ursprünglichen vorliegen. Sie sind keineswegs, wie Gilson meint, analog zueinander, sondern einfach falsch; echt ist das Ursprüngliche und dessen rechte Auslegung. Nichts ist natürlicher, als daß es in der thomistischen so gut wie in jeder anderen Schule Fehlinterpretationen und durch deren Forttradieren größere oder geringere Fehlrichtungen innerhalb einer solchen Schule gibt. Das schließt natürlich nicht aus, daß die Autoren von Fehlauslegungen auf andern Gebieten als denen, wo ihre Fehlinterpretationen stattfinden, gute und beste Ansichten und Lehren vertreten können. Kein verständiger Kritiker wird das bei Cajetan und den meisten seiner spätern Anhänger bestreiten wollen.

Die zweite Ansicht Gilsons, daß der Aristotelismus des hl. Thomas das Haupthindernis für die historische Auswirkung seiner Lehre gewesen sei, kann nicht unwidersprochen hingenommen werden. Cajetans Aristotelismus hat Thomas geschadet, das ist richtig. In diesem Sinne wurde von uns die Meinung Gilsons korrigiert, für Thomas selbst jedoch geleugnet, obwohl zugegeben wurde, daß die aristotelischen und neuplatonischen Zitate bei ihm der Stein des Anstoßes für den Historiker sind. Es ist nämlich zu bedenken, daß der Historiker die gleiche Sache anders als der Systematiker ansieht. Der letztere sieht in der *eigenen* Philosophie von Thomas den Schlüssel für das, was hingegen dem Historiker nicht leicht verständlich ist. Wenn somit unter den erforderlichen Vorbehalten hier eine andere Ansicht vertreten wird als die Gilsons, so läßt sie dasjenige an seiner Ansicht, was in bezug auf die Geschichte der Philosophie zutrifft, unwidersprochen gelten. Sie verschärft jedoch die Schwierigkeit dahin, daß sie betont, das eigentliche Hindernis für Thomas war seine *eigene* Philosophie, und gibt damit den eigentlichen Grund an für den Widerstand gegen Thomas und seine geringe geschichtliche Wirkung. An ihr ist Cajetan gestolpert — und mit ihm alle Anhänger bis auf diese Stunde.

Zur Verteidigung der neueren scholastischen Ontologie

Von Josef de Vries S. J.

Die Ontologie verspricht ein Wissen um das Sein als solches und damit ein Begreifen alles Seienden aus seinem innersten Grund heraus. Es ist verständlich, daß dieses Ziel viele Geister mächtig anlockt. Ebenso verständlich ist, daß sich viele in ihren Betrachtungen über das Sein selbst nicht gern durch die lästigen Fragen nach den Bedingungen unserer Erkenntnis des Seins aufhalten lassen. Und doch ist mit der Vernachlässigung dieser Fragen die Gefahr verbunden, daß man die abstraktive Eigenart unseres Denkens vergißt und daher rein gedankliche Strukturen vorschnell zu Seinsstrukturen umdeutet.

Darum ist es berechtigt, wenn *K. H. Haag* [1] die Ontologie auf die Notwendigkeit der Selbstprüfung und der Erörterung ihrer eigenen Gültigkeit hinweist (7). Allerdings geht Haag von dieser Forderung sehr bald zu schweren Vorwürfen gegen die neuere scholastische Ontologie und gegen die Fundamentalontologie Heideggers über, weil sich beide nach seiner Meinung der Forderung nach Selbstprüfung entziehen. „Es macht das Wesen der modernen Ontologie aus, daß sie bei anderen mit dem Moment der Subjektivität rechnet, aber es an sich selbst negiert. Mit der Tendenz, alles, was überhaupt ist, aufs reine ‚Sein' zu reduzieren, fällt sie aber noch zurück hinter die klassische Metaphysik des Mittelalters und der Antike." Ihr Ausgangspunkt ist „völlig irrational". Die Ontologen verlangen „das sacrificium intellectus an Stelle des ‚intellectus agens' " (8).

Wir beschränken uns im folgenden darauf, die Angriffe Haags gegen die neuere scholastische Philosophie einer Prüfung zu unterziehen. Diese stehen auch bei Haag im Vordergrund, während der Fundamentalontologie Heideggers nur das kurze Schlußkapitel (68—83) gewidmet ist. Zunächst sei die grundlegende geschichtsphilosophische Auffassung Haags und die in ihr gründende Relativierung der Ontologie besprochen. Dann sollen die inhaltlichen Mißverständnisse der scholastischen Ontologien im einzelnen zur Sprache kommen.

1. Jede Philosophie, die ein Objekt absolut setzt, ist Haag zufolge blind für die Bedingtheit aller gedanklichen Inhalte durch den „psychologischen, sozialen, historischen Prozeß, aus dem sie hervorgingen und den sie widerspiegelten" (35). Der Gedanke wird dadurch „am Begreifen seiner selbst, an seinem Selbstverständnis aus der historischen Realität gehindert" (35). Die „begrifflichen Formen" dürfen also nicht „vergegenständlicht", nicht „zum eigentlichen Thema der Philosophie" gemacht werden (35), sondern müssen, wie es Hegel tut, „als Produkte der Kultur der Völker in ihrer geschichtlichen Auseinandersetzung" betrachtet werden (36). Gerade das aber verkennt die Ontologie dadurch, daß sie „das Sein" bzw. die „metaphysischen Wesenheiten" als etwas Selbständiges, von aller Subjektivität und allen geschichtlichen Bedingungen Unabhängiges ansieht.

Welches sind nun die geschichtlichen Bedingungen, aus denen die scholastische Ontologie hervorgegangen ist? Es ist der „mittelalterliche Universalismus" (21) mit seiner hierarchischen Ordnung, mit der „umfassenden innen- und außenpolitischen Funktion der Kirche" und dem universalen Herrschaftsanspruch des Papsttums (21). Anderswo macht sich Haag die Worte *Th. W. Adornos* zu eigen, die Ontologie sei die Ideologie eines „gesellschaftlichen Zustandes", in dem „das Individuum zum ohnmächtig Hinnehmenden, von der vorgegebenen Wirklichkeit total Abhängigen, einzig noch um Adaptation Bemühten geworden ist" (8). In dem Sein bzw. dem realen Allgemeinen,

[1] K. H. Haag, Kritik der neueren Ontologie. 8° (94 S.) Stuttgart 1960, Kohlhammer. 9.60 DM.

dem das menschliche Denken „hörig" ist, spiegeln sich also die „herrschenden Gewalten" (12) wider. Wenn *G. Siewerth* gelegentlich den Ausdruck anwendet, das Seiende habe das Sein nur „zu Lehen", so sieht Haag darin eine „Regression auf ein feudal-unterwürfiges Denken" (8). Noch deutlicher kommt für ihn dieser Zusammenhang in einer Rede Heideggers aus dem Jahre 1933 zum Ausdruck, in der dieser die Entscheidung für den „Führer" durch die „Urforderung alles *Seins*, daß es sein eigenes Wesen behalte und rette", rechtfertigt (82). Daraus ergibt sich für ihn: „Die Welt, für die Ontologie als System zuständig wäre, ist die totalitärer, dem Individuum feindlicher Staaten, deren Gesellschaftsorganisation sie nachahmt und zur metaphysischen Hierarchie verklärt" (8).

Dieses Urteil gilt vor allem für die heutige Ontologie. Thomas — und in etwa auch Duns Scotus — werden wesentlich milder beurteilt. Thomas, bei dem nicht das Sein dem Wesen, sondern das Wesen dem Sein vorgeordnet sei (86 f., Anm. 15), habe — selbst auf die Gefahr hin, das Widerspruchsprinzip nicht zu wahren — versucht, in der Subjekt und Objekt umfassenden und ihren Gegensatz „aufhebenden" „intentio intellecta", d. h. im Begriff der „essentia singularis", das Allgemeine und das Besondere als entgegengesetzte und doch identische Momente zu denken. So sei er auf dem Weg zu Hegel (16—18). Nur habe Thomas „noch nicht die wechselseitige Bedingtheit von intellectus und res selber" erkannt (18). Darum bleibt seine Philosophie doch noch Ontologie und damit dem mittelalterlichen Universalismus zugeordnet. Darum war „die thomistische Form der Vermittlung von essentia und res, nachdem die Nationalstaaten sich durchgesetzt hatten, real nicht mehr möglich" (21).

So kam es zum spätmittelalterlichen Nominalismus. Dem Schwinden der Macht der Kirche in der europäischen Gesellschaft „entsprach das Schwinden des Allgemeinen als genuinen Moments in der philosophischen Theorie" (21). Aber auch im Nominalismus stehen sich Subjekt und Objekt noch als „selbständige Entitäten" gegenüber; nur wird der Nachdruck auf das Subjekt und seinen Begriff gelegt, die Realität wird entleert, „durch ‚signa rerum' ersetzt" (24). „Das Allgemeine ... erscheint nicht als das Wesen von Menschen und Dingen, sondern als eine ungreifbare, gleichsam willkürliche Gewalt, die mit der Aktivität der Subjekte identisch ist ... In der wesenlosen Welt wird der Mensch sich selber wesenlos" (24 f.). Wir können nicht im einzelnen verfolgen, wie Haag die Entwicklung des nominalistischen Denkens vom Spätmittelalter über Descartes und Hobbes bis zu Kant auffaßt [2]. Erst bei Hegel kommt der Nominalismus, wie auch der Realismus, zu sich selbst, „die Hegelsche Dialektik bringt die Transzendentalphilosophie ebenso wie die Aristotelische Metaphysik zum Selbstbewußtsein" (33). Denn „im Hegelschen System stehen Subjekt und Objekt sich nicht mehr als selbständige Entitäten gegenüber, ... sondern allein in ihren wechselfältigen Beziehungen sind sie das, was sie sind" (32).

Die nachhegelsche Philosophie ist von dieser Höhe wieder abgefallen, sie ist „Restauration des Denkens in abstrakten Gegensätzen", sie „wird zur Ideologie der expandierenden Wirtschaft, statt deren blinde Wechselwirkung mit Kultur (und daher mit Philosophie selber) zu durchschauen und dabei zu helfen, Gesellschaft wahrhaft in den Dienst der Subjekte zu stellen" (37). Das scheint auch für die

[2] Es fehlt dabei nicht an unhaltbaren Behauptungen. So heißt es z. B., der methodische Zweifel sei bei Descartes ein „Zweifel, der sich auf keinen bestimmten Inhalt bezieht" (26). In Wirklichkeit wird der Inhalt des Zweifels von Descartes genau bestimmt: sinnlich wahrgenommene Gegenstände, die bis ins einzelne beschrieben werden, genau bezeichnete Sätze der Arithmetik und Geometrie usw. Vgl. Meditationes de prima philosophia, Med. 1: Adam-Tannery VII 18, Z. 15—26; 20, Z. 23—31; 21, Z. 7—11. — Außerdem stimmt es nicht, daß Descartes „vom ‚methodischen Zweifel' spricht" (26).

modernen Ontologien gelten zu sollen, obwohl an anderer Stelle eher die nominalistische Philosophie mit der „wirtschaftlichen Macht" und der „selbstherrlichen Ökonomie" in Verbindung gebracht wird (24). Die Ontologie wird, wie schon gesagt wurde, eher „politischen Hierarchien" oder „totalitären Systemen" zugeordnet. Da aber der Gegensatz von Herrschaft und Beherrschten im Grunde überholt ist, sind die Begriffe der Ontologie „wesentlich historisch, auch wenn sie es krampfhaft verleugnen: sie zitieren vergangene Ontologien, die jenem Stand des Bewußtseins angehören, auf den man die Geschichte des Denkens zurückzudrehen wünschte" (38).

Für die geschichtsphilosophische Deutung der „abstrakten" philosophischen Systeme als Widerspiegelungen gesellschaftlicher Verhältnisse beruft sich Haag auf Hegel. Hegel ist dabei allerdings nicht unbedeutend an Marx angeglichen. Auf den Einfluß von Marx weist schon der Ausdruck „Ideologie" hin, besonders aber die Tatsache, daß den (wirklichen oder erwünschten) gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen ein entscheidender Einfluß auf die philosophischen Ideen zugeschrieben wird. Gewiß spricht Haag auch von einer „Wechselwirkung" zwischen Wirtschaft und Philosophie (37); aber eine Rückwirkung des „ideologischen Überbaus" auf die ökonomische „Basis" nimmt schließlich auch der historische Materialismus an [3]. Hegel selbst lehnt dagegen nicht nur die einseitige Abhängigkeit der Philosophie von gesellschaftlichen Zuständen und dergleichen ab, sondern auch die Vorstellung einer bloßen Wechselwirkung zwischen beiden: „Man muß sich nicht vorstellen, daß die Politik, die Staatsverfassungen, die Religionen usw. die Wurzel oder die Ursache der Philosophie oder umgekehrt diese der Grund von jenen seien." [4] Vielmehr ist nach ihm der Geist das *eine* Prinzip, „welches sich im politischen Zustande ebenso ausprägt, wie es sich in Religion, Kunst, Sittlichkeit, Geselligkeit, Handel und Industrie manifestiert"; das alles sind also nur „Abzweigungen von einer Wurzel; und dazu gehört die Philosophie" [5]. Die Philosophie ist eine der „großen Gestaltungen" des Geistes einer Zeit, „sie ist also gleichzeitig mit einer bestimmten Religion, Staatsverfassung, Kunst, Sittlichkeit, Wissenschaft usf." [6]. Das klingt anders als die Ausführungen Haags.

Jedoch ist dies für uns nicht entscheidend. Die entscheidende Frage ist vielmehr, ob wirklich, wie Haag behauptet, ein innerer Zusammenhang zwischen scholastischer Ontologie und einem „feudal-unterwürfigen Denken" oder gar mit totalitären Staatsverfassungen besteht. Was hier zuerst auffallen muß, ist das Mißverhältnis zwischen der Kühnheit der geschichtsphilosophischen Konstruktionen Haags und der Spärlichkeit, ja Kümmerlichkeit der Begründung. Eine gelegentliche Metapher aus dem Lehensrecht des Mittelalters beweist gar nichts, ebensowenig eine Rede Heideggers aus dem Jahr 1933, in dem bekanntlich ehrliche, aber wenig erleuchtete nationale Begeisterung oder auch allzu schmiegsame „Gleichschaltung" der Gesinnung wahrhaftig nicht nur Vertretern der Ontologie Worte in den Mund gelegt haben, die sie schon bald gern ungesprochen gemacht hätten. Beachtenswert ist jedenfalls, daß einer der wenigen, die damals nüchtern blieben und auch den Mut hatten, öffentlich ihre warnende Stimme zu erheben, gerade ein Hauptvertreter des an der Seinsordnung ausgerichteten scholastischen Naturrechts war. Wir meinen *M. Pribilla S. J.*, der damals in den „Stimmen der Zeit" schrieb, die nationale Einigung dürfe nicht „in einer mechanischen, erzwungenen Einerleiheit den Geist und die Selbständigkeit vernichten", die „staatliche Ordnung, die nie die Tarnung willkürlicher Macht sein" dürfe, müsse „sich auf den ewigen Rechtsgrundsätzen auf-

[3] Vgl. z. B. M. N. Kornejew, Der historische Materialismus (Sonderdruck aus der Großen Sowjet-Enzyklopädie), Berlin 1955, 19 f.

[4] G. W. Fr. Hegel, System und Geschichte der Philosophie, hrsg v. J. Hoffmeister, Leipzig 1940, 148.

[5] Ebd.

[6] Ebd. 149.

bauen, die Gott selbst in jedes Menschenherz hineingeschrieben hat", ja sogar: „Freie Bürger im freien Staate beanspruchen einen Spielraum, in dem sie sich nach eigenem Ermessen betätigen können und in dem sie ohne triftigen, sachlichen Grund nicht beschränkt werden dürfen. Es ist aber selbstverständlich, daß von Freiheit nicht die Rede sein kann, wenn alles im Staate ... autoritär geregelt und befohlen wird." [7] Das klingt wahrhaftig nicht danach, als ob die tatsächlich bestehende totalitäre Ordnung zu einer metaphysischen Hierarchie verklärt würde, der der Mensch willenlos unterworfen ist.

Gewiß gibt das scholastische Naturrecht, das von der in Gott selbst gipfelnden Seinsordnung her die rechtlichen Grundlagen des Gemeinschaftslebens denkt, auch der staatlichen Autorität die ihr zukommende Würde. Aber ebenso klar ist seinen Vertretern, daß das Sein alle irdischen Ordnungen und Autoritäten überragt, daß vor allem der Staat keineswegs der „präsente Gott" ist und daß darum die Möglichkeit besteht, daß die tatsächliche Forderung der Autorität keineswegs Forderung der Seinsordnung ist, sondern ihr im Gegenteil widerspricht. Die Bindung an die Seinsordnung gilt für die Herrschenden nicht weniger als für die Untergebenen, und so ist sie es gerade, die den Mißbrauch der Amtsgewalt ausschließt, während bei Leugnung dieser Bindung der Willkür keine sittliche Schranke mehr gesetzt ist. Darum sagt schon Thomas von Aquin: „Eine tyrannische Amtsführung ist nicht gerecht, weil sie nicht auf das Gemeinwohl, sondern allein auf den persönlichen Vorteil des Herrschers zielt. Darum hat der Widerstand gegen eine solche Amtsführung nicht den Charakter des Aufruhrs ... Eher ist der Tyrann selber ein Aufrührer zu nennen." [8] Wenn man also unter einem „totalitären Staat" einen Staat versteht, der unbeschränkte Allzuständigkeit beansprucht, so kann von einem inneren Zusammenhang zwischen scholastischer Ontologie und totalitärer Staatsauffassung keine Rede sein.

Ein solcher Zusammenhang ist denn auch, wie es scheint, bisher noch nie behauptet worden. Dagegen ist der thomistische gemäßigte Realismus schon öfter mit dem hochmittelalterlichen „Universalismus" und erst recht der Nominalismus bzw. Konzeptualismus mit dem neuzeitlichen Individualismus in Verbindung gebracht worden [9]. Und obwohl der Gegensatz Allgemeines-Einzelnes keineswegs mit dem Gegensatz Gemeinschaft-Einzelmensch gleichbedeutend ist, besteht hier doch offenbar ein innerer Zusammenhang. Es wäre allerdings wünschenswert, daß dieser Zusammenhang, der gedanklich-systematisch leicht zu zeigen ist, auch geschichtlich mehr im einzelnen aufgewiesen würde. Vorbedingung dafür ist freilich, daß zunächst die geschichtliche Entstehung und Weiterentwicklung des nominalistischen Denkens geklärt würde [10].

---

[7] M. Pribilla, Nationale Revolution: StimmZeit 125 (1933) 156—168; die zitierten Stellen: 162 f.

[8] S. th. II. II. q. 42 a. 2 ad 3.

[9] Vgl. z. B. den Artikel „Individualismus" von O. v. Nell-Breuning: Gesellschaftliche Ordnungssysteme (Wörterbuch der Politik, H. 5/1—2), Freiburg 1951, 127—142, und ebd. 459 f. den Artikel „Universalismus" von Joh. Messner.

[10] Nicht selten findet man diesbezüglich recht summarische Behauptungen, die einer Nachprüfung nicht standhalten. So stellt z. B. auch Haag (21 f.) *Durandus de Sancto Porciano* († 1334) als Nominalisten hin. Die dafür zitierten Texte beweisen diese Behauptung aber keineswegs. Wenn Durandus z. B. sagt: „Natura universalis et individua sunt idem secundum rem, differunt autem secumdum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate" (In 2 Sent. d. 3 q. 2 n. 14), so ist das der Sache nach nichts anderes als das, was auch Thomas sagt: „id, quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum quod essentialiter est in individuo, licet indistincte" (De ente et essentia, c. 3). Und wenn Durandus sagt, das Allgemeine existiere nicht vor dem Denken (non praeexistit intellectioni: In 1 Sent. d. 3 pars 2 q. 5 n. 28), so ist das im Zu-

2. Das Mißverhältnis zwischen der Kühnheit der Behauptungen und der Kümmerlichkeit der Beweise, das wir bei Haags geschichtsphilosophischer Zuordnung der scholastischen Ontologie zu bestimmten gesellschaftlichen Systemen feststellen mußten, zeigt sich womöglich noch deutlicher in seinen Urteilen über die verschiedenen Gestalten der neueren scholastischen Ontologie im besonderen. Er unterscheidet in dem Kapitel „Die Metaphysik der Neuscholastik" (39—57) die suarezianische Metaphysik, die er vor allem in *L. Fuetscher* verkörpert sieht, und die neuthomistische Metaphysik, die er besonders bei *J. Gredt* findet. Der suarezianischen Metaphysik wirft er „Irrealisierung der constitutiva rei" vor, der neuthomistischen Metaphysik zunächst „Verdinglichung der essentia rei", schließlich aber auch bedenkliche Nähe zum Nominalismus und Subjektivismus (55 f.). Es folgt dann ein eigenes Kapitel über die Ontologie *C. Ninks* (58—67), bei der bemängelt wird, daß sie die Seinskonstituentien hypostasiere (64). Wegen des starren Festhaltens am Widerspruchsprinzip gelangt keine dieser Ontologien zu der „bei Thomas erreichten Konkretion des Denkens" (39) und erst recht nicht zum dialektischen Denken Hegels.

Im Grunde scheinen die Einwände Haags auf folgendes Dilemma herauszukommen: Entweder werden die inneren Seinsprinzipien (bzw. „Konstituentien") als real identisch aufgefaßt, wie im Suarezianismus, oder als real unterschieden, wie bei Nink und wenigstens zum Teil in der neuthomistischen Ontologie. Im ersten Fall sind die Seinsprinzipien nur Gedankendinge, d. h. nichts Reales, und das Seiende selbst wird zu einer „ununterschiedenen Identität", zu etwas „rein Punktuellem" (49) entleert — und das ist Nominalismus. Im anderen Fall werden die Konstituentien hypostasiert — das ist die ebenfalls unhaltbare Auffassung des Begriffsrealismus. Eine Lösung sieht Haag nur darin, unter Aufgabe der absoluten Geltung des Widerspruchsprinzips die Seinskonstitutiva mit Hegel als dialektische Momente zu fassen, die zugleich identisch und nicht-identisch sind (vgl. 60—63). Zu dieser „Identität in der Beziehung von Entgegengesetztem" (17), meint Haag, sei Thomas vorgedrungen, aber die spätere Scholastik habe diese Lösung nicht zu bewahren vermocht.

Diesen Ausführungen liegen verschiedene Mißverständnisse zugrunde. Wir wenden uns zunächst den Einwänden Haags gegen die „suarezianische Neuscholastik" zu, wobei wir davon absehen, ob die Zuordnung einzelner Autoren (z. B. *E. Coreths:* 90 f. Anm. 26) zu dieser Richtung zu Recht besteht. Haag betrachtet die Metaphysik des Suárez als „induktive Metaphysik" (43). Er beruft sich dafür auf den — allerdings etwas unglücklichen — Satz *Fuetschers,* man könne in einem ganz guten Sinn von einer „induktiven" Metaphysik sprechen (42). Ob innerhalb einer induktiven Metaphysik der Satz vom Grund überhaupt zu erweisen sei, werde bei Fuetscher nicht erörtert, sondern die Möglichkeit werde einfach vorausgesetzt (44).

In Wirklichkeit hat gerade *Suárez* in der Frage nach der Methode der Metaphysik und der Rolle der Erfahrung in ihr neue wesentliche Klärung gebracht in dem Sinne, daß Erfahrung und Induktion die eigentliche Begründung der metaphysischen Prinzipien nicht leisten können: sie sind nicht „formalis ratio assentiendi", der eigentliche Grund der Zustimmung [11]. Wenn *Fuetscher* von „induktiver Metaphysik" spricht,

sammenhang vom sogenannten „universale reflexum" gesagt, d. h. von der „ratio vel intentio universalitatis" oder der „res sub intentione universalitatis". Von der „ratio universalis", d. h. der Allgemeinheit als solcher, sagt aber auch Thomas: „accidit naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu" (De ente et essentia, c. 4). Natürlich ist hiermit noch nicht bewiesen, daß Durandus vom Nominalismus frei ist. Aber man muß sich auch hüten, durch Texte, die, oberflächlich betrachtet, Anklänge an nominalistische Thesen zu enthalten scheinen, den Vorwurf des Nominalismus für bewiesen zu halten. Vgl. hierzu auch: *Jos. Koch,* Durandus de S. Porciano O. P. (BeitrGPhMA 26, 1) 3, wo Koch „große Zweifel an der üblichen Auffassung von dem Nominalismus des Durandus" äußert.

[11] Disputationes metaphysicae, d. 1 s. 6 n. 27—30.

erklärt er gleich im folgenden Satz, in welchem Sinn er diesen Ausdruck versteht: „Unsere Spekulation muß auf gesicherten Erfahrungstatsachen aufbauen“ [12], d. h., wie der Zusammenhang zeigt, sie muß von realen Tatsachen, nicht von bloßen Begriffen ausgehen. Keineswegs aber will er die metaphysischen Sätze durch empirische Induktion begründen. Die Frage, ob der Satz vom Grund durch Induktion gewonnen werden könne, wird von Fuetscher ausdrücklich gestellt und in verneinendem Sinn beantwortet: „Die absolute Geltung des Prinzips, daß jedes Kontingente ... einen zureichenden Daseinsgrund verlangt, läßt sich auf dem Weg der Induktion nicht dartun.“ [13]

Ähnliche Mißverständnisse liegen auch den Behauptungen Haags zugrunde, nach denen im Suarezianismus das Seiende eine völlig ununterschiedene Einheit ohne jede Struktur und insofern „etwas völlig Unbestimmtes“ (50), ja etwas „völlig Leeres“ (41) ist. Das trifft nicht einmal in dem Sinn zu, daß im Seienden jede Mehrheit von real unterschiedenen Inhalten geleugnet wird. Auch nach *Fuetscher* sind Akt und Potenz keineswegs stets nur „verschiedene Aspekte, unter denen unser betrachtendes Denken ein und dasselbe reale Ding wahrnimmt“ (49); vielmehr sagt Fuetscher auf derselben Seite, auf die sich Haag beruft [14], daß in vielen Fällen „Akt und Potenz real verschieden sind“. Ebensowenig habe ich selbst *jede* Vielheit unterschiedener Denkinhalte auf das abstrahierende Denken zurückgeführt, sondern auf derselben Seite, auf die sich Haag bezieht [15], beginnt eine ausführliche Darlegung darüber, wie den verschiedenen Denkinhalten in der Sache selbst mehr oder weniger sich voneinander abhebende Seinsinhalte entsprechen können. Und *E. Coreth* bezeichnet keineswegs, wie Haag (49) nahelegt, das *konkrete Ding* als „irreduktible Letztheit“, sondern das *Dasein* des Dinges, und was er damit sagen will, ist nur dies, daß das Dasein „nicht aus der Soseinsordnung von innen her restlos begreifbar“ ist [16]; das ist etwas ganz anderes als die Behauptung, das konkrete Ding sei „rein punktuell“ (49).

Allerdings entspricht nicht jeder Unterscheidung von Denkinhalten eine gleichartige Unterscheidung von Seinsinhalten. Darin sind sich die thomistische und die suarezianische Richtung grundsätzlich einig, wenn sie sich auch im einzelnen in der Annahme realer oder nur gedanklicher Unterscheidungen vielfach voneinander trennen. Auch die thomistische Schule nimmt z. B. zwischen dem artlichen Wesen und der Individuation (der „differentia numerica“) eines Seienden keine reale Unterscheidung an; eben deshalb meint Haag, sie verfalle folgerichtig ebenfalls dem Nominalismus (54—56). Die thomistische Schule folgt hier aber nur dem hl. Thomas selbst [17]. Das entscheidende Mißverständnis Haags liegt nun darin, daß er „nicht real unterschieden“ einfach mit „überhaupt nicht real“ gleichsetzt; alles, was im Ding selbst nicht unterschieden ist, verflüchtigt sich nach ihm zum bloßen Denkschema (40). Vergleichung und Abstraktion beschränken sich nach ihm nicht darauf, Momente zu unterscheiden, die im Ding selbst nicht real unterschieden sind, sie konstituieren also nicht nur die abstrakte Denkweise (den „modus quo“), sondern sie konstituieren auch den Inhalt selbst (das „id quod“); dieser ist darum nur Gedankending (ens rationis). „Was durch Vergleichung den Gegenständen abgemerkt werden soll, wird mithin anläßlich der Vergleichung erst hergestellt“ (43).

Es ist wirklich nicht einzusehen, warum das so sein soll. Wenn etwa durch Vergleich mehrerer Blüten festgestellt wird, daß sie in der Gestalt gleich, in der Farbe verschieden sind, und wenn dann durch Abstraktion die Gestalt ohne die Farbe

[12] L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930, 218.
[13] Ebd. 146 f.
[14] L. Fuetscher, Akt und Potenz, Innsbruck 1933, 30.
[15] J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 230; vgl. Haag 51.
[16] E. Coreth, Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, 173.
[17] Vgl. z. B. De ente et essentia, c. 3.

herausgehoben wird, so ist es allerdings dem Denken zuzuschreiben, daß die Gestalt von der Farbe losgelöst wird, die Gestalt selbst ist darum aber nicht ein bloßes Denkgebilde, sondern wird im Gegenstand vorgefunden. Das, was wir im Begriff aus einem anschaulich gegebenen Gegenstand herausheben, ist niemals die ganze Fülle des anschaulich Gegebenen; das heißt aber nicht, daß der Inhalt des Begriffes nur ein Denkgebilde ist. Erst recht ist nicht anzunehmen, daß unser Begriff die ganze Fülle des Gegenstandes erfaßt, wenn dieser Gegenstand, wie im Fall der Substanz und ihrer konstitutiven Prinzipien, überhaupt nicht anschaulich gegeben ist. Es hieße den Reichtum der Wirklichkeit sehr gering einschätzen, wenn wir annehmen wollten, er werde durch unsere kümmerlichen Begriffe ausgeschöpft. Wenn wir also sagen, zwei verschiedene Denkinhalte seien nicht Wiedergabe von zwei verschiedenen Seienden oder Seinsinhalten, sondern ihnen entspreche nur ein Seinsinhalt, der beides — und wahrscheinlich noch viel mehr — sei, so entleeren wir das Seiende nicht, sondern erkennen im Gegenteil an, daß sein Reichtum die Armut unseres Begriffes weit übertrifft.

Im übrigen kann das Verhältnis des Realen, das dem einen Begriff entspricht, zu dem Realen, das dem anderen Begriff entspricht, verschieden sein. Soweit es sich um die metaphysischen Seinsprinzipien handelt, leugnen die suarezianisch eingestellten Denker, z. B. *L. Fuetscher*, eine „reale Unterscheidung"; das gilt auch von Sein und Wesen; Fuetscher spricht hier von einer „adäquat begrifflichen Unterscheidung". Man wird aber fragen müssen, was mit der „realen Unterscheidung", die geleugnet wird, gemeint ist. Denn die Begriffe „reale Unterscheidung" und „gedankliche Unterscheidung" sind keineswegs so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheint. Für „real unterschiedene Seinsprinzipien" sagt Fuetscher auch „physische Bestandteile des Dinges" [18]. Auch thomistische und sogar skotistische Denker dürften aber Hemmungen haben, Individuation, allgemeines Wesen und Sein als „physische Bestandteile" des Seienden zu bezeichnen. Aber warum? Auch der Ausdruck „physischer Bestandteil" ist nicht ohne weiteres eindeutig. Aber im allgemeinen denkt man bei „physischen Teilen" wohl an Teile, in die sich ein Ganzes teilen läßt, d. h. die getrennt vom Ganzen identisch weiterbestehen können. Eine solche Teilung setzt voraus, daß die Teile auch vor ihrer Trennung ihrem individuellen Sosein und ihrem Dasein nach bestimmt sind, d. h. daß sie konkrete Teile sind, denen im ganzen Seienden nur die bestimmte Abgrenzung bzw. das Getrenntsein mangelt. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir Fuetscher in diesem Sinn verstehen. Das heißt: er will leugnen, daß die Seinsprinzipien konkrete Teile, konkrete Seiende sind. Keineswegs aber will er leugnen, daß sie im konkreten Ganzen enthalten sind. Ihr gegenseitiges Verhältnis im konkreten Ganzen wird allerdings nur negativ bestimmt: sie sind nicht konkrete Teile.

Um so entschiedener betont *C. Nink* auch das positive Verhältnis der „Seinskonstitutiva" zueinander: Die inneren Seinsgründe sind natura prius formal unterschieden und natura posterius real identisch [19]. Nicht selten heißt es auch: Sie sind natura prius *real* unterschieden und natura posterius real identisch [20]. Darin sieht Haag eine „Hypostasierung" der Seinskonstituentien (64).

Aber was heißt „hypostasieren"? „Hypostase" im eigentlichen Sinn ist die selbständige Einzelsubstanz; „hypostasieren" heißt dann: etwas zu einer selbständigen Substanz machen bzw. erklären. In diesem Sinn hypostasiert Platon (nach der gewöhnlichen Deutung) die Ideen. Nach Nink dagegen sind die Seinskonstituentien keineswegs selbständige Seiende, sondern durchaus unselbständige, getrennter Existenz unfähige, „vorindividuelle, vorexistentielle Gründe" des Seienden [21].

[18] Akt und Potenz 286.
[19] C. Nink, Zur Grundlegung der Metaphysik, Freiburg 1957, 35, 64 f. und öfter.
[20] Ebd. 62 und öfter.
[21] C. Nink, Ontologie, Freiburg 1952, 11.

Von Hypostasierung kann also höchstens in einem weiteren Sinn die Rede sein. Wenn die konstitutiven Gründe des Seienden nicht selbständige Seiende sind, kann wohl nur noch in dem Sinn von ihrer Hypostasierung gesprochen werden, daß sie wenigstens als in sich völlig bestimmte physische Teile des konkreten Seienden aufgefaßt werden. Aber auch dies wird von Nink ausdrücklich geleugnet: „Die spezifische Natur ist essentiell bestimmt, aber aus sich ... weder individuell noch in dieser Weise individuell noch existentiell bestimmt. Die Individualität ist singulär bestimmt, aber aus sich essentiell und existentiell ... unbestimmt. Dasselbe gilt mutatis mutandis von der Existenz." [22] Damit ist ausdrücklich geleugnet, daß die einzelnen konstitutiven Gründe allseits bestimmte Seiende sind. Ein allseits bestimmtes, konkretes Seiendes wird erst durch die „reale Identität" der Seinsgründe konstituiert.

Haag glaubt Nink deshalb Hypostasierung der konstitutiven Prinzipien vorwerfen zu müssen, weil angeblich nach Nink „die constitutiva entis — obgleich keine entia —, ‚natura prius' getrennt, unabhängig voneinander sind, um erst ‚natura posterius' in Beziehung zu treten. Das bedeutet eine nicht weniger radikale Verselbständigung, als wenn die Priorität ihrer Verschiedenheit gegenüber ihrer Identität eine zeitliche wäre" (62 f.). „Als ‚in sich selbst bestimmt' gedacht nehmen die constitutiva entis (bei Nink) die Form reiner Unmittelbarkeit, abstrakter Identität mit sich selber an" (63). Wenn die constitutiva erst nachträglich („natura posterius") aufeinander bezogen seien, so werde ihre Identität, in der sie das Seiende begründen sollen, unerklärbar (63). Es müsse zugegeben werden, daß die constitutiva auch füreinander konstitutiv sind, ja daß auch das Seiende selbst, das aus der Identität der constituentia sich ergibt, seinerseits konstitutiv ist für die constituentia (63 f.). Sonst seien die constituentia nur „die Summe unmittelbarer Entitäten" (64).

Haag scheint also zu meinen, dadurch, daß Nink die constituentia als „natura prius" noch nicht aufeinander bezogen auffasse, verselbständige er sie dermaßen, daß man nicht einsehe, warum sie nicht auch zeitlich vor dem aus ihnen konstituierten Seienden bereits sein könnten. Das hieße allerdings die Seinskonstitutiva hypostasieren. Aber diese Deutung wird durch die soeben zitierten Sätze aus Ninks „Grundlegung der Metaphysik" (46) ausgeschlossen. Die Seinskonstitutiva sind nach ihm getrennter Existenz absolut unfähig, also nie „getrennt" voneinander, und sie können selbstverständlich auch nie ohne Beziehung aufeinander sein; denn diese Beziehungen werden ja ausdrücklich als „wesensnotwendig" bezeichnet [23]. Das „natura posterius" hat hier also nicht den Sinn, als komme die Beziehung nur zufällig hinzu, so daß das „absolute Sein" der constituentia auch ohne sie sein könnte. Scholastisch ausgedrückt: Es handelt sich hier nicht um akzidentelle, sondern um wesensnotwendige transzendentale Beziehungen.

Bezüglich der Frage, ob die konstitutiven Gründe des Seienden auch füreinander konstitutiv sind und ob auch das ganze Seiende konstitutiv ist für seine constituentia, ist eine Unterscheidung notwendig. Sicher kann dies nicht in demselben Sinn gesagt werden, wie wir sagen, daß die inneren Seinsprinzipien konstitutiv für das ganze Seiende sind, das heißt nicht in dem Sinn, daß die Seinsprinzipien ihrem eigenen Seinsbestand nach ineinander enthalten sind und das ganze Seiende in seinen einzelnen Prinzipien enthalten ist. So schließt z. B. das Wesen das Dasein nicht ein; sonst wäre jedes Wesen absolut notwendig. Wohl aber können die Seinsprinzipien aufeinander und auf das ganze Seiende *bezogen* sein, so daß andere Seinsprinzipien und das Seiende selbst Zielpunkt (Terminus) einer Beziehung sind, die den Seinskonstitutiva wesentlich ist. So besagt z. B. das Wesen eine notwendige Beziehung auf das Sein (Dasein), da es ja nichts anderes ist als eine Weise des Seins, „etwas, was sein kann". (Dagegen ist es nicht so auf das Sein bezogen, daß „ihm notwendig

[22] Zur Grundlegung der Metaphysik 46.
[23] Zur Grundlegung der Metaphysik 45.

wirkliches Sein zukommt"; sonst wäre es mit dem Sein metaphysisch identisch, nicht mehr von ihm unterschiedenes Seins*prinzip*.) Ebenso ist das Wesen notwendig „Wesen eines *Seienden*", also auf das Seiende bezogen. Damit, daß die Beziehung auf etwas anderes konstitutiv für etwas ist, ist aber nicht gesagt, daß das andere *selbst* für dieses Etwas konstitutiv ist, als ob das andere in dem einen seinem eigenen Sein nach enthalten wäre. Diese ganz wesentliche Unterscheidung des „Konstitutivseins" scheint Haag zu vernachlässigen [24]. Ein Widerspruch würde sich aber nur dann ergeben, wenn die Seinsprinzipien füreinander und wenn das Seiende selbst für die Seinsprinzipien konstitutiv wären im Sinn eines Ineinanderenthaltenseins.

Haag hat also seine These, beim Festhalten am Widerspruchsprinzip gebe es keine echte Lösung, man verfalle dann notwendig entweder der Irrealisierung oder der Hypostasierung der Seinsprinzipien, nicht bewiesen. In Wirklichkeit folgt weder aus der Ablehnung der realen Unterscheidung der Seinsprinzipien im Sinne Fuetschers, daß die Seinsgründe überhaupt nicht real sind, noch folgt aus der Annahme der formalen bzw. realen Unterscheidung im Sinne Ninks notwendig eine wirkliche Hypostasierung. Das heißt: Es gibt zwischen Konzeptualismus und Begriffsrealismus den Mittelweg des gemäßigten Realismus, ohne daß man darum zur Hegelschen Dialektik seine Zuflucht nehmen müßte. Allerdings bleiben hier noch schwierige Fragen. Daß zwischen Fuetscher und Nink, obwohl sie in der Ablehnung der extremen Lösungen einig sind, tiefgehende Unterschiede bestehen, ist unverkennbar. Fuetscher betont einseitig die reale Identität der Seinsgründe, Nink betont gleicherweise ihre vorgängige reale Verschiedenheit wie ihre nachfolgende reale Identität. Man kann dazu die Frage stellen, ob mit dem „natura prius real unterschieden, natura posterius real identisch" die Eigenart der Unterscheidung bzw. der Identität genügend gekennzeichnet ist. Aber daß in dieser Formel kein formaler Widerspruch enthalten ist, erkennt auch Haag an (60 f.). Gerade darum tadelt er ja Nink, weil auch er sich „dem Satz vom Widerspruch beugt" (ebd.). — Im übrigen ist es nicht meine Absicht, hier auf die feineren Lehrunterschiede einzugehen [25].

Auch *Thomas* hat ohne Aufgabe des Widerspruchsprinzips und des Vorrangs des Seins vor unserem Denken einen Mittelweg zwischen Begriffsrealismus und Konzeptualismus gesucht und gefunden. Man mag über Einzelheiten seiner Lösung streiten. Aber wenn Haag Thomas auf dem Wege zur Hegelschen Dialektik sieht (16—18), so irrt er. Gewiß hat Thomas „essentia und Singularität als dem Seienden wesentliche Konstituentien gedacht" (17) und dadurch sowohl den extremen Realismus wie den Nominalismus vermieden (ebd.). Aber er hat dadurch den Satz vom Widerspruch nicht relativiert, wie Haag meint (16). Ein Widerspruch ergäbe sich allerdings, wenn die „essentia singularis" als diese einzelne zugleich formell allgemein wäre. Gerade das schließt Thomas aber, wie wir schon sahen [26], dadurch aus, daß er die Allgemeinheit (die „ratio" des Allgemeinen) nicht der „Natur, insofern sie ein Sein in den realen Einzelwesen hat", zuschreibt, sondern einzig der „Natur nach dem Sein, das sie im Denken hat" [27]. Ein Widerspruch ergäbe sich aus der gleichartigen Vervielfältigung der Natur in mehreren Einzelwesen auch dann, wenn z. B. „Sokrates durch dasselbe, wodurch er Mensch ist, auch *dieser* Mensch wäre" [28]; aber auch das lehnt Thomas ausdrücklich ab. Obwohl Menschsein und Individuation nicht zwei konkrete Seiende sind, ist doch das Menschsein *aus sich* nicht dieser

[24] Außerdem ist zu beachten, daß „Konstitutivsein" zugleich ein „Begründen" besagt. Die constituentia begründen das Seiende, nicht aber begründet das Seiende umgekehrt die constituentia.

[25] Zu diesen Lehrunterschieden vgl. die Ausführungen des Verf. in ZKathTh 76 (1954) 343—348 und in Schol 34 (1959) 240—249 und 35 (1960) 243—251.

[26] Vgl. Anm. 10.

[27] De ente et essentia c. 4.

[28] S. th. I. q. 11 a. 3.

Mensch, die „*ratio* humanitatis" ist nicht das gleiche wie die „*ratio* individuationis". Zum Menschsein gehört freilich auch die Materie, aber nicht unter der Rücksicht, unter der sie Individuationsprinzip ist, d. h. nicht als diese bestimmte Materie (materia signata) [29].

Ebensowenig wie von einer Relativierung des Widerspruchsprinzips kann davon die Rede sein, daß „die Vereinigung von Allgemeinem und Besonderem" im thomistischen Begriff der „essentia singularis" „nichts mit ontologischer — das heißt rein an sich seiender — Beschaffenheit der res zu tun hat, sondern Akt des denkenden Subjektes ist" (16). Denn obwohl, wie gesagt, das Allgemeine *als solches* erst im Denken konstituiert wird, ist doch sowohl das Wesen wie die Individuation in den realen Dingen [30]. Dem steht auch die Lehre von der „intentio intellecta", in der das Objekt erfaßt wird, nicht entgegen. Gewiß hat die intentio intellecta ihr Prinzip im Denkenden und im Objekt zusammen, gewiß ist sie als Denk*akt* nicht das gedachte Seiende selbst. Selbstverständlich hat auch der Denk*inhalt* im Denken selbst nicht ein reales An-sich-Sein, sondern nur ein intentionales, durch den Denkakt konstituiertes Sein. Aber diese Seinsweise ist nach Thomas nur die „forma, secundum quam intellectus intelligit", nicht aber „das, was gedacht wird", d. h. der Gegenstand des Gedankens; „sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo" [31]. Das heißt: Die intentionale Seinsweise des Gegenstandes in der „intentio intellecta" ist Bedingung dafür, daß der Gegenstand gedacht ist, sie ist aber in der direkten Erkenntnis nicht selbst gedachter Gegenstand. Gedachter Gegenstand ist vielmehr die „Washeit", die im Seienden real ist. Erst in der reflexen Erkenntnis machen wir den Denkinhalt als Denkinhalt und seine intentionale Seinsweise zum Gegenstand.

Der Versuch Haags, Thomas gegen die neuere scholastische Ontologie auszuspielen, muß also ebenfalls als mißglückt bezeichnet werden. Gewiß gibt es in dieser Ontologie manche Einzelfragen, in denen man verschiedener Meinung sein kann, sowohl bezüglich ihrer Übereinstimmung mit Thomas wie auch bezüglich ihrer sachlichen Richtigkeit. Aber das aufs Ganze gehende Verdammungsurteil Haags ist nicht begründet. Es beruht auf nur allzu vielen Ungenauigkeiten und Mißverständnissen.

[29] Vgl. De ente et essentia, c. 2, letzter Absatz.
[30] „Natura habet esse in singularibus": De ente et essentia, c. 4.
[31] S. th. I. q. 85 a. 2.

Besprechungen

Wagner, H., *Philosophie und Reflexion.* gr. 8° (432 S.) München 1959, Reinhardt. 24.— DM; geb. 28.— DM.

Gegenstand des Werkes ist die Philosophie selbst, ihr Wesen und ihre Möglichkeit. Die Philosophie ist wesentlich *Reflexion.* Aus diesem Prinzip heraus ergeben sich auch die Sonderdisziplinen der Philosophie, die an genau artikulierten Stellen aus dem Reflexionsgang der Philosophie entspringen. Daher enthält das Werk, obwohl die einzelnen Disziplinen bloß in den Umrissen vorgestellt werden, doch ein ganzes System der Philosophie. Inhalt wie Darstellung sind keine alltägliche Leistung und von hoher Qualität.

Im folgenden kann nur ein Kurzbericht des Inhalts gegeben werden, wobei allerdings die *theoretische Reflexion* ihrer grundlegenden Wichtigkeit wegen etwas ausführlicher dargelegt wird. Die ersten Paragraphen geben eine vorläufige Analyse der theoretischen Reflexion mit ihren vier Gliedern: theoretisches Subjekt, theoretischer Gegenstand, Erkenntnisakt (Noesis) und Erkenntnisgehalt (Noema). Diese Glieder sind als sich gegenseitig bedingende Glieder des Denkens aufzufassen, wobei dieses, als Prinzip genommen, sich weiter in der Sphäre des Erkennens, Liebens, Wollens, Wahrnehmens, Handelns usw. konkretisiert (27). Schon hier zeigt es sich, daß der Gehalt gegenüber dem Gegenstand jeweils in einer Geltungsalternative steht und Maßstäbe der Beurteilung voraussetzt. Obwohl das Noema eine Seinsseite hat, so läßt sich doch die Wahrheitsdifferenz, in der es steht, auf kein Seinsmoment des Noema reduzieren; selbst seiend, ist es bezüglich des (seienden) Gegenstandes geltungsdifferent: es kann von ihm gelten oder nicht. Die Geltungsdifferenz ist keine Seinsdifferenz (33 f.).

Die transzendentale Reflexion tritt in *drei Gestalten* auf: als noetische Reflexion, als noematische Konstitutionsreflexion und als noematische Geltungsreflexion. Die beiden ersten Subjektrückgänge ergeben den fundamentalontologischen, der dritte den fundamentallogischen Subjektsbegriff (59). Einzig mögliches Fundament einer allgemeinen Reflexionslehre kann die noematische Geltungsreflexion sein, da in ihr allein das Denken sich der Gültigkeit dessen, was es (als Prinzip) aufbaut, absolut sicher zu sein vermag (67 f.). In einer vorläufigen Untersuchung erweist sich das weltzugewandte Noema als theoretisches und axiotisches, dieses aber als teils sittliches, teils ästhetisches, teils wirtschaftlich-gesellschaftliches Noema. Die *Geltungsreflexion* trägt die Verantwortung für alle diese weltzugewandten Noemata, für die theoretischen unmittelbar, für die atheoretischen mittelbar, vor allem aber für die Reflexionsnoemata selbst.

Noemata, die sich nur noch auf Gegenstände beziehen, die in keiner Weise mehr Produkte des Aktlebens sind und denen in diesem Sinne ein Ansichsein zukommt, sind Erfahrungsnoemata, und das auf solche Gegenstände bezügliche Denken heißt in diesem Zusammenhang *Erfahrung* (88). Zwar schließt Erfahrung auch das Moment der Sinnlichkeit ein, aber der Sinnlichkeit kommt von Haus aus nur Zuständlichkeit, keine Gegenstandsbeziehung zu; diese erhält sie erst durch Einfügung in eine sie umgreifende Erkenntnisleistung (27).

Die Erfahrungsnoemata können nicht im vorhinein als gültig angesetzt werden. Es bedarf eines Prüfungsmaßstabes, um die gültigen von den ungültigen zu sondern. Damit er in seiner Geltung von dem zu Prüfenden unabhängig sei, muß er ein apriorisches, in sich selbst begründetes Wissen sein. Seine Prüfungsfunktion aber kann er nur ausüben, wenn er trotzdem auch ein Wissen über den Erfahrungsgegenstand ist (91).

Die Grundstruktur des theoretischen Noemas drückt sich im *Urteil* und seiner Kopula aus: es sagt aus, was und wie der Gegenstand ist (92). Dieses Sagen setzt voraus, daß das Subjekt um den Gegenstand weiß (93). Dem Gegenstand zwar eignet Bestimmtheit (Seiendheit) schon an ihm selbst. Dadurch allein aber ist er nicht schon gewußt. Das Wissen von ihm muß sich selbst erzeugen. Das Urteil ist demnach das sich mitbezug auf seinen Gegenstand selbsterzeugende Wissen (94). Im Urteil hat daher der Gegenstand die Stellung des erst zu Bestimmenden, die Bestimmtheit aber die Stellung des Prädikats. Die Kopula jedoch hat nicht nur die Funktion der Verbindung von Gegenstandsbegriff und Prädikatsbegriff, sondern

bezieht eben dadurch auch das Urteilswissen auf den (an sich seienden) Gegenstand (95).

Der *Prädikatsbegriff* kann seine bestimmende Funktion nur übernehmen, wenn er selbst schon bestimmter Begriff ist (96). Diese seine Bestimmtheit (Seiendheit) kann ihm nicht aus der Sinnlichkeit zukommen; sie muß im Denken selbst ursprünglich erzeugt werden, was aber nur der Form nach möglich ist. Diese seine Form ist seine Bestimmtheit überhaupt, während die Unterschiede der Bestimmtheit zum Materialen der Prädikatsbegriffe gehören (97).

Die ursprüngliche Bestimmtheit des Denkens entfaltet sich in den ersten *Prinzipien der Logik.* Der erste Sinn des Identitätsprinzips beruht auf dem Wesen des Denkens, Setzung zu sein, d. h. aber Setzung genau dessen, was an ihm selbst, unabhängig von dieser Setzung, ist. Das ist aber nur möglich, wenn das Seiende so gesetzt wird, als was und wie es ist, d. h. wenn das Setzen auch Bestimmung ist (100). Damit ist die Forderung verbunden, daß der Prädikatsbegriff durch eine Urteilsreihe vollendet werde, bis der Subjektsbegriff mit der im Gegenstand liegenden Bestimmtheit zusammenfällt. Allerdings ist diese Identität für den Erfahrungsbegriff niemals abschließbar (101).

Das *Prinzip des Widerspruchs* verbietet den Widerspruch, sofern er Setzung und Aufhebung derselben Bestimmtheit ist (102), sie fordert ihn aber, sofern jede Bestimmtheit nur im Widerspruch gegen andere, zuletzt aber gegen alle anderen derselben Gattung, also durch Limitation, sie selbst ist (109). Gattung wird dabei nicht als unbestimmter, abstrahierter Klassenbegriff gedacht, sondern als der die Arten umfassende und in ihrer Bestimmtheit zeugende Grund (112).

Die in den Gattungen sich auftuenden Widersprüche, die innerhalb der Gattungen nicht gelöst werden können, treiben zum Übergang in höhere Gattungen und führen schließlich zum Unbedingten, Unendlichen, *Absoluten* (des Begriffs), das nicht mehr Gattung sein kann (122). Es ist nur möglich als Selbstbeziehung auf ein von ihm selbst Begründetes und Unterschiedenes (die Bestimmtheit der Begriffe), mittels dessen es sich selbst seine Bestimmtheit gibt (128). Das aber ist das Denken als Prinzip (129) und als mögliches Selbstbewußtsein (130).

Zu diesem Absoluten ist das in sich selbst bestimmte und *unendliche Prädikat* zu suchen (133). Dieses erweist sich als eine Mannigfaltigkeit höchster Begriffe, die in der Form von Alternativen und Grundhinsichten (wie Subjekt-Objekt, Grund-Folge, Inhalt-Form usw.) auftreten und ein Einheitsgefüge darstellen (136). Mit diesem Inbegriff der Momente des Denkens definiert dieses sich selbst als das Absolute und als festen Boden alles Gedankens. Es ist zugleich der Inbegriff aller formalen Prinzipien (der Logik), die zwar nicht selbst Bestimmungen von Gegenständen sind, auf denen aber die Möglichkeit solcher Bestimmung beruht (die *primär-konstitutive Apriorität;* 150). Alle Gegenstandsbestimmung (Thema der Erkenntnistheorie) gründet in der Selbstbestimmung des Denkens (Thema der Logik), die jedoch auf jene bezogen bleibt. Sowohl der Relativismus wie der Skeptizismus bestätigen, wenn sie sich selbst vollbringen, den absoluten Boden des Gedankens (151).

Materiale Geltung für Gegenstände erhält der Gedanke erst, wenn er sich selbst setzt gemäß der Bestimmtheit des Gegenstandes. Der Inbegriff der Bedingungen, durch die das Denken gegenstands-gerichtet ist, heißt die *sekundär-konstitutive Apriorität.* Sie umfaßt ein Gefüge von Begriffen und Urteilen, durch die zuerst ein besonderes Seiendes erfahrbar und in seiner Seiendheit faßbar ist (Thema der Ontologie; 170). A priori entworfen ist dabei nicht das Seiende an ihm selbst, sondern der Begriff vom Seienden (174). Da das Seiende sich nicht in der begrifflich entwerfbaren Bestimmtheit erschöpft, bedarf es zu seiner Erkenntnis einer weiteren Erschließung in dem, wodurch es vom Denken verschieden ist, der Erfahrung (187). Erfahrung, wie sie hier gemeint ist, schließt Rezeptivität und Sinnlichkeit ein (188). Diese steht zwar als Naturgebilde unter Naturgesetzen und hat an sich keine theoretische Geltung (190); eine theoretische Relevanz erhält sie nur, sofern ihre Gegebenheiten vom Denken mittels der sekundär-konstitutiven Apriorität kritisch bedacht und beurteilt werden (192).

Um von den kritisch beurteilten Sinnesgegebenheiten zur Wissenschaft, d. i. der Theorie des Seienden und der Welt, zu gelangen, bedarf es der Prinzipien des Forschungsganges, die das Denken gleichfalls sich selbst zu entnehmen hat; dies

sind die Prinzipien der *regulativen Apriorität* (194—204) und der *systematischen Apriorität* oder der unbedingten Totalität der Geltungsbedingungen überhaupt, auf deren Hintergrund erst eine unvollständige Induktion möglich ist (205—211). Dieses System ist zwar unabschließbar, gründet aber in der positiven Unendlichkeit des Absoluten (s. oben), von dem aus ein unendliches Feld möglicher Wahrheit entworfen ist: das Absolute als Idee des Seienden oder der Natur im Ganzen, wodurch es auch Idee seiner selbst ist (211—214). Die Vermittlung zwischen der apriorischen Ontologie und der Weltwissenschaft wird durch die Lehre vom Aufbau der realen Welt oder die Realphilosophie geleistet, der es zukommt, die fundamentalen Letztdefinitionen zu liefern und sie durch Zurückführung auf die Prinzipien der Ontologie zu legitimieren (215—223).

Alles Denken ist Selbstgestaltung. Deren Möglichkeiten sind jedoch nicht auf die Erkenntnis beschränkt. Nachdem die theoretische Geltungsreflexion durchgeführt ist, richtet sich die Geltungsreflexion auch auf andere der Geltungsdifferenz unterliegende, *axiotische Akte*, so der absoluten Selbstgestaltung des Willens in der Ethik (§ 26), des Gefühls in der Ästhetik (§ 27), des Realdaseins und der Arbeit in der Philosophie des Ökonomisch-Sozialen (§ 28).

Die Selbstgestaltung des Denkens schließt das Gestaltende und das zu Gestaltende, die Absolutheit und die *Faktizität des Subjekts* ein (§ 25). Die Philosophie der Faktizität des Subjekts bleibt zwar der absoluten Geltung unterworfen, ist aber selbst Konstitutionsreflexion, insbesondere mitbezug auf die grundsätzliche Endlichkeit und Geschichtlichkeit des faktischen Subjekts und die daraus folgende Geltungsendlichkeit einer Mehrheit von Subjekten, die ihre Ergebnisse an denen anderer Subjekte zu prüfen und zu ihnen in Beziehung zu setzen haben: philosophisch verstandene Philosophiegeschichte (§ 32) und Philosophie der historischen Wissenschaften (§ 33).

Zu den geltungsbetroffenen Gebilden des Subjekts gehört auch die *Religion*. Die von der Wertphilosophie versuchte Legitimation der Religion durch den spezifischen Wert des Heiligen leistet das Verlangte nicht. Denn Religion ist nicht bloß ein Feld absoluter Selbstgestaltung der Subjektivität (405). Ist die Metaphysik zu einer solchen Legitimation imstande und welche? Wenn Metaphysik als Setzung von erfahrungsjenseitigen Gründen überhaupt möglich sein soll, dann nur insofern sie im gesetzmäßigen Gang der philosophischen Reflexion an irgendeiner Stelle notwendig wird (408). Nach Hegel wird die Dimension des Metaphysischen und schlechthin Unbedingten schon mit der Absolutheit des Denkens und der Subjektivität erreicht, weil in dieser als dem Absoluten schlechthin die Faktizität des Subjekts als das Unwahre aufgehoben ist. So aber ist diese Faktizität nicht beschaffen. Zwar kommt dem Denken der Grund des Angewiesenseins auf die Welt nicht von außen; er fällt in das Denken selbst. Aber das Denken ist wahrhaft und wirklich von der Welt und Weltstücken bedingt und abhängig. Es ist nicht der Grund für das Sein des Seienden und der Welt, wie auch dieses nicht der Grund des Denkens ist (412).

Die bloß gegenständliche Zurückführung der Welt auf ein transzendentes Absolutes im Sinne der alten Metaphysik scheitert allerdings an deren unzureichendem Weltbegriff und an der vergeblichen Ableitung des Seinsmöglichen aus dem Denkmöglichen und des Seinsnotwendigen aus dem Denknotwendigen (413). Die wahrhaft metaphysische Reflexion setzt beim Subjekt an (415). Dieses weiß, daß es zwar der Welt gegenüber, aber damit doch nicht schlechthin absolut ist. Seine Absolutheit liegt nur in seiner Bestimmtheit als Subjekt, nicht in der Notwendigkeit seines Daseins, seiner Existenz. Es hat als Subjekt angefangen. Der Grund dieses Anfangs liegt weder in ihm noch in der Welt, von der es als Subjekt unabhängig ist. Es ist daher ein transzendenter Grund des Subjekts zu setzen, und zwar als absolute Existenz (417). Im übrigen darf das transzendente Absolute nicht so bestimmt werden, daß es das Grundsein des Subjekts oder der Welt einschränkt. Der transzendente Grund ist ferner nicht so Grund, daß er sich im Begründen erschöpft. Er fängt zwar an zu begründen, aber er fängt nicht an zu sein. Er hat, bevor er Sein für das zu Begründende hat, ein Fürsichselbstsein. Er ist subsistenter Grund, aber nicht subsistentes Sein. Denn das Sein selbst (die Einheit jenes Prinzipiengefüges, dank dem das Seiende ist und so ist, wie es ist) ist ein Grund, der

sich im Begründen erschöpft. Der Gegenstand der Ontologie und der Metaphysik sind nicht miteinander identisch (419).

Das Subjekt konnte zwar ohne den Selbstbezug auf die Welt nicht zu seiner Selbstgestaltung kommen; aber ist diese einmal errungen, braucht sie, da sie auf dem absoluten Boden des Subjekts steht, nicht mit dessen Realsein in der Welt aufhören. Die Frage ist aber, ob der transzendente Grund das Subjekt *im Dasein erhält*. Um dies zu zeigen, muß die Metaphysik nachweisen, daß die absolute Selbstgestaltung des Subjekts zumindest einer der Zwecke ist, derentwillen der transzendente Grund das Subjekt ins Dasein gesetzt hat (421). Dieser Grund kann dann selbst nicht anders bestimmt werden denn als höchstes Subjekt. Damit aber ist die Grundlage für Anbetung und echte Religion gegeben. Religion ist mehr als Metaphysik, aber ihre Legitimierung setzt Metaphysik voraus. Das Autochthone der Religion, das auf Metaphysik nicht zurückführbar ist, muß doch an der Metaphysik gemessen werden (422).

Das Werk W.s ist, wenn wir vom letzten Paragraphen über die Metaphysik absehen, ein Ganzes von großer Geschlossenheit. Obwohl es vor allem als ganzheitliches Gefüge beurteilt werden muß, sollen doch zunächst einige *Einzelfragen* gestellt werden. — Hat Sinnlichkeit von sich aus nur eine zuständliche, gar keine intentionale Struktur (22)? Wie ist dann aber eine Umweltorientierung (190), so eingeschränkt sie bleiben mag, möglich und wie können dann der Rezeptivität des Subjekts irgendwelche Erfahrungsbestimmungen übermittelt werden? — Ist die Feststellung, daß jedes Noema unter die Alternative wahr-falsch fällt und die Geltung daher nicht auf seinsmäßige Momente zurückgeführt werden kann (32—34), nicht identisch mit der alten Unterscheidung von ontischer und logischer bzw. subjektiver und objektiver Wahrheit des Aktes und seiner Gehalte? — Muß man jede noetische Reflexion als zweiten Akt, der auf einen ersten zeitlich folgt (37), auffassen? Gibt es nicht auch eine Aufmerksamkeitslenkung auf das Akthafte innerhalb desselben Aktes, z. B. „bewußtes" Hören? Wie könnte sonst das Bewußtsein von einem Weltstück in verdeckter Weise auch Selbstbewußtsein sein (vgl. 48, 55)? — Bedeutet die Rückführung der Intentionalität und Gültigkeit des Aktes auf das Subjekt (53, 56) nicht auch deren Begründung durch ein besonders geartetes Seiende, wenn auch nicht eines aus der Art der welthaft Seienden, nämlich jenes, das Subjekt ist? Und ist diese Begründung so verschieden von der thomistischen These, daß die Wurzel dessen, was Erkenntnis ist, in der Immaterialität eines Seienden zu finden sei? — Ürigens hat auch die von W. so betonte Absolutheit des Subjekts ihr Gegenstück in der aristotelisch-thomistischen These vom intellectus agens. — Wird der Wille, als auf das gehend, was noch nicht ist, nicht zu einseitig als bloßer Vorsatzwille gefaßt? Gibt es nicht auch ein willentliches Zustimmen, ein Sein-lassen-Wollen? — Ist eine Letztbegründung von Erkenntnissen möglich durch ein Geflecht oberster Urteile (206), durch eine Totalität und einen Inbegriff von Gültigkeitsprinzipien (211), wenn diese nicht über alle disjungierenden Gegensätze, wie Subjekt-Objekt, Absolutheit und Faktizität des Subjekts, hinaus auf einen gemeinsamen transzendenten Grund bezogen sind?

Diese letzte Frage führt uns zu dem im letzten Paragraphen behandelten *Problem der Metaphysik*. W.s jetzige positive Einstellung zur Religionsphilosophie und Metaphysik geht zwar weit über seine frühere Position in seinem Buch „Existenz, Analogie und Dialektik" (1953) hinaus. Dennoch fällt dieses Kap. stark gegenüber dem übrigen Werk ab. Es bleibt ein unsicheres Tasten. Der Grund dafür ist nicht schwer anzugeben. Die innere Dynamik der philosophischen Reflexion führt W. tatsächlich über die Absolutheit des Subjekts zum schlechthin Unbedingten der Metaphysik. Aber es fehlt ihm die zur weiteren Bewältigung der Aufgabe nötige Begrifflichkeit. Sein in den anderen Paragraphen entwickeltes System hat sie sozusagen schon aufgebraucht. Insbesondere gilt das vom Seinsbegriff. Thematisch bedeutet das Seiende bei W. immer das dem Subjekt gegenüberstehende Objekt, die Welt in ihrem Ansichsein. Das Subjekt kann in seiner geltungstiftenden Absolutheit nicht auf das Sein zurückgeführt werden. Zwar kommt auch dem Subjekt Sein zu, aber nur in seiner Faktizität. W. schließt dann vom Dasein des anfangenden Subjekts auf das Dasein des transzendenten Grundes, wodurch auch diesem Sein, aber nicht in der ersten Intention des welthaften Seins, zugesprochen wird. Der transzendente Grund ist außerdem höchstes Subjekt. Beides, sein Sein und sein

Subjektsein, hat er als subsistenter Grund, aber es soll von ihm nicht subsistierendes Sein gesagt werden können, denn das Sein erschöpft sich nach W. im Begründen des Seienden (und jedes Seienden) in seiner Seiendheit.

Aus der inneren Notwendigkeit des philosophischen Reflexionsganges wird W. dazu geführt, den Begriff des Seienden nicht nur auf das Ansich der Welt, sondern auch auf das Ansich des faktischen Subjekts, schließlich aber auch auf das Ansich des transzendenten Grundes anzuwenden. W. sieht auch deutlich, daß dem transzendenten Grund ein Fürsichselbstsein „vorgängig" zu seinem Begründen zukommen muß. Aber er vermag die Modalität dieses Seins nicht zu bestimmen; der Ausdruck „subsistierendes Sein" ist für ihn widersinnig, weil *Sein* für ihn nur Seiendheit, nur die Einheit eines Prinzipiengefüges ist. Sein Seinsbegriff ist essentialistisch. Die Alternative dazu ist nicht eine ebenso einseitige „Existenz"-Philosophie. Die Dualität von Essenz und Existenz läßt sich nur durch Rückgriff auf eine höhere Dimension überwinden. Diese (letzte) Dimension eröffnet sich durch die Priorität des reinen Seinsaktes vor und über jeder Essenz und jeder essenzbezogenen Existenz.

Was mit dem *Seinsakt* gemeint ist, läßt sich im Anschluß an W.s Terminologie am besten von der Setzung her erläutern. Das Sein des vom Subjekt Gesetzten ist nicht identisch mit dessen Setzen; es erschöpft sich auch nicht im Gesetztsein durch das Subjekt, sondern kommt dem Seienden an sich zu. Gerade deshalb ist das Sein nicht nur die Seiendheit des Seienden, sein Was und Wie es ist, sondern vielmehr dieses, daß sein Gesetztsein durch das Subjekt nur ein Nachvollzug dessen ist, was es selbst an ihm selbst aktuell vollzieht. Es ist setzbar, weil es primär an sich und in sich selbst schon gesetzt ist. Darin hat es seinen Seinsakt, sein Sein. Das aber, was und wie etwas ist, sind nur die Weisen solchen An-sich-Gesetztseins. Alles nun, worin die Weise des An-sich-Gesetztseins mit diesem selbst in Differenz steht, gleichviel ob es sich um ein welthaftes Objekt oder um ein welthabendes Subjekt handelt, verweist durch sein An-sich-selbst-Gesetztsein auf die ursprüngliche und absolute Selbstsetzung, in der jene Differenz aufgehoben ist. Wenn das Sein der Seienden so als Seinsakt verstanden wird, muß der transzendente Grund unabhängig von seinem Begründen auch subsistentes Sein genannt werden. Als absolute Selbstsetzung (actus purus) ist das subsistente Sein auch sich selbst vollziehendes Bei-sich-Sein und daher schlechthin absolutes Subjekt. Die Absolutheit des faktischen Subjekts aber ist nichts anderes als die im Setzungsmoment des Urteils sich kundtuende Offenheit auf den unendlichen Horizont des (im Nachvollzug und an ihm selbst) Setzbaren (Seienden) und die damit gegebene Ausrichtung des Denkens auf die absolute Selbstsetzung des schlechthin absoluten Subjekts (den actus purus des Seins). An dieser Ausrichtung hat das Subjekt in sich selbst den letzten Maßstab für die Gültigkeit seiner intentionalen Setzungen. — Dem Ref. will scheinen, daß das Philosophieren W.s von sich aus unterwegs ist zu einer so verstandenen Seinsphilosophie.

W. Brugger S. J.

Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. *Festschrift für Hans-Georg-Gadamer zum 60. Geburtstag. Hrsg. von D. Henrich, W. Schulz und K. H. Volkmann-Schluck.* gr. 8° (IV und 317 S.) Tübingen 1960, Mohr. 34.— DM.

Ein einleitendes Wort von *H. Kuhn* zeichnet H. G. Gadamers Weg von Hönigswald über Husserl zu Heidegger, sichtet als Leitmotiv seines Bemühens die ontologische Problematik und feiert an dem Interpreten zumeist griechischen Denkens, daß ihm die „Verbindung von einer durch Gelehrsamkeit erleuchteten philologischen Einfühlung mit Entschiedenheit des philosophischen Fragens" (4) gelang.

Der vorliegende Bericht wendet sich vor allem dem philosophisch Bedeutsamen zu, und er versucht, dies in einer chronologischen Folge zu tun.

J. Lohmann läßt auf sprachwissenschaftlichem Hintergrund den „paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur" (171—187) hervortreten: in ihr wurde das λόγον ἔχειν der Dinge — dem die Namenhaftigkeit der ursprünglichen Sprache verhaftet war — zum λόγον διδόναι des Menschen; die Sprache als dasein-umfangender Welt-Reflex wurde zur Reflexion in bewußten Denkformen. „Allein die Griechen haben somit die φύσις als das Prinzip eines nach einsehbaren Regeln sich voll-

ziehenden Geschehens vom λόγος als dem Prinzip seiner Formulierung abgetrennt und damit der ‚Sprache' ... zwar ihre magische Kraft genommen, dafür aber das mündig gewordene Denken zuerst in seiner vollen Wirklichkeit entbunden" (177). Die für immer bedeutsame Vollendung des griechischen Denkens kristallisiere sich im Verbum ‚sein', insbesondere im ‚esti'. Daß dieses aber „primär die Wahrheit von etwas und sekundär die ‚Existenz' von etwas" bezeichne, muß fragwürdig scheinen; erst recht, wenn es dermaßen darstellen soll „die Vorwegnahme des griechischen Wahrheitsbegriffes der die Welt erleuchtenden Aussage des λόγος als ‚Unverborgenheit' " (182) — Unverborgenheit *wessen* denn? Auch scheint es bei aller Sympathie für L.s Grundgedanken des Guten zuviel, zum Menschsein im vollen Sinne einen *unmittelbaren* Zugang zur griechischen Kultur als dem Mutterboden der künftigen Weltkultur zu fordern.

„Die Aktualität des pythagoreischen Gedankens" (7—31) zeigt *O. Becker* auf Grund der Deutung des griechischen Zahlbegriffes als „zahlenmäßig bestimmten Gefüges symmetrischen Charakters". Der pythagoreischen Lehre, daß die Dinge — solche — Zahlen seien, entspreche in der heutigen Naturforschung „die Tatsache, daß die die Naturstruktur ‚beherrschenden' Gleichungen weitgehenden Invarianzforderungen genügen"; deshalb liege das ‚Wesen' der anorganischen Natur „darin, daß sie nur so das ihr eigene große, ja vielleicht das überhaupt denkbar größte Ausmaß an Symmetrie besitzen kann" (25). Über solche Entsprechungen hinaus will jedoch B. dem existentialphilosophisch eingestellten Geisteswissenschaftler ein gerechteres Verständnis erschließen für die notwendige methodische Beschränkung des Naturwissenschaftlers auf die quantitativ-mathematische Seite seines Forschungsgegenstandes.

Drei Beiträge handeln von Platon. *W. Schulz* (261—275) stellt mit gewohnt präzisem Ansatz die Frage, ob die sokratischen Aporien in den frühen Tugenddialogen echt seien oder ironische Verstellung. Die heutige Platonforschung plädiert für ihre Echtheit: in der wesentlichen Dimension, der Sorge um die Seele, *müsse* das gegenständlich-technische Wissen ausgeschaltet werden; sie mißdeute so jedoch die platonische Philosophie im Sinne von Jaspers auf ihre ‚menschenbildende Kraft' hin. Die Gegenthese von Sch.: die Aporie der Frühdialoge ist das Ergebnis einer schriftstellerischen Reflexion Platons. Am ‚Laches' exemplifiziert Sch., wie Platon eine Einsicht (daß das Wissen um die Güter und um die Übel das Wesen der ἀρετή sei) von Sokrates so zurückweisen lasse, daß sie doch offensichtlich als richtig erscheine; dadurch wolle Platon (in einer mir nicht *vollständig* einleuchtenden Logik) dankbar bezeugen, daß Sokrates ihn auf den Weg zur Ideenerkenntnis gebracht habe, ohne selber diesen Weg zu gehen. Jedenfalls wirft Sch. der existenzphilosophischen Umdeutung der Frühdialoge mit Recht vor, daß sie den unbedingten Wahrheitsanspruch des späteren platonischen Werkes als unbegreiflichen Rückfall erscheinen lasse. — *R. Pflaumer* gibt eine eindringende und differenzierte Studie „Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon" (189—223), die eine Kritik der Heideggerschen Platondeutung mehr vollzieht als ausspricht (192 220; Anm. zu 193 198 208): „Die Dialektik spiegelt noch die alte Wahrheit (Aletheia), und sie bereitet die neue Wahrheit vor, in welcher der Mensch nicht nur das Seiende sein oder nicht sein läßt, was es ist, sondern Mitschöpfer an dessen Wesen wird"; die Offenbarung des Seins im Logos kann „in die anfängliche Wahrheit, die sie um der Freiheit willen verließ, zurückkehren, ohne das Errungene preiszugeben" (220 f. 222). — *W. Bröcker* (31—42) versucht im Anschluß an das Höhlengleichnis die physikalische Welt als „Erscheinung von der Erscheinung" zu deuten.

Der Beitrag von *H. Kuhn* „Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik" (123—140) erläutert die aristotelische Prohairesis als „Triebkraft der Seele, in Erwägung gebracht hinsichtlich des von uns Abhängigen" (126). Da diese Erwägung eingeschränkt ist auf die Mittel zur Erreichung eines vorgegebenen Zieles, erhebt sich die Schwierigkeit, wie Aristoteles den Menschen als Ursprung seines Tuns zu fassen vermöge, wie die aller Tugendfestigkeit voraufgehende Grundentscheidung für die Herrschaftsordnung *des* (nicht: eines) Guten möglich sei. Die Besonnenheit der „Vorzugswahl" ist zu ergänzen durch die vergeistigte Dringlichkeit der „Notstandswahl". „Wer einen griechischen Vorklang des ‚caute ambuletis' erlauschen will, höre auf Platon: Μέγας γάρ ὁ ἀγών ..., μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ (Rep. 608 b)! Danach mag er sich zu Aristoteles in die Lehre begeben" (140).

W. Wieland (291—316) stellt dar, wie Philoponus die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt im 6. Jahrhundert n. Chr. angreift, auf Grund derselben Argumente, mit denen Aristoteles eine aktuell unendliche Zahl als unmöglich ablehnt, wie dagegen Simplikios sie vor allem durch den Hinweis verteidigt, daß es sich bei einer Zeitreihe nur um potentielle Unendlichkeit handeln könne. W. sieht den alten Schulstreit, dem hoher spekulativer Rang und echte Aktualität zukommt, auf dem Hintergrund der Aufnahme des Aristoteles in das christliche Denken sowie der denktypischen Unterscheidung des Christlichen vom Griechischen überhaupt (Linie-Kreis, prozessual-eidetisch). Man wäre gerne bereit gewesen, die Frage nach der Wahrheit der Sache selbst unter W.s Führung weiter zu verfolgen (— über den etwas abrupten Appell an Kants Antinomien hinaus).

Äußerlich nur durch einen Siebenmeilenschritt zu erreichen, knüpft der Beitrag *D. Henrichs* „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft" (77—115) doch an die Fragestellung H. Kuhns an: Nur bei Platon und wieder bei Kant gibt es eine Einheit von Ontologie und Ethik ohne Ableitung der einen von der anderen. In der sachlichen Problematik läßt H. die sittliche Einsicht zu Recht aus dem Anspruch des Guten und der Zustimmung des Selbst resultieren; aber die Struktur des Anspruchs bleibt ihm im dunkeln: muß er nicht (trotz 113!) als *das* ‚Faktum der Vernunft' selber vernünftig sein? S. 90 übersieht, daß Kants Begrenzung der Notwendigkeitskausalität auf bloße Erscheinung nur die *negative* Möglichkeit des Guten freigibt, aber an sich noch nichts *begründet*. Den Weg Kants von den historischen Voraussetzungen über mehrere Deduktionsversuche (1770—1785) bis zum sittlichen ‚Faktum' der zweiten Kritik, den H. in gewiß verdienstlicher Forschung abschreitet, können wir hier nicht mitgehen. Es wäre noch manches kritisch zu erwähnen: etwa die Gleichsetzung Zustimmung-complacentia (84 87); die in mehr als einer Hinsicht schiefe Behauptung, die Ethik sei bis um 1700 „nur Teil einer Ontologia specialis, der Psychologie" gewesen (78); daß bei Aristoteles die ontologische und ethische Einsicht unabhängig nebeneinander stünden — und nicht gerade bei Kant (80—115); daß der Selbsterhaltungstrieb „kraft seiner Definition auf kein Ziel aus" sei (91). Aber all das bestätigt auch, daß H. ein überaus wichtiges Problem energisch angegangen hat. Gelegentlich muß H. selber der Ontologie die Aufgabe zuschreiben, Sinn und Grund des ethischen Wissens zu bestimmen (91)!

K. H. Volkmann-Schluck, „Der Deutsche Idealismus und das Christentum" (277 bis 289), anhand einer Schelling-Schrift: Das moderne Denken hat die von dem Christentum anfänglich gesetzte Entzweiung von Gott und Welt einseitig verfestigt; seine Forderung, ‚das Absolute außer sich zu haben', verbirgt die Gottlosigkeit unter dem Anschein höchster Frömmigkeit: „Sie hält Gott in einem Jenseits der Welt, um sich die Hände um so freier zu behalten für eine schrankenlose Herrschaft des Menschen über das Seiende in der Gestalt von Wissenschaft und Technik" (280 vgl. 284 288). Der Deutsche Idealismus sucht die Tendenz dieses Denkens umzulenken in die eigentlich christliche Richtung auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen, ohne „sich der neuzeitlichen Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem durch eine rückwärts gewandte Flucht in den antiken Mythos zu entziehen" („denn *solche* Zuwendung zur Antike nährt sich aus der Gegnerschaft gegen das Christentum und bleibt erst recht unfrei") (287). — Daß der Deutsche Idealismus schon im Schelling der Identitätsphilosophie oder in Hegel zur angedeuteten Versöhnung gelangt ist, wird man mit Fug bezweifeln.

Der Vortrag „Hegel und die Griechen" von *M. Heidegger* (43—57) geht aus von Hegels Bestimmung der Geschichte der Philosophie — wie der spekulativen Dialektik überhaupt — als der „Bewegung der Subjektivität der Subjekt-Objekt-Beziehung" (46), in der erst Descartes das Subjekt als Subjekt setzte. Demgemäß bleiben für Hegel die griechischen Grundworte ἕν (Parmenides), λόγος (Heraklit), ἰδέα (Platon), ἐνέργεια (Aristoteles) der Stufe des objektiven Seins, des Abstrakten, *Noch-nicht*-Wahren verhaftet. Gegen Hegels Wahrheit als „die absolute Gewißheit des sich wissenden absoluten Subjekts" (52) will H. die ἀλήθεια als Unverborgenheit und Entbergung bedenken, auf welche Gewißheit, Subjekt, Sein angewiesen seien; sie ist *die* „Sache des Denkens" (54 u. ö.). — Sätze wie die folgenden weisen der Kritik des hegelschen Systemdenkens die Richtung (ohne sich in dieser Funktion zu erschöpfen): „Je denkender, d. h. von seiner Sache beanspruchter ein Denken

ist, je maßgebender wird für es das Ungedachte und gar das für es Undenkbare" (53). Mit der ἀλήθεια wird unser Denken von etwas angesprochen, „was *vor* dem Beginn der ‚Philosophie' und durch ihre ganze Geschichte hindurch das Denken schon zu sich eingeholt hat" (56). Eine Frage ist, ob bei H. das (absolute) Subjekt nicht unversehens in „ein vorstellendes Subjekt" abgleite (vgl. 53).

W. Schadewaldt macht den Weg Schillers zu den Griechen überschaubar (225 bis 233); *A. Henkels* „Versuch über ‚Wanderers Sturmlied'" (59—76) bringt gelegentlich das polytheistische Selbstverständnis Goethes zur Sprache; *R. E. Schulz'* Interpretationen zu Hölderlins Hymne ‚Der Einzige' opfern die Ausschließlichkeit Christi den „anderen Halbgöttern" Herakles und Dionysos (223—260). Eine — leider zu kurze — Antwort auf manches hier und anderswo Gesagte und Nichtgesagte geben die Seiten von *G. Krüger* (117—122, vgl. 20 287): eine Erneuerung des alten Mythos wäre zur Unechtheit verurteilt; das mythische Denken der Gegenwart ist eine Frage nach dem einen Gott des Christentums. — *K. Löwiths* „Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident" (141—170) sind jedenfalls auch sehr interessant.

Lehrer, Weggefährten und Schüler Gadamers haben ihre fünfzehn Beiträge, die in der (nun ja nicht allzu dichten) Atmosphäre hellenisch-humanistischer Tradition um Mythos und Logos, Dichten und Denken, Sprache und Sein kreisen, hier in einem vornehmen Bande vereinigt: vornehm nicht nur der äußeren Gestalt nach, vornehm insbesondere in der Weise, Kritik zu üben, auch sozusagen ‚intra castra'.

W. Kern S. J.

Becker, O., *Größe und Grenzen der mathematischen Denkweise.* 8° (174 S.) München/Freiburg 1959, Alber.

In klarer und allgemeinverständlicher Darstellung, deren Verständnis dem Leser keine besonderen mathematischen Vorkenntnisse abverlangt, untersucht der Verf. die Leistungsfähigkeit der Mathematik und der exakten Naturwissenschaft. Die kurzen kritisch-historischen Erörterungen sprechen im 1. Kapitel (1—14) von der bekannten pythagoreischen Auffassung der Zahl. Der pythagoreische Grundgedanke, daß „die Gesetze der seienden Dinge mit der inneren Symmetrie oder Harmonie der Zahlengesetze übereinstimmen" (14), wirkt in verschiedener Umformung bis in unsere Zeit hinein weiter. Auf ihn nimmt z. B. Heisenberg Bezug, wenn er die grundlegenden Symmetrieeigenschaften der Elementarteilchen untersucht (11—14, vgl. auch: P. Friedländer, Platon, Bd. 1, 1954, 284—299: Platon als Physiker).

In dem 2. Kapitel über die exakten Naturwissenschaften (17—68) erfährt der Leser, daß die Astronomie die erste Vertreterin der mathematischen Naturwissenschaften ist (17—20). Damit wird der heute vielfach verbreiteten Meinung von dem Primat der Technik entgegengetreten; die Wende zur Technik kam erst durch die Übertragung der mathematischen Methode auf die „Welt unter dem Monde" (62). Die Schwäche antiker wie mittelalterlicher Naturwissenschaft lag im Fehlen des analytischen Experimentes (20—24; vgl. zur Ergänzung: L. Bourgey, Observation et Expérience chez Aristote, 1955). Der entscheidende Bruch mit der qualitativ-metaphysischen Naturbetrachtung erfolgte im Frühbarock, als Galilei die Erkenntnis aussprach, das Reich des Universums sei in mathematischer Sprache geschrieben (63). Die Anwendung der Mathematik in der Naturwissenschaft ließ auch ihre innere, durch die Struktur der Mathematik gegebene Grenze sichtbar werden, wie z. B. im „Zwei-Körper-Problem" (67). Eine andere Grenze wird vom Objekt her gezogen, da Lebewesen nicht mit den Methoden mathematischer Naturwissenschaft erfaßt werden.

Das 3. Kapitel (69—99) will Kenntnis vermitteln von der inneren Struktur der Mathematik und von ihrer Eigenart als erfahrungsunabhängige Wissenschaft. Letztere Erkenntnis verdanken wir den Griechen. Dafür war das ausschlaggebende Argument der Begriff des „Unendlichen", welcher in der Erfahrung nicht auftreten kann, aber in der Mathematik unentbehrlich erscheint (69; vgl. aber auch zur Ergänzung die unendlichkeitsfremde Ausdrucksweise in Eukl. IX, 20!). Darin unterscheidet sich die griechische Mathematik von der gesamten vorgriechischen (69). Die Entdeckung des Irrationalen durch die Griechen hat eine ähnliche grundlegende Bedeutung für die Mathematik. (Die mit dieser Entdeckung verbundene Problematik wird man weiter vertiefen müssen durch die Arbeiten von Stenzel, Toeplitz, Taylor, Steele u. a.)

Die abendländische Mathematik des 17. Jahrhunderts knüpft an diese Entdeckung an wie auch an die formalisierende Art des Aristoteles, das Wesen des Allgemeinen zu erklären (98). Diese Gedanken aufgreifend, entwickelt Leibniz die mathesis universalis, die den Weg zu einer weitreichenden Entwicklung öffnet (90—99). Die so grundgelegte Entwicklung der Mathematik zu einer Wissenschaft mit immer formaler werdendem Charakter (99) führt zu Problemen, die eine kritische Selbstbesinnung erfordern (101—171: Die Grenze des mathematischen Denkens). Probleme dieser Art hängen mit der Grundlagenforschung zusammen und werden mit mathematischen Mitteln durchgeführt (101—152). Diese historisch durchgeführte Suche (Nichteuklidische Geometrie, Cantorsche Mengenlehre, Intuitionismus, Gödelscher Unvollständigkeitsbeweis, berechenbare Funktion, Konstruktive Definition transfiniter Ordnungszahlen) machte die immanente Grenze der Mathematik sichtbar. Ein philosophisches Problem ist dagegen die Frage nach der grundsätzlichen Grenze der Mathematik. Die Lösung liegt außerhalb der Mathematik (152—171). Die neuere Philosophie stellt diese Frage, indem sie seit Kant grundsätzlich die Grenze menschlichen Erkennens zur Diskussion stellt (153). Der Verf. faßt das Ergebnis dieser Betrachtung so zusammen: „Die Endlichkeit des Menschen ist sehr eng mit der Struktur des Mathematischen verknüpft. Sie ist nämlich die Bedingung der Möglichkeit der Mathematik überhaupt. Das bedeutet: die Mathematik ist nicht weniger wesentlich als irgendeine andere Wissenschaft Sache des Menschen und nur des Menschen (wenn wir von hypothetischen menschenähnlichen Wesen auf anderen Sternen absehen). Weder Gott noch Tiere können Mathematik treiben, das kann nur das Zwischenwesen Mensch" (160 f.). Kant beeinflußt die philosophische Betrachtung des Verf.s. Vielleicht wird man dem ganzen Problem gerechter, wenn man ausgeht von einer Philosophie der Technik, die uns von den geistigen Fesseln Kantschen Denkens wohltuend befreit (vgl. etwa F. Dessauer, Naturwissenschaftliches Erkennen, 1958; Streit um die Technik, 1959; Auf den Spuren des Unendlichen, 1954; H. Dolch, Theologie und Physik, 1951 u. a.).

Rückblickend darf man dieser kurzen Problemgeschichte nachrühmen, daß von ihr viele Anregungen ausgehen. Man möchte wünschen, daß die heutige Philosophie sich von ihr in besonderer Weise angesprochen fühle in dankbarer Erinnerung an das fruchtbare Zusammengehen von Mathematik und Philosophie etwa in der Antike wie auch in Erinnerung an das bedauerliche Unverständnis für Mathematik z. B. bei Hegel und den Romantikern (64 f.). K. Ennen S. J.

Haas, A. (Hrsg.), *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen. Bd. I: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren.* gr. 8° (532 S., 16 Bildtafeln, zahlreiche Abb. und Tab.) Freiburg 1959, Herder. 36.— DM.

Dieses umfassende Werk ist in einem für die biologischen Wissenschaften bedeutsamen Gedenkjahr, dem Darwin-Jubiläum, erschienen. Vor hundert Jahren erschien Darwins Hauptwerk „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe ums Dasein" (1859). Wir wissen heute, daß dieses Werk seine Wirkungen nicht nur in alle Gebiete der Biologie ausstrahlte, sondern auch zahlreiche Nachbarwissenschaften nachdrücklich beeinflußte. In einem Gedenkbuch zur Jahrhundertfeier sprach einer unserer führenden Genetiker, Th. Dobzhansky, „von einer der größten Revolutionen in der Geschichte menschlichen Denkens". Herausgeber und Mitarbeiter des obengenannten Werkes haben sich deshalb bemüht, Darwins und der Abstammungstheorien nicht nur zu gedenken, sondern auch diese Lehren in ihrem ganzen Ausmaß und in ihren Weiterbildungen zu bedenken und zu beurteilen. Dieses Gedenken und Bedenken kann natürlich nur in größter Tatsachennähe und vom Boden unserer heutigen Kenntnisse aus geschehen. Deshalb versucht der vorliegende 1. Band die Tatsachenfülle und die damit verbundenen Theorien vom heutigen Stand unseres Wissens aus möglichst umfassend darzustellen.

F. Lotze gibt im ersten Beitrag einen Überblick über die Geschichte des organischen Lebens. Der Verf., Direktor des paläontologischen Instituts der Universität Münster, hat seine Abhandlung mit einem eindrucksvollen Bildmaterial illustriert. Nach einer Diskussion über die lebensgeschichtlichen Dokumente, ihre Altersbestimmung und die geologische Zeitmessung und über die Ursprünge des Lebens wird die Geschichte der

Pflanzen und Tiere von ihren ersten Anfängen an im Biogäikum an Hand der Funde geschildert. Von besonderer Bedeutung sind die beiden letzten Kap. dieses Beitrags, in denen die allgemeinen Gesetzlichkeiten der Lebensgeschichte herausgestellt werden und eine Deutung des biohistorischen Befundes unternommen wird. L. kommt hierbei (bezüglich der Frage der Auslese) zu dem bemerkenswerten Urteil: „Wenn es auch als selbstverständlich gelten muß, daß lebensschwache Formen keine lange Lebensdauer aufweisen und von lebensstärkeren Genossen im gleichen Raum überwältigt werden, und wenn somit dem Ausleseprinzip sicher eine erhebliche Bedeutung zukommt, so scheint dieses jedoch manchem Biologen, wohl allen namhaften modernen Paläontologen und auch dem Verfasser nicht in der Lage zu sein, die gesamte Gestaltenfülle der Natur zu erklären ... Das paläontologische Material spricht dafür, daß der belebten Natur von vornherein die Tendenz innewohnt, alle eben nur tragbaren und innerhalb einer Lebensgemeinschaft existenzfähigen Baupläne und Formen zu verwirklichen. Dabei zeichnet sich neben der Tendenz zur Zweckmäßigkeit als gleichwertig diejenige zur Vielgestaltigkeit und Schönheit ab" (59 f.).

Das heute viel erörterte Problem der Biogenesis (Entstehung des Lebens) behandelt *Joh. Haas* in einem Beitrag, in dem er einen umfassenden Einblick in die heutigen Theorien gibt. Der Verf. kommt zu dem Schluß, daß rein materielle Kräfte aus sich heraus zur Hervorbringung organischer Ordnungsgefüge unfähig sind (109). Vom gleichen Verf. werden auch die cytologischen Grundlagen der Evolution (Chromosomen-, Genom-, Gen-Mutationen) untersucht. Ein tieferes Verständnis der Evolution erfordert ja eine Einsicht in das Wesen und Wirken genetischer Systeme, deren Umwandlung und ihre Ursachen. Bei der Bewertung der Ergebnisse im letzten Abschnitt seines Beitrages zeigt der Verf. die Grenzen der Mutationen auf: „Alle bisher bekannt gewordenen Abänderungen von Genomen halten sich bei Tieren in den Grenzen der Gattung und bei Pflanzen in denen der Familie. Sie bringen also keine neuartigen Organisationsformen hervor, sondern immer nur Abwandlungen der schon bestehenden; sie sind die Faktoren der Mikroevolution, nicht der Makroevolution. Es ist nicht zu erwarten, daß noch andere Abänderungen von Karyotypen gefunden werden, denn es will scheinen, daß die bekannten alle Möglichkeiten in dieser Hinsicht erschöpfen" (164 f.).

Über das Verhältnis von Keimesgeschichte und Stammesgeschichte berichtet anschließend *P. Overhage*. Es geht hier im wesentlichen um die Geltung des „Biogenetischen Grundgesetzes". Im Mittelpunkt der Diskussion über Abstammungsfragen steht natürlich die Frage nach dem Werden des Menschen. O. hat in zwei Beiträgen, in denen er fast die gesamte wichtigere Literatur über diese Frage bearbeitet hat, zu diesem Problem in kritischer Weise Stellung genommen. Zuerst berichtet er über den fossilen Befund, zeigt die sich häufig widersprechenden Stammbaumhypothesen auf. Sodann stellt er einen Vergleich an zwischen dem Menschen und den heutigen großen Primaten und anschließend zwischen dem Menschen und den fossilen Primaten der Vorzeit. Auf diesem Hintergrund werden dann die fossilen Menschenformen des Eiszeitalters besprochen. Wir haben aus dem Tertiär kein Fossil, von dem man den menschlichen Formtypus einleuchtend, überzeugend und restlos ableiten könnte, d. h. es fehlt jegliches echte „connecting link" (238). In dem folgenden Beitrag führt O. an Hand einer umfassenden Literaturbearbeitung (13 Seiten Literaturverzeichnis zu den Beiträgen von O.) in das eigentliche Problem der Anthropogenese ein, d. h. er betrachtet kritisch die bedeutungsvolleren biologischen Hypothesen über den Ursprung des Menschen. Zuerst werden die zur Erklärung herangezogenen ursächlichen Faktoren (Mutation, Selektion, Domestikation, Fetalisation, Orthogenese), sodann die Hypothesen über das Werden typisch menschlicher Merkmale (aufrechter Gang, Evolution des Gehirns, der Sprache, des Verhaltens) einer eingehenden Prüfung unterzogen. Die Fülle der dargestellten Lösungsversuche zeigt die außerordentliche Anstrengung, der man sich von biologischer Seite unterzogen hat, um das quälende Problem unseres Ursprungs aufzuhellen, offenbart aber auch die Unzulänglichkeit aller versuchten Erklärungen und zeigt schließlich die Abgründigkeit dieses Ursprungsproblems.

Der Mensch ist von Anfang an geistbegabt und kulturschöpferisch. Darum kann das Problem seiner Abstammung vollgültig nur angegangen werden, wenn man die Leib-Geist-Einheit auch des Urmenschen ernst nimmt. *K. J. Narr* hat diesen Sach-

verhalt in einem Beitrag über „Die Abstammungsfrage im Lichte der Kulturgeschichte" meisterhaft herausgearbeitet.

Den Abschluß des ersten Bandes bilden „Naturphilosophische Betrachtungen zur Finalität und Abstammungslehre" von *A. Haas*. Mit diesem Beitrag möchte der Herausgeber überleiten zum 2. Band, der hauptsächlich naturphilosophischen und theologischen Grenzfragen zur Abstammungslehre gewidmet sein wird. Mit der Teleologie ist eine der Kernfragen aller Abstammungslehren getroffen. Es ist ja das vornehmlichste Bestreben der meisten dieser Theorien, durch rein zufallsmäßig wirkende Evolutionsfaktoren finale Tendenzen im stammesgeschichtlichen Werden grundsätzlich auszuschalten. Um die zahlreichen Mißverständnisse über die Teleologie einigermaßen auszuräumen, wurde zuerst versucht, durch eine Analyse des finalen Prozesses und eines zweckmäßigen Gebildes die Grundstrukturen jeglicher Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit zu klären. Auf Grund dieser naturphilosophischen Erkenntnisse wird dann erwiesen, welch große Bedeutung die Finalbetrachtung für die Abstammungstheorie hat. In einem letzten Kap. wird versucht, finale Tendenzen im phylogenetischen Prozeß nachzuweisen.

Es sei zum Schluß noch bemerkt, daß Verlag, Herausgeber und Autoren keine Mühe gescheut haben, das Werk mit einem ausgezeichneten Bildmaterial auszustatten, das wesentlich mithelfen wird, die oft schwierigen biologischen Tatbestände zu verstehen.

A. Haas S. J.

Swanson, C. P., *Cytologie und Cytogenetik*. gr. 8° (525 S., 221 Abb.) Stuttgart 1960, Fischer. 96.— DM.

Ein zusammenfassender Überblick über die neueren Ergebnisse und Probleme der Zellforschung fehlte bisher im deutschen Schrifttum. Darum ist es begrüßenswert, daß durch die Übersetzung dieses amerikanischen Werkes diese empfindliche Lücke geschlossen wurde, um so mehr als die Cytogenetik immer größere Bedeutung (vor allem für die Abstammungslehre) gewinnt. Auch für die Philosophie des Organischen (Urzeugung, Lebensdefinition, Lebensprinzip usw.) werden die Ergebnisse der Morphologie, Physiologie und Biochemie der Zelle als Tatsachengrundlage immer wichtiger.

Das vorliegende Werk berücksichtigt über die allgemeinen Zellprobleme hinaus besonders die Beziehung zu Vererbung und Evolution. Eine Grunderkenntnis der modernen Zellforschung erwähnt der Verf. schon im Vorwort: „Je mehr das mikroskopische und submikroskopische Gefüge von Struktur und Funktion der Zelle mit neuen Techniken und Instrumenten aufgedeckt wird, um so mehr wächst die Erkenntnis, daß die räumliche Organisation der Zelle und ihrer Teile bis hinab zur molekularen Größenordnung niemals zufällig ist." Andererseits hegt der Verf. aber die überschwengliche Hoffnung, daß „uns rasche und beinahe revolutionäre Fortschritte an die Schwelle zu einer neueren Biologie bringen, die es ermöglicht, die Architektur der Zelle und ihre Funktionen in Stoffwechsel, Vererbung und Evolution in chemischen Formeln sichtbar zu machen".

Der Inhalt des Werkes umfaßt drei Gruppen: Die erste Gruppe (Kap. 1—4) führt in die historischen Zusammenhänge ein (deskriptive Periode, experimentelle Periode, neuere Instrumente und Methoden der Cytologie, Endziel) und legt anschließend die Zellstruktur, Zellteilung, Befruchtung und die Chromosomentheorie der Vererbung dar. Die zweite Gruppe (Kap. 5—12) bringt vor allem aus den Untersuchungen der letzten zehn Jahre Einzelheiten zur Chromosomenstruktur (Struktur, Veränderungen von Struktur und Zahl, Bewegung der Chromosomen, Austausch und Chiasmabildung), zu den Veränderungen im Chromosomenverhalten, schließlich zur Chemie der Zellkerne und Chromosomen. Die letzte Gruppe (Kap. 13—17) behandelt die Evolution cytologischer Systeme, und zwar zuerst den Karyotyp und den Mechanismus der Geschlechtsbestimmung, dann die Bedeutung der Aberrationen für die Evolution und zum Schluß die Polyploidie, Apomixis und Parthenogenesis.

In einer Schlußbetrachtung betont der Verf., daß in seinem Werk — „mehr stillschweigend als ausdrücklich" (467) — etwas von einer „Philosophie der Cytologie" steckt. Aus dieser „Zell-Philosophie" hebt der Verf. zwei Prinzipien hervor, nämlich „das der anorganischen und organischen Kontinuität und das des Zufalls" (467). Diese Prinzipien werden als „rationale Arbeitsgrundlage" für notwendig erachtet.

Bezüglich der Frage nach Zufall und Finalität könnte man darauf hinweisen, daß gerade Zellaufbau und Zellfunktion eine Fülle von finalen Beispielen bieten. Der Verf. betont selbst den wunderbaren Ordnungscharakter des Zell-Lebens. Wenn wir auf die Finalität hinweisen, ist damit nicht gesagt, daß die Zielstrebigkeit einer Form und eines Prozesses die alleinige Ursächlichkeit im Zellulären sei. Die Finalursache verwirklicht sich immer nur mit Hilfe der eigentlichen Wirkursachen, und die letzteren lassen einen Raum frei für den relativen Zufall. Es ist darum naturphilosophisch falsch, zu formulieren: entweder Zielstrebigkeit oder Zufall. Beide Ursächlichkeiten können im Zell-Leben zusammenarbeiten, und sie tun das auch, indem die Zielstrebigkeit den größeren Rahmen des zu Verwirklichenden, gleichsam das „Ordnungs-Feld" angibt, in dem die Ursächlichkeiten des relativen Zufalls ihr Kombinationsspiel einbauen. Als Beispiel sei auf die Chromosomenpaarung bei der Meiose hingewiesen: daß durch die Reduktionsteilung der Chromosomensatz auf die Hälfte herabgesetzt werden muß, ist das allgemeine, von der Natur streng verfolgte Ziel. Sonst würden sich bei der Befruchtung zweier nicht reduzierter Keimzellen die Chromosomensätze laufend vervielfachen, was biologisch völlig untragbar wäre. Bei der Chromosomenpaarung und der nachfolgenden Trennung der beiden Chromosomensätze ist es aber völlig dem Zufall überlassen, ob ein väterliches oder das entsprechende mütterliche Chromosom in die eine Tochterzelle gelangt. Durch dieses Kombinationsspiel des Zufalls sind also bei einem diploiden Bestand von vier Chromosomen in der nichtreduzierten Zelle vier Sorten von reduzierten, befruchtungsfähigen Keimzellen möglich. Das Ziel wird also eindeutig verfolgt und führt unter allen Umständen zu einem reduzierten Chromosomenbestand; aber das Zufallsspiel mit den verschiedenen Kombinationen von väterlichen und mütterlichen Chromosomen bringt Vielfalt in die Einheit der Zielverwirklichung. So wird die Zusammenarbeit von Zielursache und Zufallsursache wiederum eine höhere sinnvolle Ganzheit, die man leider so oft in den wissenschaftlichen Darstellungen gerade des Zell-Lebens und der Evolution vermißt.

Das wertvolle Werk ist vorzüglich mit Illustrationen ausgestattet und enthält ein umfassendes Literaturverzeichnis. Der Übersetzer hat letzteres geringfügig erweitert. Leider vermissen wir die Zellphysiologie von Joh. Haas (1955), die Biologie der Zelle von Ries-Gersch (1953), den älteren, aber immer noch wertvollen Grundriß der Cytologie von Geitler und manche andere Namen. Für eine 2. Auflage, die man dem Buch gerne wünschen möchte, wären gerade für das deutsche Sprachgebiet diese Namen zu berücksichtigen. A. Haas S. J.

Jaeger, M. A., *Relativitätstheorie des Menschengeistes. Versuch einer systematischen Psychologie.* 8° (404 S.) Zürich u. Stuttgart 1958, Rascher Verlag. 22.80 DM.

Der Untertitel kennzeichnet das Buch nicht ganz. Der Verf. (ursprünglich Jurist, dann zu philosophischen, soziologischen, psychologischen Studien geführt) hat als letztes Anliegen, weitere Kreise zur Besinnung über Zeitprobleme anzuregen und auf Grund seiner Schauweise vom Seelischen zur Lösung von Weltkrisen beizutragen. Demgemäß spannt sich der Rahmen des Buches weit: von Analysen des Verhaltens von Pantoffeltierchen bis zu erkenntnistheoretischen, kosmologischen, ethischen, religionswissenschaftlichen usw. Erörterungen und zu einem „Appell an die Eliten aller Länder", im Sinn einer konkreten Ethik für das Glück der Menschheit zu sorgen. In der Lehre vom Unbewußten das Fruchtbare der Epoche sehend und sie weiter ausbauend, findet er als „entscheidende Konsequenz die Einsicht, daß mit dem menschlichen Bewußtsein auch der menschliche Geist etwas Relatives ist, das in einem absoluten Unbewußten wurzelt, welches vor ihm da war und seine denknotwendige Voraussetzung bildet", mit dem das heute hypertrophierte abstrakte Denken und Planen Rückverbindung gewinnen muß.

Der umfangreichste Buchteil jedoch handelt als „Systematik des Seelenlebens" in acht Kapiteln von Formen, Bereichen, Richtungen, Möglichkeiten, Stufen, Kontinuität, Energetik, spezifisch menschlicher Weise des Erlebens. *Formen* des Erlebens sind die transzendentalen Urphänomene: Erkennen, Bewerten, Wollen. Erkennen ist Grundfunktion, „durch die ein materieller Sachverhalt zur immateriellen Realität erhoben und als solche subjektiv erlebt wird". (Wird er wirklich „als solche" erlebt?) Im Bewerten kann ein Lebewesen „im Sinn apriorischer Finalkriterien des Lebens

zu einem empirischen Sachverhalt spontan und ganzheitlich Stellung" nehmen, im Wollen eine „seelische Tendenz in ein entsprechendes körperliches Verhalten umsetzen". *Bereich* des Erlebens ist zunächst das Bewußtsein, das „zwischen dem Finalprinzip des Lebens und den Gegebenheiten der kausalen Welt vermittelt, indem es dem Lebewesen ermöglicht, mittels der transzendentalen Urerlebnisse ... seine eigenen Körperfunktionen sowie seine raumzeitlichen Beziehungen zur objektiven Umwelt als ein relativ selbständiges Ich zu verwirklichen"; dazu kommen unbewußtes Erkennen (latentes Bewußtsein und generelles Unbewußtes mit seinen vererblichen Engrammen, Archetypen genannt), unbewußtes Bewerten und Wollen „oder" Motorik. Nach der Erlebnis-*Richtung* unterscheiden sich im bewußten Bereich subjektives und objektives Erkennen oder Empfinden (das Erkennen eigener Körperlichkeit ermöglichend und damit das psychophysische Ichbewußtsein begründend) und Wahrnehmen (in Objekterkenntnis das Subjektbewußtsein begründend), ferner subjektiver und objektiver Trieb, subjektives Wollen oder Verrichten und objektives Wollen oder Verhalten. (Sind Wollen und Verrichten bzw. Verhalten wirklich dasselbe?) Zu den Erlebnis-*Möglichkeiten* zählen, neben dem sinnlichen oder mittelbaren Erkennen, Intuition, reproduktives Erkennen und Suggestion. Intuition ist eine Grundfunktion, die „dem Lebewesen unabhängig von der psychophysischen Bedingtheit der eigenen Sinnesorgane direkt aus dem Unbewußten Erlebnisse vermittelt". (O. Selz hat schon vor Jahrzehnten über das Zusammenspiel unbewußter Vorgänge und bewußter menschlicher Intuition sehr gute Ausführungen geboten, die sich für die Klärung des vorliegenden Werkes nur sehr fruchtbar hätten auswirken können!)

Unter Hinweis auf E. Bleulers Annahme, daß vielleicht im nämlichen Geschöpf mehrere Psychen oder mehrere Bewußtseine ganz verschiedener Art bestehen, führt das Kap. über Erlebnis-*Stufen* bis zur „partiellen Seele" und bis zu biochemischen Prozessen. Es scheint „jede materielle Gestalt, und sei es auch nur ein Elektron, denknotwendig Trägerin eines immateriellen Ordnungsprinzips zu sein, das ihre relative Ganzheit und Selbständigkeit gegenüber dem übrigen Kosmos begründet". (Man möchte an Vergleichslinien, nicht Gleichsetzung, zur uralten aristotelischen Lehre von Forma und Materia denken.) Zuletzt führt dieses Kap. zum „Unbewußten als absolutem Geist", als „abstraktem, immateriellem Bereich, dem apriorische Ideen wie Ordnung des Kosmos sowie die Struktur und Finalität des Lebens denknotwendig entstammen müssen". Der Verf. erinnert hier selbst an Gedanken von E. Becher und an Haldane, der „die Realität der Welt der Erfahrung auf dem Glauben an die Gegenwart Gottes begründet und die Welt als den Ausdruck seiner Persönlichkeit auffaßt". Nach Abschnitten über Erlebniskontinuität und -dynamik erscheint in der *Erlebnisweise des Menschen* erstmals die Fähigkeit, „sich und die Welt, Subjekt und Objekt, nicht nur als konkrete Realität, sondern losgelöst vom unmittelbaren Erlebnis, sozusagen ein zweites Mal, abstrakt zu erleben", womit dem Menschen als „erstem und einzigem Lebewesen auf Erden die Möglichkeit verliehen (ist), eine eigene, bewußte Finalität zu begründen". Abstraktes Erkennen oder Denken beruht darauf, daß „die konventionellen Symbole der Kommunikation in der Vorstellung als allgemeingültiger Sinngehalt reproduziert werden". (Was schafft denn die „allgemeingültigen" Inhalte, und was ist das Ersterfassen der Symbolfunktion? Ist mit der „Reproduktion" das Eigene des Urteilens und Schlußfolgerns gedeutet? Ist die Beziehungseinsicht z. B. über Richtigkeit im Urteilsinhalt oder in „Intuitionen" damit erklärt?) Abstraktes Wollen gilt als „materielle Verwirklichung von geistigen Interessen mit Hilfe von generell verwendbaren Werkzeugen". (Man fragt sich dazu: Ist dies wirklich das Wesentliche menschlichen Wollens und sind dessen Sonderart und Richtungsweite damit auch nur angedeutet?) Menschliche „Kultur" erscheint in der „vertikalen Synthese der Seele" als „Kampf um die verhältnismäßige Erhöhung des bewußten Energieanteils an der Determination des individuellen und kollektiven Verhaltens", wobei doch das Unbewußte als „fundamentale Determinante des menschlichen Verhaltens geradezu allgegenwärtig erscheint". Einseitige Hypertrophie des Abstrakten schafft aber ein Mißverhältnis, das die seelische Harmonie des Menschengeschlechtes bedroht und an der Wurzel von schweren Krisen steht. Es gilt, wieder das Irrationale als das absolut Gegebene, Primäre und Fundamentale zu respektieren.

Dem dienen im 3. Buchteil die „philosophischen Folgerungen". Erörterungen zur

Erkenntnistheorie machen Front gegen rationalistische, sich um sich selbst drehende Erkenntniskritik. Bewertungslehre, mit strenger Trennung von Erkennen und Werten, fordert vor allem — weil „unsere Kultur ethisch werden oder untergehen" muß — Hinkehr zu einer konkreten Ethik, die nicht abstrakt konstruiert, sondern aus konkretem Erleben gewonnen wird, letzte Wurzeln im Arationalen hat. Kosmologische Betrachtungen fordern die „Verlegung des absolut Geistigen vom menschlichen Bewußtsein in das kosmische Unbewußte, das hier als Relativitätstheorie postuliert wird". Kosmos ist „Inbegriff der raumzeitlichen Konkretisierung des abstrakten Geistes, der sich statisch als ordnende Idee des Chaos, dynamisch als wirkende Energie manifestiert". Religion ist „Inbegriff von metaphysischen Hypothesen über die letzten Wahrheiten und Werte, durch welche der Mensch instinktiv die seelische Verwurzelung im Absoluten sucht und die von der Gemeinschaft zum Gegenstand konventioneller und traditioneller Kulte erhoben werden". „Kirche" hat versagt: mit ihrer Triebverurteilung (als ob sie den Trieb verurteile und nicht dessen Mißbrauch wider den Sinn des Triebes und des Ganzen), mit ihrer Erbsündenlehre (durch die sie sich, verdachtgemäß, unentbehrlich machen möchte), mit ihrer Dogmenstarre, während doch die „Mythen, die von den Gläubigen früher unbesehen hingenommen wurden, spätestens im Zeitalter der Aufklärung neu gedeutet, die Dogmen entsprechend revidiert" hätten werden müssen. Ausführungen über „praktische Philosophie", über eine Freiheit im Wollen, die sich von der Unfreiheit des psychologischen Determinismus nicht unterscheidet, schließlich über Demokratie, Pädagogik und Gemeinschaftsleben der Nationen mit dem „Apell an die Eliten aller Länder" führen das Buch dem Ende zu.

Haben wir nun einen sicher unterbauten Weg zur Lösung von Menschheitskrisen? Daß ohne ethische Verankerung auch rational höchstgespannte Zivilisationen (die eigentlich eben nicht „Kultur" sind) den Zersetzungskeim in sich tragen, ist gewiß. Daß zum Menschenformen psychologische und das wirkliche Unbewußte entsprechend beachtende Kenntnis der Seele eine (wenngleich nicht einzige) Voraussetzung wäre, ist unstreitig wahr. Die gebotene „Systematik des Seelenlebens" enthält manche interessante und zum Sichauseinandersetzen einladende Einzeldarbietung, daneben auch manches, das als systemkonstruktive Einengung seelischer Wirklichkeiten erscheint. So hätte z. B. moderne (wie ältere) Denk- und Willenspsychologie zwar schlichter, aber sachlich exakter in die Eigenart menschlichen Erkennens und Wollens geführt. Daß eine rein abstrakt konstruierende Ethik dem konkreten Leben des Menschen nicht gerecht würde, ist gewiß wahr. Aber eine letztlich im Irrationalen wurzelnde Ethik könnte weder dem Sein des Menschen entsprechen noch seinem Leben letzte Fundamente bieten. Das kosmische Unbewußte bleibt unklar, ist es eine Art göttliche Weltseele oder ein Fragezeichen? Über das religiöse Erleben hätte moderne exakte Religionspsychologie seit Girgensohn und Gruehn Wirklichkeitnäheres und Substanzielleres geboten. Die Ausfälle gegen christliche Dogmen verraten doch überraschendes Nichtkennen ihres wirklichen Sinnes und des Sinnes von Dogma allgemein. Die Forderung einer Dogmenrevision „spätestens in der Aufklärungszeit" paßt eben in den Aufklärungsrationalismus und den späteren Religionsrelativismus. Aber beim Sinn christlicher Dogmen (nicht von Dingen, die dafür irrtümlich gehalten werden) geht es um ein volles Ernstnehmen letzter religiöser Wahrheits- und Lebensfragen, nicht um ein Modegeschäft, mit dem sich Menschheitskrisen nicht bewältigen lassen. A. Willwoll S. J.

Pfürtner, St., O. P., *Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin* (Studia Frib., N. F. 22). gr. 8° (XXVI u. 365 S.) Freiburg (Schw.) 1958, Universitätsverlag. 18.— DM.

Bei einer Untersuchung über die Lehre des hl. Thomas von den passiones, um die es in dieser Dissertation wesentlich geht, steht man vor einer terminologischen Schwierigkeit: das Wort, wie es bei Thomas und fast allgemein in der Scholastik gebraucht wird, kann sicher nicht adäquat mit „Leidenschaft" wiedergegeben werden. Aber auch andere Ausdrücke, die sich aus empirischer Psychologie und Charakterologie oder auch aus der lebendigen Sprache anbieten, decken den gemeinten Sachverhalt nicht ganz: Gefühl, Affekt, Strebung, Trieb, von den Worten Stimmung und Gestimmtheit ganz zu schweigen. Man wird daher verstehen können,

daß der Verf. den Ausdruck „Triebleben" gewählt hat. Allerdings wird mit diesem Titel nicht der ganze Rahmen dieser Arbeit angegeben und nicht die umfassende Problematik ausgesprochen, der P. in seinen Untersuchungen nachgeht. Der Verf. selber hat dieses Ungenügen offenbar auch selber gespürt, wenn er z. B. im Vorwort einmal von der rechten Beziehung zwischen „Trieb und Sitte" und dann wieder von der Stellungnahme zur „leibgebundenen Sinnlichkeit" spricht. Genaugenommen ist der appetitus sensitivus in seiner Struktur sowie in seinen genetischen und integrativen bzw. auch antagonistischen Beziehungen zur sittlichen Vollendung des erlösten Menschen der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. An sich hat die Arbeit also eine moraltheologische Zielsetzung (231), ihr ist auch in ausdrücklicher Thematik der letzte Abschnitt des Werkes gewidmet: die Bedeutung des Trieblebens für die sittliche Vollendung des Menschen (232—311). In den Gedanken und Folgerungen dieses Abschnittes scheint uns der Hauptwert des Buches zu liegen, das aber auch sonst beachtliche Gesichtspunkte zur Moralpsychologie und Moralpädagogik beisteuert. Gewisse Kontroverspunkte, auf die P. zu sprechen kommt (206—210 263—271), könnten ohne Schaden für das Werk und die Sachlichkeit der Darlegungen gestrichen werden; wenn man sich aber dazu entschließt, auf diese Fragen einzugehen, so wird man auf die Forderung genauen und gründlichen Textstudiums und distanzierter Begründungen nicht verzichten können. Es ist jedoch zuzugeben, daß der Umfang der Arbeit dadurch sehr vergrößert worden wäre. Was an dem ganzen Werke wohltuend berührt, ist die ausgebreitete Thomaskenntnis des Verf.

Die vorliegende Arbeit konnte nicht geleistet werden ohne umfangreiche psychologische Untersuchungen, denen quantitativ der größere Teil des Buches zugewiesen ist: I. Die anthropologische Grundlage der thomasischen Triebpsychologie (9—38); II. Geschichtliche Voraussetzungen der thomasischen Triebpsychologie (mit bibliographischem Exkurs, 39—64); III. Methodische Grundlegung einer philosophischen Psychologie nach Thomas von Aquin (65—120); IV. Die Psychologie der Triebsphäre nach Thomas von Aquin (121—228). Was der Verf. über die Methoden in der Psychologie, über die mit Recht postulierte Einheit der Psychologie (98—100), über die Möglichkeiten und die Grenzen der Wesenserkenntnis, auch im Bereiche der Psychologie, sagt (100—120), ist durchaus bemerkenswert. Man wird aber den Eindruck nicht los, daß er das empirische Arbeiten (das methodologisch nicht notwendig durch den kantischen Erfahrungsbegriff bestimmt zu sein braucht, vgl. 69 bis 75) nicht eigentlich kennt und sich auch in den hierher gehörenden und zum Teil sehr intensiven Bemühungen von Denkern wie F. Krueger und seinem Kampf gegen eine „Psychologie ohne Seele" nicht genügend umgetan hat (vgl. das umfangreiche Literaturverzeichnis, XV—XXV). Es ist selbstverständlich, daß P. sich in den psychologischen Abschnitten seiner Arbeit eingehend mit den nach Thomas real zu unterscheidenden Bereichen des appetitus sensitivus, der pars concupiscibilis und irascibilis sowie den passiones beschäftigt, die diesen Potenzen zugeordnet werden (153—192). Auch ein von der Empirie herkommender Psychologe, soweit er sich für anthropologische Zusammenhänge und speziell für thomistische Auffassungen des Seelenlebens offenhält, kann diese Ausführungen mit Interesse lesen. Dabei wird ihm wohl auch die vom Verf. getroffene Unterscheidung zwischen „reinen und komplexen Anmutungen des Gefühlslebens auffallen" (209), die grundsätzlich voneinander verschieden sind. Wenn dann weiter auf den passiven bzw. aktiven Charakter dieser Affekt-Gruppen hingewiesen wird, ergibt sich für heutige Psychologie und Charakterologie der Verdacht, daß „Gefühlsleben" und seine „Anmutungen" von der Dynamik der Strebungen und auch des Trieblebens nicht unterschieden werden. Jedenfalls wäre es gut gewesen, wenn der Verf. sich die Frage vorgelegt hätte, wie die vielfach gut begründeten Lehren heutiger Gefühls- und Motivationspsychologien sich mit den Gedanken des hl. Thomas vereinigen lassen oder Anlaß zu Erweiterungen, mindestens aber zu fruchtbaren Diskussionen bieten. Auch eine Stellungnahme gegenüber den sogenannten höheren Gefühlen und der in ihnen erscheinenden unmittelbaren Ansprechbarkeit für sittliche Werte würde dem Buche vorteilhaft sein.

Die Hauptthese des Verf. kann dahin formuliert werden, daß für ein vollendetes und emotional reiches Tugendleben auch „die enorme energetische Quelle"

der sinnlichen Sphäre eingesetzt und fruchtbar gemacht werden müßte, nicht aber unterdrückt werden dürfte (270). Mit Recht beruft der Verf. sich für die Lösung dieser allerdings schwierigen Aufgabe auf das „In tantum-quantum" des hl. Thomas, das übrigens auch den von ihm herangezogenen spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts sehr wohl bekannt war und von ihnen zum Teil eingehend interpretiert worden ist. Was freilich das Erreichen dieses Zieles und selbst seine konkreten Möglichkeiten in einem erbsündlichen Menschen angeht, so haben nicht bloß die Trieblehren (das Wort „Trieb" in seinem eigentlichen Sinne genommen) der Tiefenpsychologie, sondern auch schon die ausdrücklichen Aussagen des hl. Thomas weitestgehende Einschränkungen ausgesprochen, die in dem Buche und seinem Bemühen um Zusammenschau von Geist und Sinnlichkeit hin und wieder in den Hintergrund treten (vgl. das Thomaszitat 273, Anm. 4). — Ein ausführliches Sachverzeichnis (324—365) erleichtert die Benützung dieser Arbeit. L. Gilen S. J.

Monzel, N., *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre.* gr. 8° (394 S.) München (1960), Zink. 32.— DM.

Die zu diesem Sammelband vereinigten 20 „Beiträge zur christlichen Soziallehre" betreffen im einzelnen sehr verschiedene Gegenstände. An der Spitze steht eine Themengruppe „Grundlagen", darunter an erster Stelle die Frage, was christliche Soziallehre überhaupt ist, insbesondere ob sie eine rein philosophische oder eine mindestens zugleich auch theologische Disziplin ist, woran sich unter dem interessanten Stichwort „Die Sehbedingung der Gerechtigkeit" eine grundsätzliche Untersuchung über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe anschließt. In der Themengruppe „Wirtschaft" wird eigens noch einmal das Verhältnis von „Theologie und Nationalökonomie" behandelt. Auf zwei weitere Themengruppen „Staat und Gesellschaft" und „Nation und Kultur" folgt als Abschluß die Themengruppe „Kirche" mit den Einzelthemen „Kirche als Gemeinschaft", „Kirchliches Leben und religiöse Intimsphären", „Die Kirche und die Massen". Alle behandelten Themen, so weit sie auch im einzelnen auseinanderliegen mögen, bilden dadurch eine Einheit, daß M. vollen Ernst damit macht, unter „christlicher Soziallehre" eine *theologische* Disziplin zu verstehen, die alle noch so verschiedenen Gegenstände ‚sub ratione Dei' (S. Th. I. q. 1, a. 7) behandelt.

Manche Versuche, die Soziallehre theologisch anzugehen, waren reichlich dilettantenhaft, zeugten mehr von gutem Willen als von wissenschaftlicher Klarheit und haben dadurch die Sozialtheologie in unverdiente Mißachtung gebracht. Um so begrüßenswerter ist es, daß hier in aller Nüchternheit und zugleich in echt priesterlicher Verantwortung ernste wissenschaftliche Sozialtheologie geboten wird. Zum mindesten für den Bereich der Soziologie i. e. S. ist damit der Beweis erbracht, daß Sozialtheologie nicht nur möglich ist, sondern auch Aussagen von substantiellem Gehalt zu bieten hat, ohne daß es darum nötig wäre, die auch von den letzten Päpsten mit Vorzug angewandte naturrechtliche Betrachtungsweise zu entwerten oder gar geringschätzig zu behandeln. Natürlich liegt in diesem Bande bei weitem noch keine vollständig ausgebaute Sozialtheologie vor; M. ist sich voll bewußt, mit seinen „Beiträgen" erst einige Schneisen in einen unerforschten Urwald geschlagen zu haben.

Sehr oft und in anregender Weise kommt Max Scheler zum Wort, dem M. unverkennbar viel verdankt, ohne darum von ihm abhängig geworden zu sein.

Von wenigen Fragen abgesehen, die zudem vielleicht mehr die Terminologie als die Sache selbst betreffen, möchte ich der Meinung M.s zustimmen. Bedenken habe ich allerdings gegen seine Deutung des Gegensatzpaares Gesellschaft/Gemeinschaft, die er aber selbst nachträglich mit einem Fragezeichen versehen hat. Wohltuend berührt, daß er auch an einigen anderen Stellen nicht verbirgt, im Laufe der Jahre seine Erkenntnisse weiter ausgebaut und vertieft zu haben; diese Offenheit erweckt mehr Vertrauen als die in unserem wissenschaftlichen Schrifttum nicht selten anzutreffende Unart, von jeher alles gewußt und richtig gesehen haben zu wollen. — Durch ein Sachverzeichnis, dessen der Band leider ermangelt, hätten die im Vorwort mit Dank bedachten Mitarbeiter des Verfassers sich auch den Dank des Lesers verdient. — Daß der Band, um gedruckt zu werden, einer Unterstützung der deutschen Forschungsgemeinschaft bedurfte, ist beschämend. Für ein Buch wie dieses, das zwar

Anforderungen an den Leser stellt, sich aber keineswegs an einen esoterischen Kreis von Fachgelehrten wendet, sollten sich Käufer genug finden, um zum mindesten jeden katholischen Verlag daran interessiert sein zu lassen, es in sein Verlagsprogramm aufzunehmen, ohne daß es dazu einer Zuzahlung bedürfte.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Guardini, R., *Religion und Offenbarung.* Bd. I. 8° (228 S.) Würzburg 1958, Werkbund-Verlag. 11.80 DM.

Dieser 1. Bd. entwickelt in sehr differenzierter Weise die religionsphilosophischen Voraussetzungen des christlichen Verständnisses von Offenbarung und Verkündigung, zusammengefaßt unter dem Titel: Die unmittelbare Religion. Zwar soll alles, was hier über das „allgemeine religiöse Phänomen" gesagt wird, eigentlich immer schon im Lichte der Offenbarung stehen (12); daß es geschehene Offenbarung als schlechthin gültige Bezeugung göttlicher Wahrheit gebe, davon wird ausgegangen, ja es wird postuliert, daß jedes „natürliche" religiöse Phänomen zutiefst erst aus dem Urteil der Offenbarung widerspruchsfrei durchsichtig zu werden vermag. Solche Begegnungen mit den Erscheinungen der „natürlichen Religiosität" (14) sollen sich jedoch nicht in abstrakte Definitionen und Theorien auflösen, sondern auch in ihrer Darstellung gleichsam existenziell bleiben: befragt ist der religiöse Mensch, gesucht das Bild des Menschen, der religiös existiert.

Im 1. Kap., vom Denkstil des Verf. aus wohl das interessanteste des Buches, kommt die „religiöse Erfahrung" zur Sprache. Eine Vorbemerkung äußert sich zur Methode. Sie ist die phänomenologische, deren Grundakt das einfache Erblicken und Auffassen von etwas Wesenhaftem sei: „Mein Blick sieht das Wesen; und zwar so, daß dieses sich selbst bezeugt" (19). Als reinster Wesenszug dessen, was der Mensch so als „Inhalt" religiöser Erfahrung erblickt, erscheint das „Heilige" (22). Diesen Begriff verdankt G. dem Vokabular R. Ottos, der das religiöse Phänomen „genau ins Blickfeld gebracht" und von anderen abgehoben habe (ebd. Anm. 1). Das Heilige tritt entgegen aus dem Erleben der Natur, aus Ereignissen und Fügungen und, wie „eine ewige Gültigkeit, eine Hoheit" (24), aus der im Gewissen erlebten Unbedingtheit des Sollens. Näherhin wird umschrieben, was für eine Art Erfahrung hier durchbricht: es handle sich um „antwortende Empfindung" (25), die den Menschen in höchst eigentümlicher Weise in Anspruch nimmt; eher um eine „Empfänglichkeit des menschlichen Ganzen" als um ein besonderes, einzelnes „Organ" für das Göttliche (26, vgl. 87). Später heißt es, „die empfindlichste Mitte seines personalen Seins" werde berührt (92). Ebendahin führt der „Symbolcharakter der Dinge" (28 f.). Schon in seiner Schrift „Die Sinne und die religiöse Erkenntnis" ([2]1958) hatte G. davon gesprochen, daß menschliches Sehen gleichsam durch die Dinge hindurchschaue, ihre Bezogenheit auf etwas Transzendentes wahrnehme. „Das Auge erfährt in ihnen eine eigentümliche Bewegung" über sie hinaus, und „das alles empfinde ich ... Es ist echte Gegenstandserfahrung" (31). Eine weitere Ansatzstelle für religiöse Erfahrung ist „das Erleben der Nicht-Selbstverständlichkeit der Welt" (47): auf Grund der Unsicherheit und Gefährdung des Daseins, der geheimen Angst, des Chaotischen in der Welt, ihres lastenden Dunkels. Wiederum geht es hier um „echte gebende Erfahrung" (58). Das Dasein selbst ist nicht notwendig. Muß Welt sein? „Ein elementares Gefühl sagt uns: nein. Sie könnte auch nicht sein" (67). Rein tatsächliche Existenz aber verweist auf eine Initiative, aus der sie entspringt (90). Am tiefsten gräbt die Erfahrung der Endlichkeit, nicht nur der je bestimmten, sondern „einfachhin" (79), nämlich des Ganzen der Welt (vgl. 77 157 177). Bewußtsein der Grenze bedeutet die Möglichkeit, dessen innezuwerden, was „auf der anderen Seite" ist (78). Bloße Endlichkeit gibt es nicht; was es gibt, „ist das Umfaßte, Getragene, von ringsher wie von innen heraus Gehaltene" (80), das vom notwendig seienden Gott Umgriffene. Durch die Begrenztheit hindurch wird „empfunden, erfahren, gesehen" der „Werkcharakter" der Welt, ihr Geschaffensein (81), das nicht etwas ist, was ich erst „hinzufolgern" müßte: „Ich sehe das Geschaffensein" (82), wie ich ein Kulturding als „gemacht" erkenne. Jedenfalls möchte der Verf. diesen letzten Schritt des Gedankens nahelegen (vgl. 80).

Die „Sinnlinien" aller jener Erfahrungsgehalte laufen auf ein gleiches zu; sie offenbaren verschiedene Aspekte desselben, des „Heiligen" (86). Sie betreffen zu-

gleich das Personal-Eigenste des Erfahrenden, woraus die hohe „Existenzialität" der religiösen Erfahrung sich erklärt (88 f.). Daher auch die wichtige Einsicht, daß sie und ihre Verwirklichung an besondere seelische Bedingungen, vornehmlich der Bereitschaft und Offenheit, gebunden ist (94 f.).

Doch wird das Phänomen erst dann richtig gesehen, wenn auch die „Fragwürdigkeit der religiösen Erfahrung" zugegeben wird (96). Religionspsychologie und -geschichte haben sie zur Genüge verdeutlicht. „Es sind also Kriterien nötig", und die Frage entsteht, ob es solche gebe (110). Die Antwort darauf versucht G. im 3. Kapitel. Das zweite erörtert zuvor in lebendigster Entfaltung und Erhellung religionspsychologischer und -geschichtlicher Befunde die „Gestaltung" religiösen Erlebens (111 f.), d. h. seine Formstufen, angefangen von der mythischen Religiosität über die Religiosität der „geistigen Verantwortung" in der schon philosophischen Reflexion, die der „Einswerdung" in der Mystik, ferner die der synthetischen Formen (auch der „europäischen Bildungsreligiosität"!) bis zu ihrer „negativen Verarbeitung" in Skepsis und schließlich Atheismus: zu diesem findet G. eindrucksvolle Worte der Einfühlung, obwohl er dem möglichen positiven Sinn des atheistischen Nein nicht weiter nachgehen will (148).

Kap. 3, das philosophisch wichtigste von allen, untersucht nun den entscheidenden Zusammenhang von „Religion und Theorie". Religiöse Erfahrung darf keinesfalls in einen Widerspruch zum Denken, zum Verstande gebracht werden (149), denn sie richtet sich auf Wirklichkeit, impliziert „Aussagen über Seiendes", stellt sich damit aber unter den Maßstab der Wahrheit (150). So gilt es, Gedankengänge zu zeichnen, die den Sinn der religiösen Erfahrungen kritisch deuten und „begrifflich ausdrücken" (152, vgl. 177). Der Schritt über die Welt hinaus muß „in einer auch logisch richtigen Weise" geschehen (157) — das Nähere will G. auf sich beruhen lassen. Jedenfalls sei das Überschreiten der Welt gefordert, weil sie endlich ist und daher es verwehrt, „sie als in sich selbst begründet anzusehen" (ebd.). Dann treffen sich spontan-religiöse Erfahrung und begriffliche Theorie, die das, was die Erfahrung mit dem Heiligen, Numinosen usw. meint, als das „Absolute" versteht. Die Denkbemühung vermag indes auch, statt zum „Anfang" zurück, nach „vorn" auf das letzte Sinn-Ziel des Seienden auszugreifen und die Welt in ihrer Werdebewegung als teleologisch bestimmt aufzufassen: denn „Hinordnung auf ein Künftiges setzt einen ordnenden Geist voraus" (159). Ferner steigt sie gleichsam nach „oben" und erkennt z. B. die Wurzel der Unbedingtheit des sittlichen Sollens „in einer im Sinn wie in der Macht absoluten Instanz" (168) usw. Es wird eine Reihe von anderen Hinweisen gegeben, die wir hier übergehen.

Logische Richtigkeit, rationale Begründung verbürgt aber nicht die eigentliche lebendige Überzeugungskraft für den konkreten Menschen. Nicht nur „logisch zustimmendes Urteil, sondern eine religiöse Überzeugung" soll am Ende stehen (179). Lehrreich sind in dieser Hinsicht die Bemerkungen G.s über die wachsende Unfähigkeit so vieler, überhaupt den Zugang zu jenen so subtilen Erfahrungen zu gewinnen. Wenn er hinzufügt, es wäre eine wesentliche Aufgabe, zu zeigen, wie die Gotteserkenntnis beschaffen sei, die gerade unserer Zeit aufgetragen ist, so darf man auf das Buch H. U. v. Balthasars verweisen: Die Gottesfrage des heutigen Menschen (1956).

Die folgenden Abschnitte bringen eine Fülle wertvoller Beobachtungen und Formulierungen zum „Gottesbegriff", zu den „Bildern", in denen religiöse Lebendigkeit sich Gott vergegenwärtigt, zur Bedeutsamkeit personaler Bereitschaft im Raum des Gotterkennens, schließlich zur Geschichte der Religionen, aus deren Betrachtung „eine große Schwermut" aufsteigen kann (228). —

Im vorstehenden Referat wurden mit Bedacht wörtliche Zitationen bevorzugt, weil sie oft schlaglichtartig die Methode des Verf. erhellen. Es läßt sich nicht leugnen, daß G. in dieser Schrift zu dem umfassenden und schwierigen Thema sein Bestes hat geben wollen, und sie enthält Seiten, die zum Eindrucksvollsten gehören, was er aus philosophischer Sicht zu sagen hat. Immerhin wirken auch sie eher wie ein persönliches Bekenntnis denn als wissenschaftliches Ergebnis. Schon die phänomenologischen Partien lassen bei aller Leuchtkraft der Darstellung an verbindlicher Methode gewiß zu wünschen übrig. „Worauf kann Erkenntnis sich letztlich stützen, wenn nicht auf die Evidenz unseres Bewußtseins?" (89). Genügt dieses Sichberufen

auf das evidente Bewußtsein ohne weitere Vorkehrungen, wie sie jede Theorie der phänomenologischen Methode für unentbehrlich hält? So wird von der Sollenserfahrung gesagt: „Das Recht dieser Forderung" könne man nicht bestreiten, „denn es ist evident" (93). Oder vom Vollendungsverlangen des Menschengeistes: der Mensch mag es einer Theorie zuliebe verleugnen, „sein innerstes Bewußtsein spricht anders. Der Drang nach Erfüllung ist ein echter Hinweis, den das Dasein gibt, und zwar an der lebendigsten Stelle, im Herzen" (171). Nun beabsichtigt G. auch in den mehr reflex-philosophischen Partien des Buches keine eigentlich fachphilosophische Arbeit. Trotzdem wollen sie natürlich den „Gedanken" treffen, der in der religiösen Erfahrung wirksam ist, sie verbleiben deshalb in einem gewissen Zwielicht. Vielleicht wird hier am ehesten fühlbar, daß der Verf. keine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur sucht (9). Dafür sind die Ausführungen über den ganzheitlichen Charakter gerade auch des religiösen Erkennens von hohem Wert; vor allem wohl dürften seine Analysen der konkreten Erfahrungsweisen des Numinosen, Heiligen, Göttlichen die Phänomenologie und Psychologie des religiösen Aktes lebhaft interessieren. Daß er darüber hinaus dem logisch-rationalen Faktor auf dieser Ebene ganz grundsätzlich eine so entscheidende kritische und klärende Aufgabe zugesteht, wiegt bei einem Geiste seiner Art und seines Ranges doppelt.

Die „rationale Forderung — daß die Welt verantwortet werden müsse, dazu aber nicht selbst imstande sei —" (175) ist unaufhebbar. Doch wie unterschiedlich sind die Wege, auf denen dieser Forderung entgegengekommen wird! Man vergleiche nur einmal, um von den eigentlichen Lehrbüchern abzusehen, K. Rahners „Hörer des Wortes" (1942) und H. U. v. Balthasars „Wahrheit" (1947) mit dem vorliegenden Werke. Sollte es nicht möglich sein, zur großen Synthese all dieser Aspekte und Perspektiven zu finden? H. Ogiermann S. J.

Lengsfeld, P., *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 3. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut). gr. 8° (263 S.) Paderborn 1960, Bonifaciusdruckerei. 16.— DM.

Eine Monographie neuzeitlicher Prägung zu dem Thema „Schrift und Tradition" steht noch aus, und auch das vorliegende Buch will keine solche bieten. Trotzdem enthält es manche wertvollen Beiträge dazu, indem es u. a. die biblische Grundlage untersucht, die Lehre des Konzils von Trient darstellt und vor allem auch das lebendige Wechselgespräch zwischen modernen katholischen und evangelischen Theologen heranzieht. Hervorgehoben sei überdies unter dieser Hinsicht die ausgezeichnete und beinahe vollständige Bibliographie.

Nach einem einleitenden Kapitel „Das Traditionsproblem gestern" folgt eine längere Ausführung mit dem Titel „Paradosis im Neuen Testament" (21—70). Interessant sind hier besonders die von K. Barth angeregten Gedanken, die einen inneren Zusammenhang zwischen den scheinbar so weit auseinanderliegenden biblischen Begriffen „Verbaltradition und Realtradition" herstellen wollen. Gewiß wird der Exeget von seinem Standpunkt aus mit seiner Überzeugung zurückhalten (auch wenn er z. B. zugeben muß, daß 1 Kor. 11, 23 verbale und reale Überlieferung in einer einzigen Aussage verbunden erscheinen), aber die echt bibeltheologische Betrachtung behält in sich ihre Vorzüge. So ist das zusammenfassende Urteil durchaus zu billigen: „Unter göttlich-apostolischer Tradition verstehen wir 1. im weiteren Sinn Verbal- *und* Realtradition zusammen: die Übergabe der gottgeoffenbarten Geheimnisse Christi durch (instrum.) Wortverkündigung und Sakramentenspendung der von Christus gesandten Apostel. Sie ist im strikten Sinne die göttlich-apostolische Quelle des nachapostolischen Glaubens; 2. im engeren Sinn die Verbaltradition: die Übergabe der ursprünglichen apostolischen Glaubensaussagen in der Wortverkündigung der Apostel. Jede spätere Verkündigung hat hier ihre Norm, vor der sie bestehen muß" (70).

Das dritte Kapitel trägt die Überschrift „Der Kanon des Neuen Testamentes — ein Werk der Tradition?" (71—128). Wir vernehmen von der Entwicklung des Kanons und vor allem von der modernen protestantischen Kritik am und im Kanon (K. Barth, H. Diem, O. Weber, P. Althaus, P. Tillich, Th. Preiss, W. Elert, P. Brunner, W. G. Kümmel, G. Ebeling, O. Cullmann) mit dem überraschenden Ergebnis: „Die

de-facto-Anerkennung der Tradition reicht wesentlich weiter, als die reflexe Besinnung erlauben dürfte . . ., da ja sonst das protestantische Schriftprinzip schon gar nicht durchführbar wäre, wenn man nicht eine von allen anerkannte Schrift zugrunde legen könnte" (104). Wichtiger ist jedoch die am Schluß (104—128) gegebene „Katholische Sicht von Schrift, Kanon und Tradition". Nur müssen wir es bedauern, daß der Verf. hier sich allzu eng an die wohl kaum schon ausgereifte Theorie von K. Rahner (Über die Schriftinspiration, Quaestiones disputatae I, Freiburg 1958) anschließt und die weit solidere Hypothese von B. Brinkmann (Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche: Schol 33 [1958] 208—233) nur einmal kurz erwähnt (114 Anm. 105). Bei der Interpretation des Konzils von Trient schlägt er aber einen annehmbaren Mittelweg zwischen den extremen Ansichten von J. R. Geiselmann und H. Lennerz ein und folgert richtig: „Wenn das Konzil für Schrift und Tradition gleiche Zustimmung fordert, weil die göttliche Offenbarung in den geschriebenen Büchern und den nicht geschriebenen Überlieferungen enthalten ist, dann ist damit noch keine Entscheidung darüber gefallen, ob es geoffenbarte Wahrheiten gibt, die ausschließlich in der Überlieferung und auf keine Weise in der Schrift verankert sind. Wer dem Trienter Dekret folgt und es theologisch auswerten will, braucht deshalb nicht einer Aufteilung der Offenbarungswahrheiten auf die Schrift einerseits und die Tradition andererseits im Sinne der nachtridentinischen partim-partim-Lehre zuzustimmen" (126). Vielleicht hätte noch hinzugefügt werden können, daß der Begriff „mündliche Überlieferung" nicht, wenigstens nicht zunächst und ausschließlich, vom Objekt her, sondern von der Art und Weise der Verwirklichung her zu nehmen ist.

Im vierten Kapitel wird die Frage gestellt: „Das Schriftprinzip — eine Leugnung der Tradition?" (129—213.) Die Antwort des Verf. läßt vorerst das Problem „Schriftautorität und Inspiration" deutlich werden, zeigt dann das wachsende Verständnis für die Tradition bei den Protestanten, das besonders in dem Bemühen um die rechte Schriftauslegung hervortritt (G. Ebeling, L. J. Elert, Künneth, Wehrung, Schlink, Kinder, Bonhoeffer, P. Brunner, Michaelsbruderschaft, W. Stählin, K. Barth, H. Diem, H. von Oyen). Die feine Art, wie sich L. in die Auffassungen der evangelischen Theologen hineindenkt und sie, ohne jemals den katholischen Standpunkt zu verlassen, positiv und doch kritisch zu würdigen weiß, nötigt Bewunderung ab. Den Abschluß bildet das grundsätzliche Bekenntnis zu dem katholischen Schriftprinzip. Was damit gemeint sein soll, ergibt sich einigermaßen aus der Absage an eine Zwei-Quellen-Theorie, anderes bleibt wohl noch klärungsbedürftig. Schon vorher (121 ff.) sind einige Theologen genannt, deren Anschauung über das Verhältnis von Schrift und Tradition dem Verf. vorbildlich zu sein scheint (nach dem Konzil von Trient: Bellarmin, J. E. Kuhn, M. J. Scheeben, B. Bartmann, A. Müller, J. R. Geiselmann, K. Rahner, M. Schmaus, G. de Broglie, H. Küng, O. Semmelroth, B. van Leeuwen, Y. Congar, J. Ratzinger, L. Scheffczyk). Nun, die ziemlich bedeutenden Unterschiedlichkeiten liegen offen zutage, und das allen Gemeinsame dürfte sich auf die Ablehnung eines allzu äußerlich gesehenen „partim — partim" beschränken. Folgende Dreiteilung würde u. E. größere Klarheit verschaffen: 1. die extreme Ansicht, wonach die Offenbarungswahrheiten in Schrift und Tradition scharf geschiedene Quellen erhalten; 2. die gleichfalls extreme Ansicht, die nicht nur alles aus der Tradition, sondern auch alles aus der Schrift entnehmen will (neben Kuhn hätte unter dieser Rücksicht H. Schell eine Erwähnung verdient); 3. die vermittelnde Ansicht, die eine organische Verbindung zwischen der alles umfassenden Tradition und der auf das „corpus doctrinae" konzentrierten Schrift anstrebt (besonders Möhler und Scheeben; vgl. vom Referenten: Das katholische Schriftprinzip . . . Schol 16 [1941] 24—52, namentlich 50—52). Wir stimmen aber zu, wenn L. schreibt: „Uns scheint, daß ein katholisches Ja zum Schriftprinzip eigentlich nicht gut bezweifelt werden kann" (192).

Das fünfte Kapitel, „Der Traditionsgedanke bei Rudolf Bultmann", wirkt eher wie ein Anhang des Ganzen (214—249), da die Beziehungen zum Thema nicht mehr so eng sind. Vielleicht ist auch dem Marburger Exegeten zu viel Wohlwollen entgegengebracht, wenn seine Entmythologisierung „als eine Durchführung des uralten scholastischen Grundsatzes: quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur verstanden" wird (222). Das sechste Kapitel, „Das Traditionsproblem heute", sammelt

die Ergebnisse (250—253) und stellt u. a. zutreffend fest, „daß die Unterschiede der katholischen und protestantischen Sicht aller Fragen um Schrift und Tradition desto geringeren Abstand voneinander aufweisen, je mehr unbefangen und sachgemäß auf die theologische Relevanz der Phänomene Tradition und Schrift selbst gesehen wird, daß aber die Unterschiede immer dann deutlicher hervortreten, sobald der Zusammenhang von Verbaltradition und Realtradition mit dem Phänomen ‚Kirche' stärker ins Auge gefaßt wird" (253).

Wir wünschen dem Buche eine weite Verbreitung und hoffen, daß seine Stimme eine gute Aufnahme bei denen findet, die mit uns dem Worte Gottes dienen wollen und nur noch nach dem Raum suchen, der es unverzerrt wiedergeben kann.

J. Beumer S. J.

Schauf, H., *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J.* gr. 8° (XII u. 483 S.) Freiburg 1959, Herder. 38.50 DM.

Der Aachener Kirchenrechtler (und Dogmatiker; beides zu sein erweist sich als großer Vorteil gegenüber den Anforderungen, die dieser Theologe und sein Werk an den Bearbeiter stellt), der seine Vertrautheit mit der römischen Theologenschule des 19. Jahrhunderts — und hier vornehmlich mit C. Passaglia und Cl. Schrader — schon in früheren Werken erwiesen hat, legt hier den ersten Band (drei sind geplant) der Schraderschen Ekklesiologie vor: 28 von insgesamt 86 Thesen. Die dürfen nicht nur auf dasjenige Interesse hoffen, das ekklesiologischen Fragen heute allgemein entgegengebracht wird, sondern darüber hinaus auf das sehr aktuelle, daß man — angesichts eines angekündigten Konzils — mit der Kirchentheologie eines Mannes bekannt gemacht wird, der seit 1867 in der Vorbereitungsarbeit für das Vaticanum stand und auf dessen erstes Schema „De Ecclesia Christi" nachweislich starken Einfluß genommen hat. Der vor der Darbietung der Thesen gebotene Lebensabriß Schraders ist von hohem Interesse. Er vermittelt Einblick in das unter starken Spannungen stehende Klima zwischen „Scholastikern" auf der einen Seite und (um nur einen Namen zu nennen) den Kreisen um Döllinger andrerseits; er relativiert das häufig leicht abschätzige Urteil mancher dieser theologischen Zeitgenossen; er klärt so wichtige Fragen wie die nach der Mitverfasserschaft an Passaglias „De Ecclesia Christi".

Der Edition liegen zugrunde die Thesen, wie Schrader sie für seine Wiener Vorlesungen 1866 fixierte. Gegenüber der gedruckten Fassung vermitteln sie — über ausführlichere Literaturangaben, über die oft pointiertere Form — den besseren Einblick und sind zudem als die Grundlage für die Arbeit in der dogmatischen Kommission anzusehen. An diesem ersten veröffentlichten Teil ist inhaltlich vor allem bemerkenswert, wie betont Schrader vom Mystischen Leib Christi ausgeht: nicht nur vorzügliches Bild unter anderen (so auch noch Passaglia), sondern so sehr Wurzelwirklichkeit, daß die Kirche in das Prädikat zu stehen kommt. Dem entspricht auf der methodischen Seite, wie Sch. zu Recht hervorhebt, daß Schrader sich für seine Zeit vorbildlich um die biblische Grundlegung müht. Der Herausgeber geht so voran, daß er die These bietet, sie allenfalls aus dem einschlägigen sonstigen Schrifttum Schraders ergänzend beleuchtet und daran Anmerkungen knüpft. Diese Anmerkungen sind mit Vorzug dogmengeschichtlicher, aber auch kirchenrechtlicher Art. So wird es vom Stoff verlangt: die an die Darlegungen vom Mystischen Leib anschließende Behandlung der hierarchischen Körperschaft Kirche fußt auf einer Untersuchung über menschliche Vergesellschaftung überhaupt und führt in der Ämter- und Gewaltenlehre zu sehr eingehenden Auseinandersetzungen mit protestantischen Auffassungen. Muß Schrader sich dann vor allem mit J. H. Böhmer befassen, so verlängert Sch. die Diskussion über Sohm bis zu v. Campenhausen herauf.

Hier wäre nun der Ort, einem gewissen Unbehagen Ausdruck zu geben. Unerläßlich ist, Schraders Thesen auf ihrem Hintergrund zu sichten. Begrüßenswert, wenn bei der Ausleuchtung des zeitgenössischen Umkreises der Verlauf des Schraderschen Einschlages auch in der nächsten Zukunft verfolgt wird. Aber die Weiterführung der Diskussion, anläßlich dieser Thesen, bis auf unsere Tage . . .? So einsinnig und neuer Impulse bar ist die Entwicklung nun doch nicht verlaufen, daß nicht das Schradersche Material sich manchmal als recht dürftiger Aufhänger erwiese

und so manche in den Anmerkungen breit ausgelegte Kontroverse etwas vom Zaun gebrochen erschiene. Um keinem Mißverständnis das Wort zu reden: ein so weit angelegtes Werk verträgt nicht nur die Konfrontierung mit der Entwicklung bis zur Gegenwart, es ruft sogar danach. Aber: man sollte das von der eigentlichen Edition abtrennen. Dann hätte man der Übersichtlichkeit und Straffung gedient und wäre von der Schraderschen Fassung freier. Bei der jetzigen Art der Behandlung wirkt sie des öfteren einengend, und die Ausweitung auf die neuen Gesichtspunkte und Kategorien erscheint künstlich, wenn nicht gar gelegentlich gewaltsam. Und im übrigen: es sind dies nur Wünsche an die noch größere Brauchbarkeit des ausgezeichneten Informations- und Arbeitsinstrumentes. A. Stenzel S. J.

Bea, A., S. J. — Rahner, H., S. J. — Rondet, H., S. J. — Schwendimann, F., S. J. (Hrsg.), *Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP. XII ‚Haurietis aquas'. Vol. I: Pars theologica — Vol. II: Pars historica et pastoralis.* gr. 8° (XV u. 280; VI u. 661 S.) Freiburg 1959, Herder. 96.— DM.

Dieses monumentale Werk zur Theologie und Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung war als Gabe zum Priesterjubiläum Pius' XII. geplant. Herausgebern und Autoren ist zu danken, daß der vorzeitige Tod des hohen Adressaten ihr Vorhaben nicht gelähmt hat. Was als Jubiläumsgabe gedacht war, wurde nun Denkmal „in sanctam memoriam". Es ist eine Leistung, in verhältnismäßig kurzer Frist — so kurz, daß der Rezensent sich durch die Einladung zur Mitarbeit überfordert fand — das Gemeinschaftswerk einer so großen Zahl von Mitarbeitern aus den verschiedensten Nationen in zwar unterschiedlicher, im allgemeinen aber dankenswerter Gründlichkeit zustande zu bringen. Eine Rezension sieht sich vor die Alternative gestellt, entweder zu allen Beiträgen ein paar Worte zu sagen und damit in Wirklichkeit keinem einen wahren Dienst zu leisten — oder aber den meisten Mitarbeitern einen Verzicht auf das Rezensiertwerden zuzumuten, damit durch eine ausführlichere Besprechung einiger Aufsätze ein Eindruck vom Geist des ganzen Werkes gegeben werden kann. Vor allem seien die beiden Artikel herausgegriffen, die von besonderer Relevanz für die Christologie und gerade deswegen für die theologische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung sind. Tatsächlich werden ja „schon bei der allgemeinen Christologie Vorentscheidungen getroffen für das tiefere Verständnis der Herz-Jesu-Verehrung" (I, 490).

Sowohl vom materiell christologischen wie vom formell Herz-symbolischen Moment her am meisten grundlegend (und daher nicht ganz an der richtigen Stelle im Ganzen stehend) ist der Beitrag von *K. Rahner S. J.*, Zur Theologie des Symbols. Hier wird das Herz des Herrn als Symbol außerordentlich tiefschürfend interpretiert. Als Ergebnis zeigt sich, daß das Bedenken von Solano, Lercher, Noldin u. a., das Herz Jesu Symbol seiner Liebe zu nennen, nur unter der Voraussetzung eines einseitigen Symbolverständnisses richtig ist, nämlich Symbol als „etwas, was, von dem Symbolisierten getrennt, dieses anzeigt und so von ihm leer ist". So gesehen, ist das Herz des Herrn wirklich nicht (nur) Symbol, sondern bezeichnet das ganze Subjekt des inneren Lebens. Rahner betont aber die Unzulänglichkeit des hier vorausgesetzten äußerlichen Symbolbegriffes und deutet das Symbol „als vom Symbolisierten gesetztes inneres Moment seiner selbst", das gerade deshalb „dieses Symbolisierte offenbart, kundmacht und als konkretes Da-sein des Symbolisierten selbst von ihm erfüllt ist" (I, 504). Das führt nun sofort in die Tiefen der Ontologie der Symbolwirklichkeit, die Rahner als eigenen Abschnitt der Theologie des Symbols vorausschickt, in dieser aber als gültige Aussage durchhält und zur Vollendung führt. Die Herz-Jesu-Symbolik führt Rahner tatsächlich auf eine solche Tiefe zurück, daß sie in ihrem Eigensein schon einigermaßen gefährdet erscheint. Denn wenn in ihr jene Ursymbolik sich auswirkt, die jedem Seienden eigen ist, das von sich selbst notwendig symbolisch ist, weil es sich notwendig ‚ausdrückt', um sein eigenes Wesen zu finden, dann handelt es sich um Ausdruck noch in jener Indifferenziertheit, die den Unterschied von Symbol und Sprache noch nicht im Blick hat. Es wäre aber doch wohl zur Begründung des Eigensten der Herz-Jesu-Symbolik bedeutsam, gerade diese Unterscheidung herauszustellen. Das Wort ist eben doch zwar Ausdruck, aber nicht — wenigstens nicht in dem hier wichtigen Sinne — Symbol. Das von der allgemeinen Ontologie der Symbolwirklichkeit Gesagte findet dann im

theologischen Bereich im Gottmenschentum Christi seine vollste Erfüllung. Hier macht Rahner tiefe und in dieser Weise selten oder nie gehörte Ausführungen, von denen man bei flüchtigem Studium den Eindruck gewinnen kann, sie setzten dem Monophysitismus nicht die Zweieinheit des chalkedonischen „Asyngchytos", sondern eine andere Art Monophysitismus entgegen. „Der menschgewordene Logos ist das absolute Symbol Gottes in der Welt" (481): Diesen unbezweifelbaren Satz begründet Rahner im Bemühen, die Menschheit Christi als mehr zu erweisen als bloßes Signal, bloße Livree, die nicht in voller Wahrheit die Funktion des Symbols hätte. In der meist anzutreffenden Weise, das Gottmenschentum Christi zu deuten, „wäre die angenommene Menschheit das mit dem Verlautbarenden substantiell verbundene Mittel seiner Verlautbarung, aber noch in keiner Weise diese Verlautbarung selbst" (482). Deshalb deutet Rahner die Mensch*werdung* so, daß man zunächst nicht mehr recht sieht, wieso der Logos dennoch Gott geblieben ist (was Rahner natürlich nicht sagen will). „Dieser Mensch ist genau als Mensch die Selbstentäußerung Gottes in ihrer Selbst*ent*äußerung, weil Gott gerade *Sich* äußert, wenn er sich *ent*äußert" (487). Zusammenhängend mit den christologischen Darlegungen werden dann die Kirche als Ursakrament und die Einzelsakramente symboltheologisch besprochen. Die weitere Deutung des Herzens Jesu als Symbol führt zum Leib als Symbol des Menschen. In Anwendung thomistischer Auffassungen wird der Leib als die Aktualität der Seele selbst im „Anderen" der materia prima gedeutet und damit als Symbol des Menschen. Und die Teile des Leibes sind „immer so Teile, daß sie auch das Ganze noch in sich befassen" (500). Es erweist sich als unmöglich, von der schweren Fracht der Rahnerschen Darlegungen, auch von ihren kritischen Ansätzen, in kurzer Rezension einen adäquaten Eindruck zu vermitteln.

Der andere christologisch vor allem bedeutsame Beitrag ist der von *H. M. Diepen O. S. B.*, L'Esprit du Coeur de Jésus. Der wichtigste Teil scheint uns nicht einmal der zweite zu sein, der den Heiligen Geist als immanenten Terminus der ungeschaffenen Liebe des Sohnes, als Prinzip der geschaffenen Liebe Christi und als Gabe beider Liebesarten darstellt — entsprechend der dreifachen Liebe, deren Symbol nach der Enzyklika *Haurietis aquas* das Herz des Herrn ist. Bedeutsamer scheint uns der erste Teil. Hier führt Diepen seinen Kampf gegen die Homo-Assumptus-Christologie fort, wie sie besonders Basly vertreten hat. Gegen sie führt Diepen nun auch die Christologie des Emmanuel der päpstlichen Enzyklika ins Feld, die er auch auf die Trinitätslehre Augustins und Thomas' vom Heiligen Geist als Ausdruck der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn zurückführt.

An den Anfang des theologischen Bandes ist eine Geschichte der Ausbreitung der Herz-Jesu-Verehrung aus der Feder von *H. Rahner S. J.* gestellt. Es ist eine imposante Darstellung der alle menschliche Erwartung übersteigenden Verbreitung dieser Andachtsform. Und wenn die Absicht des Beitrages geschichtlich wäre, hätten wir nicht viel dagegen einzuwenden. Aber nicht umsonst steht dieser Beitrag nicht im historischen zweiten Band, sondern am Anfang des ersten. Es soll apologetische Theologie getrieben werden. Und so gesehen, fordert der Aufsatz denn doch einige Bedenken heraus. Man muß doch wohl fragen, ob die Mirabilitas, die der Ausbreitung der Herz-Jesu-Verehrung in der Enzyklika zugeschrieben wird, nicht zu sehr strapaziert und wörtlich genommen wird. Zwei Momente scheinen in dieser dem Ecclesia-per-seipsa-Argument der Fundamentaltheologie nachgebildeten Argumentation zuwenig berücksichtigt, um noch durchschlagend zu sein. Einmal ist außer acht gelassen, daß sogar beim Erweis der Göttlichkeit der Kirche aus dem Phänomen der Ecclesia per seipsa (Denz. 1794) die Apologetik betont, es genüge nicht eines der verschiedenen Momente für sich (also auch nicht die admirabilis propagatio), sondern es müßten alle zusammengenommen werden. So wird man auch die Mirabilis Progressio der Herz-Jesu-Verehrung vorsichtiger im Sinne der Admirabilis progressio deuten und aus diesem Faktor allein noch kaum einen eindeutigen Beweis der göttlichen Provenienz dieses Phänomens erweisen können. Aber selbst wenn das stringent möglich wäre, bliebe immer noch zweitens die Frage, ob damit die Verbindlichkeit dieser Andachtsform über eine gewisse Zeitspanne mit ihrer Geisteshaltung hinaus erwiesen wäre. Wir wollen damit die Tatsache einer überzeitlichen Gültigkeit dieser Andacht nicht in Zweifel ziehen — obwohl man tatsächlich in den beiden Bänden eine Auseinandersetzung mit der Frage

nach Verbindlichkeit und Freiheit vermißt. Da aber gerade die Frage oft gehört wird, ob auch für unsere Zeit die Herz-Jesu-Verehrung noch die Bedeutung habe, die sie im siebzehnten bis neunzehnten Jahrhundert hatte, müßte ein Erweis aus der mirabilis progressio darauf doch wohl eingehen.

Eine Reihe von biblischen Arbeiten wäre eigentlich unbedingt noch zu besprechen, ebenso die Darstellungen verschiedener Beziehungslinien des Herzens Christi zur Trinität, zur Kirche, zur Person Christi. Nicht zuletzt auch die reichhaltigen Beiträge des zweiten Bandes über die Herz-Jesu-Verehrung in der Geschichte der verschiedenen Orden und über die pastorelle Bedeutung dieser Andachtsform. Der im Mangel an Raum begründete Verzicht auf eine eigentliche Besprechung alles dessen möchte auf keinen Fall als Wertminderung oder Unwichtigerklärung verstanden sein.

O. Semmelroth S. J.

Mulders, J., *Victricius van Rouaan. Leven en leer.* gr. 8° (VIII u. 66 S.) Noviomagi 1956.

Dieser uns leider erst verspätet zugegangene Druck einer Dissertation der Gregoriana zu Rom behandelt im 1. Teil an Hand neuerer Forschungen die Lebensschicksale des Victricius. Hauptquelle bleibt dabei natürlich der 18. und 37. Brief des Paulinus von Nola an ihn. Aber M. hat dessen kurze Bemerkungen sehr gut in die Zeitgeschichte hineingestellt und so manches deutlicher sehen lassen. War es doch ein vielgestaltiges Leben, das Victricius in einer Zeit der heiligen Martinus, Hilarius, Ambrosius führte, als Soldat wie nachher als Priester und Bischof zwischen Schelde und Somme, wo er wohl auch geboren war, bis nach Rouen, wo er 384—387 Bischof war, und wohin er 396 nach der Missionstätigkeit an der Schelde und in England zurückkehrte. Hier empfing er damals von Ambrosius die Reliquien, die der Anlaß zu seiner Schrift De laude sanctorum wurde. M. hat davon eine neue Edition vorbereitet, die schon im vorliegenden Buch benutzt ist und im Corpus christianorum erscheint. Er konnte dafür neben den beiden Handschriften von St. Gallen 102 und 98 auch die von Wilmart 1913 in Auxerre entdeckte weitere Überlieferung benutzen. Der 2., wichtigere Teil des hier vorliegenden Buches enthält dann die erste wirklich eingehende Darlegung der Ansicht des Victricius über die damals wachsende Reliquienverehrung. Interessant ist dabei die von M. festgestellte enge Verbindung mit Gregor von Nyssa, aber auch mit vielen anderen Autoren des Ostens und Westens. So wächst die Untersuchung zu einer Arbeit über die Reliquienverehrung und ihren theologischen Sinn im 4. Jahrhundert. Grundidee dafür ist bei Victricius die Einheit des Menschengeschlechtes. Diese nicht nur logische, sondern auch ontologische Verbindung wird durch die Erlösungstat noch vertieft. Die gerade auch durch sie verstärkte Einheit des Menschengeschlechts mit Gott bringt natürlich auch bei den seit jeher so verehrten Martyrern eine besondere Verbindung mit dem Herrn und dem Vater. Das ist offenbar auch ontisch zu deuten: Cruor (sanctorum), so sagt Victricius, autem ipso superno minetur ardori. Das geht hinein bis in die Kraft der Reliquien: Ubi aliquid, ibi totum est (48). Oder: Sanguis autem post martyrium praemio divinitatis ignescit (44). Neben der moralischen Einheit, wie sie besonders der Westen beachtet hat, ist also hier die ontische — entsprechend dem Denken des Ostens — im Westen hervorgehoben, wenn auch hier ohne merkbaren Nachhall, es sei denn, wie M. bemerkt, in der Beachtung des seinsmäßigen Bandes, das Reliquien und Heilige verbindet. Aber Victricius wollte mehr — und das regt zur Überlegung auch heute an. Die Arbeit ist auch gedruckt in Bijdragen 17 (1956) 1—25; 18 (1957) 19—40 270—289. H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie.

Kolping, A., Einführung in die katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. 8° (191 S.) Münster 1960, Regensberg. 14.80 DM. — Der Verf. macht uns den Wert seiner Arbeit deutlich, wenn er im Vorwort sagt: „Seit jener theologischen Enzyklopädie, die 1935 der Freiburger Jakob Bilz geschrieben hat, ist ein Versuch der Einführung in das Studium der katholischen Theologie im deutschen Sprachbereich nicht mehr unternommen worden" (allerdings hätte aus der Zwischenzeit erwähnt werden können: J. Brinktrine, Einleitung in die Dogmatik, Paderborn 1951). Die Schwierigkeiten sind damit aufgezeigt, daß in gedrängter Kürze den angehenden Theologen eine erste Orientierung geboten werden soll, die wirklich praktisch brauchbar ist und ohne billige Verallgemeinerungen und ohne Vorwegnahme aus dem Stoff der einzelnen Disziplinen in das gesamte Wissensgebiet einführt. K. will den richtigen Mittelweg einschlagen, der sowohl das „zu viel" als auch das „zu wenig" bei der Auswahl an Gedanken und Literatur vermeidet. Der 1. Teil, *„Geschichtsbezogenheit der Theologie"* (21—88), hinterläßt den besten Eindruck; zumal das Kapitel über die Theologie in ihrem Verhältnis zur geschichtsgebundenen Offenbarung ist ausgezeichnet, weil es ein neues, aber unentbehrliches Thema mutig aufgreift und klar durchzuführen versteht (nur gegenüber dem vorbelasteten Terminus „mythische Aussageform" möchten wir Bedenken anmelden). Auch die anschließend gegebene Geschichte der Theologie im Überblick empfiehlt sich, obschon man dort einige Namen vermissen (z. B. den Heinrichs von Gent) und andere als überflüssig ansehen kann (z. B. Lupus Servatus). Der 2. Teil, *„Begriff der wissenschaftlichen katholischen Theologie"* (89—115), will uns weniger gefallen; denn wir meinen, daß hier ein näheres Eingehen auf die Glaubensanalyse noch nicht angebracht ist und daß auch die Frage nach dem Gegenstand des Glaubens (ob nur formell geoffenbarte Wahrheiten oder darüber hinaus ebenfalls das virtuell darin Enthaltene) noch nicht entschieden zu werden braucht (jedenfalls sollte eine allgemein gehaltene Einleitung die Möglichkeit einer skotistisch gefaßten Theologie wenigstens grundsätzlich offenlassen); anderseits kommt u. E. der grundlegende Offenbarungsbegriff etwas zu kurz, und die Stellung der Exegese innerhalb der Gesamttheologie könnte wohl ausführlicher berücksichtigt sein. Dagegen befriedigt wieder der 3. Teil, *„Studium der Theologie"* (141—167), mit seinen recht praktischen Ratschlägen in jeder Hinsicht, nicht weniger die am Schluß gebotene Zusammenfassung der wichtigeren theologischen Literatur (169—175) und der von *F. Stegmüller* verfaßte Anhang, *„Ziele und Wege der Seminararbeit"* (177—191). Leider fehlt zum Ganzen ein Autorenregister, das in einem Buch, das auch zum Nachschlagen dienen muß, kaum entbehrt werden kann.

Beumer

Reinisch, L. (Hrsg.), Theologie heute. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks. 8° (X u. 210 S.) München 1959, Beck. 7.80 DM. — Mehr noch als Phänomen als durch seinen Inhalt — der aber durchaus bedeutsam ist — muß dieses Buch und die ihm zugrunde liegende Sendereihe erstaunlich und erfreulich wirken. Daß eine Rundfunkanstalt theologische Vorträge mit solchen Anforderungen an die geistige Mitarbeit in einer, wenn auch als Sonderprogramm gesendeten Reihe ihren Hörern darbieten kann; wenn sie zudem auf diese Reihe ein Echo erhielt, das zur Veröffentlichung in Buchform reizte, dann muß das als erfreuliches Phänomen registriert werden. Gewiß ist nicht zu leugnen, daß eine solche Reihe ihre zwei Seiten hat. Echte theologische Arbeit so vorzulegen, daß sie einem Publikum, dem es doch um die Deutung des Lebens von einer vertieften Glaubenserkenntnis her gehen dürfte, annehmbar wird, bringt fast notwendig einen gewissen Zwiespalt mit sich. Theologie muß auch in einer solchen Weise der Darbietung sich selbst ernst nehmen. Anderseits muß sie hier auf jenen Apparat an spezialisierter Fachlichkeit verzichten,

der ihre Arbeit wie die jeder Fachwissenschaft oft so ungenießbar macht. Vielleicht aber wirkt eine solche Notwendigkeit unter Umständen auch zu einer Besinnung und Korrektur, die gerade der Theologie gut tut. Denn gerade sie darf doch nicht vergessen, daß sie der Gestaltung des Lebens aus dem christlichen Glauben dienen muß, selbst wenn sie noch so ernst Wissenschaft zu sein hat. — Am Anfang steht die Deutung dessen, was Glauben heißt. *E. Wolf* bekennt sich zu jener Neubesinnung, die den Glaubensbegriff im protestantischen Bereich aus seiner Einseitigkeit befreit hat und die nun wieder bereit ist, den Glauben auch vom Gegenstand her und auch als intellektuellen Akt zu verstehen. *H. Fries* seinerseits zeigt, daß der katholische Glaubensbegriff nicht jener Überintellektualisierung verfallen ist, die man ihm oft nachsagt, und daß die Theologie heute die ganzheitlich existentielle Sicht des Glaubens wiedergewinnt. — Zum bewegenden Problem der „Entmythologisierung" der christlichen Botschaft zeigt *G. Bornkamm* das Grundanliegen dieser Bultmannschen These, die Botschaft der Bibel nicht auf bloß ideelle, zeitlose religiöse und moralische Aussagen zu reduzieren, sondern die Geschichtlichkeit des Heilswirkens Gottes zu betonen. Dem Nichtkenner wird hier allerdings Recht und Grenze der Entmythologisierung nicht allzu deutlich. Das geschieht klarer im katholischen Beitrag von *J. R. Geiselmann,* in dem das Anliegen und seine Berechtigung klar erkennbar, aber auch seine Grenze deutlich genug abgesteckt wird. Es wird sogar die Entmythologisierung als etwas aufgezeigt, was es in der katholischen Glaubensverkündigung immer wieder gibt; als Beispiel erscheint die Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit. — Ein Beitrag von *K. Schubert* über die Handschriftenfunde am Roten Meer bietet einen guten Einblick in das Gefundene und räumt sehr sachlich mit einer Reihe von vorschnellen Behauptungen auf, die an diesem Beispiel wieder einmal die Fragwürdigkeit wissenschaftlicher Hypothesen deutlich gemacht haben. — Es folgen zwei Beiträge zum Thema Natur und Gnade, von denen der protestantische *(K. G. Steck)* zeigt, wie wenig fruchtbar eine gar zu sehr vom Sich-Absetzen gegen die andere Konfession bestimmte Theologie bleibt. Der katholische Beitrag von *K. Rahner S. J.* zeigt denn auch, daß Steck ihn mißversteht mit seiner Gleichsetzung von übernatürlichem Existential und Gnade. — Zum Thema Kirche und Amt gibt *H. Rückert* einen begrüßenswerten Einblick in die veränderte geschichtliche Situation und die Bedeutung, die sie für die Neubesinnung des Protestantismus auf die Ekklesiologie gehabt hat, während O. *Karrer* die katholische Auffassung vom geistlichen Amt als Zugleich von Unabdingbarkeit und dienender Relativität herausarbeitet. — *H. U. v. Balthasar* richtet den Blick auf die gewonnene christozentrische Sicht der Letzten Dinge, während *P. Overhage S. J.* aus reicher Sachkenntnis die Möglichkeit aufzeigt, die These von der Evolution der Organismen nicht nur mit dem christlichen Schöpfungsglauben zu vereinbaren, sondern diesen in seiner Ausrichtung auf den Menschen dadurch konkretisiert zu sehen. — Es folgt noch ein Beitrag von *Kl. v. Bismarck* über Christentum und Politik, der geeignet ist, einer etwas kurzschlüssigen Anwendung grundsätzlicher Aussagen auf die Frage der Atombewaffnung, die im 1. Beitrag geschah, korrigierende Gesichtspunkte an die Seite zu stellen. — Den Abschluß bilden zwei Beiträge zur Frage nach der Einheit der Kirche und der Vielgestalt der Konfessionen *(R. Stählin* und *M. Schmaus).* Semmelroth

Busenbender, W., O. F. M., Die Welt als Chance des Glaubens. 8° (194 S.) Frankfurt 1959, Knecht. 7.80 DM. — Dieses Buch will wohl nicht eigentlich „gelesen" werden. Es verlangt Meditation und erschließt nur dem Geduldigen seinen Wert und Gehalt. Nicht als ob das Buch langweilig geschrieben wäre. Aber die Abfolge der Gedanken schreitet zuwenig in merklichen, rhythmischen und daher zum Trittfassen zwingenden Schritten voran, als daß es im oberflächlichen Lesen erschlossen werden könnte. Und die Aussageweise des Verf. hüllt zudem seine Gedanken in eine Art Nebel, manches bleibt Andeutung und Behauptung, deren Begründung man nachdenkend prüfen muß. Der Verf. wird nicht meinen, daß die Zahl der seinem Buch zu wünschenden Leser allzu groß sein wird. Wer aber in der rechten Weise in die vorgelegten Gedanken eintaucht, findet sich recht belohnt. — B. deutet das Verhältnis des Menschen zur Welt im Begriff der *Versuchung,* dem er eine eigenartige Deutung gibt. Die Versuchung ist jenes dem Entzündungsvorgang im menschlichen Organismus vergleichbare Ereignis, in dem das Eigene des Menschen sich mit dem

Fremden der Welt auseinandersetzt, dabei das Gültige assimilierend und aneignend, das Ungültige ausscheidend. Mit beidem geschieht dabei etwas, mit der Welt sowohl wie mit dem Menschen selbst. Diese Chance kann verpaßt werden und wurde verpaßt. Das kann dann nicht in Restauration aufgeholt werden, sondern nur im neuen Ansatz an dem Punkt der verpaßten Chance. Wenn B. allerdings die in seinem Sinn verstandene Versuchung von der Verführung unterscheidet, so kann man vielleicht doch fragen, ob sein Versuchungsbegriff dem biblischen Sinn dieses Wortes ganz gerecht wird. In der Schrift scheint Versuchung realistischer die „Allergie" des Menschen im gefallenen Zustand gegenüber der Welt zu meinen. B. dagegen — diesen Eindruck erweckt sein Buch einigermaßen — scheint das Verhältnis von Mensch und Welt in einer Weise positiv und weltfreudig zu verstehen, die gewinnen könnte und ergänzt würde, wenn das johanneisch-paulinische „Welt"-verständnis eigens untersucht und mit dem Gesamttenor des Buches in ausdrückliche Abstimmung gebracht würde. Semmelroth

Schäfer, F. M., Es ist Licht genug. Gespräche über den Glauben und seine vergessene Tiefe. 8° (307 S.) Innsbruck-Wien-München 1959, Tyrolia. 13.80 DM.— Die Fragen, um die es in diesem Buch geht, sind die ewig-uralten. Aber der Mensch, der sie stellt, weil er sich von ihnen bedrängt und bedroht sieht, ist neu. Es ist der Mensch hic et nunc, der nicht weniger recht hat, sich zu Wort zu melden, als der Mensch vergangener Generationen. Die Bereitschaft, sich diesen heute anstehenden Fragen zu stellen und für sie eine der heutigen Generation zugängliche Sprache und Darstellung zu finden, ist der besondere Reiz des Buches. Verf. hat dafür das genus litterarium des Drehbuches gewählt: Jedes Thema wird innerhalb eines Gespräches abgehandelt, an dem gewöhnlich eine ganze Anzahl von Personen beteiligt ist. Es ist dabei für das Verständnis des jeweiligen Dialoges und seiner Ideenführung sehr wichtig, sich die Regiebemerkungen zu Eingang jedes Kapitels gut in Erinnerung zu halten. Denn schließlich kann es nicht unwichtig sein, wenn die Gesprächspartner beispielsweise Seelsorger und Theologen oder der Religionslehrer und seine widerspenstige Klasse Europäer und Ausländer sind. Im allgemeinen ist die jeweilige Gesprächssituation auch durchaus glaubwürdig durchgehalten, allerdings möchte man bisweilen — um dieser Glaubwürdigkeit willen — den Theologen bzw. Seelsorgern weniger „Unfehlbarkeit" wünschen. — Themenstellung wie Grundton der Durchführung offenbaren sich schon in den Überschriften der einzelnen Kapitel: „Hat der Mensch von heute Religion?": ein Gespräch zwischen einem jungen Mann, einer Studentin und einem Doktor theol., das vor bzw. in einem Universitätsgebäude beginnt und im Auto schließt (9—30). „Es gibt Krankheit, die Krankheit und keine Schuld ist": der Dialog kreist in der Praxis eines Nervenarztes zwischen einem Arzt, einem Theologen und einem Patienten (31—41). „Sagen Sie, Doktor, was ist das Gute? Was das Böse?": ein Freilichtgespräch zwischen einem jungen Bildhauer und einem katholischen Geistlichen. „Et respice finem": dieses Mal ein Zwiegespräch zwischen einem katholischen Seelsorger und einer Frau in Trauerkleidung; es geht um die christliche Deutung des Todes. — Theologisch weiß sich der Verf., der Laie ist, vor allem dem Schrifttum von K. Rahner verpflichtet (7). Er hat sich ihm anvertraut, weil er in ihm die so dringend notwendige Synthese eines „tiefen Verständnisses für die Lage des heutigen Menschen und sein Lebensgefühl" und der „Kraft eines kirchlichen Bewußtseins" gefunden hat, „das es nach langem heute erst wieder in Ansätzen gibt" (7). — Der Verlag hat dem Buch eine sehr geschmackvolle Ausstattung mitgegeben. Es wird vielen Suchenden, zumal innerhalb der jungen Generation, gute Dienste leisten können. Bacht

Pfleger, K., Kundschafter der Existenztiefe. 2. Aufl. 8° (288 S.) Frankfurt 1960, Knecht. 12.80 DM. — Zu denen, die in der Gegenwart in das Wesen eines Menschen eindringen, vor allem dank langer Kontemplation und wiederholter Bemühung, gehört Pf. Er ist überdies ein Meister der Sprache. Das macht dieses Buch, in dem er sechs Gestalten der jüngsten Vergangenheit, nämlich S. Weil, M. Picard, P. Wust, P. Claudel, G. Bernanos und R. Schneider, zu erfassen sucht, wertvoll. Pf. sucht es nicht von einer Warte zu begreifen, die außerhalb dieser Denker und Dichter oder über ihnen steht. Er will sie aus sich selbst verstehen. Nur bei S. Weil und — andeutungsweise — bei R. Schneider stellt er sich die Frage, ob ihre

Auffassungen mit der Lehre der katholischen Kirche übereinstimmen. Aber auch wenn er dies bei S. Weil verneinen muß, so sucht er doch in erster Linie sie aus sich selbst aufzubauen. Es wäre auch eine andere Weise der Betrachtung möglich, die auf die Grenzen und Einseitigkeiten aufmerksam machte; aber gerade die tiefgründige Bemühung von Pf. läßt deutlich werden, wie leicht ein solcher Versuch zu Kurzschlüssen führen kann. Daß die sechs Kundschafter der Existenztiefe alle, selbst P. Claudel, an ihrer Zeit gelitten haben, daß sie mit dem uns umgebenden Nihilismus — es gibt auch einen Nihilismus der Oberflächlichkeit in Menschen, die Katholiken sein wollen — gerungen haben, ist in der geistigen (oder soll man sie ungeistig nennen?) Haltung der Gegenwart begründet. Wir dürfen an den Abgründen, die hier aufgerissen werden, nicht vorbeigehen. Doch wird Pf. gewiß nicht behaupten, daß die schlichte Frömmigkeit einfacher, ja einfältiger Menschen wertlos sei. Schließlich ist es Gott, der die Gaben austeilt und die Lebenswege bestimmt und der darum auch allein das gerechte Urteil spricht und den Rang zuweist. Becher

von Balthasar, H. U., Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. kl. 8° (129 S.) Köln u. Olten 1958, Hegner. 9.80 DM. — Das Vorwort dieses sehr aktuellen Buches stellt die Tatsache heraus, daß „nirgends ... eine unendlichere, unabsehbarere Wüste von Schweigen sich ausdehnt als ... an dem Orte, wo das eine, erwählte Volk Gottes, die Mitte der Weltgeschichte, sich zu sich selber verhält als Alter und Neuer Bund". Christen und Juden „leben seit Jahrtausenden aneinander vorbei, ohne sich in die Augen zu blicken". Aber gleichwohl bleiben sie seins- und schicksalhaft aneinander gebunden. M. Buber hat zuletzt noch in dem Buch „Zwei Glaubensweisen" den Versuch unternommen, die Möglichkeit eines Dialogs abzumessen. Trotz seines harten „Unmöglich" will v. Balthasar, unter Zugrundelegung des reichen Schrifttums Bubers, versuchen, das Gespräch aufzunehmen. Das Buch hebt an mit einem Kapitel über Bubers „Gestalt und Werk". Es geht darin weniger um die biographischen Daten als um die innere Physiognomie dieses Mannes, der wirklich zu den „Gründergestalten unserer Zeit" gehört: ineins Religionsphilosoph, Anthropologe, genialer Übersetzer der Bibel, Erneuerer der chassidischen Überlieferung und Theologe des heutigen Judentums, vertritt er „Wesen und Art des jüdischen Menschen als solchen" und versteht es, „seinen Platz quer durch allen blindwütigen Judenhaß zu halten" (11). B. will uns Buber als Exponenten und Deuter eines verinnerlichten Judentums erschließen, das ebensosehr von der Treue zur Überlieferung wie von der Freiheit gegenüber ihren zeitbedingten Verengungen lebt. Die Zwiesprache, um die es hier also geht, meint letztlich nicht Buber allein, sondern die Sache, die er vertritt. Diese „Sache" kann aber den Christen eigentlich nicht fremd sein. Sie brauchen nur der „Stimme des Ursprungs" (17—32) zu lauschen, um zu erkennen, wie unlösbar sie mit Israel verbunden sind. Im Verlauf seiner Analysen führt Balthasar deshalb nicht nur in ein tieferes Verständnis israelitischer Geistigkeit hinein, sondern läßt auf diesem Hintergrund auch das spezifisch Christliche ganz neu sehen. So etwa, wenn er in dem Kapitel „Das Prophetische" das unauflösbare Zueinander des Institutionellen (zu dem ebenso das Petrusamt wie die Schrift gehört) und des Prophetisch-Charismatischen herausarbeitet, oder wenn er (im Abschnitt „Das Sakramentale") die das Prophetische bindende und konkretisierende Funktion der „Verleiblichung" aufweist — hüben wie drüben. Von hier aus vermag er dann auch Israels Verhältnis zu den Völkern (72—94) und seine bleibende Sendung mit neuer Eindringlichkeit zu zeigen. Das Buch verdient eindringliches Studium und weite Verbreitung. Bacht

Santos Hernández, A., S. J., Iglesias de Oriente, Puntos específicos de su teología (Bibliotheca Comillensis). 8° (541 S.) Santander 1959, Editorial Sal Terrae. 85.— Pes. — Das vorliegende Werk bietet in einer bisher wohl noch nicht erreichten Vollendung eine ausgedehnte und doch sich nicht in Einzelheiten verlierende Zusammenschau über die Kirchen des Ostens und ihre spezifische Theologie. Die Literaturangaben, bei jedem Kapitel und am Schluß des Buches, sind reichhaltig und erstrecken sich auf alle Sprachgebiete (bei den deutschen Titeln sind leider einige unschöne Druckfehler stehengeblieben). Wenn man bei der Fülle des Gebotenen etwas vermissen könnte, so wäre das am ehesten ein stärkeres Eingehen auf die historische Entwicklung der verschiedenen Riten, da diese nur kurz (49—60)

in ihrem jetzigen Zustand beschrieben werden. Aber sonst wird der anspruchsvolle Leser durchaus zufriedengestellt, besonders in der gediegenen Einleitung zur Geschichte des Schismas (23—47) und erst recht in den vielen Abschnitten, die den charakteristischen Kontroverspunkten gewidmet sind. Ausdrücklich werden angeführt: Die Quellen der Theologie (107—117), Der Primat (119—167), Das „Filioque" (169—210), Eucharistie (212—238), Die Immaculata (239—290; hier ist auch die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel miteinbezogen), Die Letzten Dinge (291—312). Die Kapitel am Schluß des Buches befassen sich mit den auch von der Orthodoxie als häretische Gemeinschaften betrachteten Kirchen (Nestorianer, Monophysiten usw.) und mit der Unionsfrage, wie diese in der Vergangenheit und in der Gegenwart sich darstellt. Für die Lage bei uns in Deutschland verweist der Verf. auf seine eigene Arbeit „Protestantes y católicos en contacto en Alemania" (Sal Terrae 1957, 32—34). Bezüglich der Zukunft verlangt er Optimismus, Gebet, Liebe, Studium und Anpassung im Apostolat. — Eine deutsche Übersetzung des Werkes würde sich ohne Zweifel lohnen. B e u m e r

o

D e s r o c h e s, A., Jugement pratique et Jugement spéculatif chez l'Écrivain inspiré. gr. 8° (149 S.) Ottawa 1958, Éditions de l'Université d'Ottawa. 4.— Doll. — Die Unsicherheit, die sich in unseren Tagen bisweilen auch bei katholischen Autoren in der Auslegung der Heiligen Schrift zeigt, dürfte jedenfalls zum Teil ihren Grund darin haben, daß man sich nicht hinreichend klar ist über das Wesen der Inspiration. So ist es durchaus zu begrüßen, daß der Verf. der vorliegenden Doktorarbeit am „Angelicum" in Rom als Teilfrage den Einfluß Gottes auf das praktische und das spekulative Urteil des Hagiographen im Lichte der Lehre des hl. Thomas untersucht. Man wird dem Verf. gerne beipflichten, daß die Ausführungen des hl. Thomas über die Prophetie für das richtige Verständnis des Wesens der Schriftinspiration von ausschlaggebender Bedeutung sind und in der heutigen katholischen Exegese auch als solche gewertet werden. Es mag richtig sein, daß vor ihm kein Autor *ausdrücklich* die Notwendigkeit des unter Anregung des Heiligen Geistes gefällten Urteils als formellen Bestandteils des Charismas der Inspiration betont hat (17), aber einschlußweise findet sich diese Tatsache schon bei den Vätern in der absoluten Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift und dem werkzeuglichen Charakter der Hagiographen unter Ablehnung einer mantischen Inspiration doch klar ausgesprochen. Übrigens betont auch D., daß zwei Gedankengänge Thomas zu der grundlegenden Rolle des inspirierten Urteils geführt haben, die Instrumentalität, die der Lehre von der Prophetie zugrunde liegt, und der intellektuelle Charakter des Charismas der Inspiration (23 f.). Er gibt zu, daß Thomas sich wenig um die Schriftinspiration gekümmert, sondern vor allem die prophetische Inspiration im Auge gehabt habe (29), aber man mache heute die Lehre des hl. Thomas über das Licht des Urteils mit Recht für die Schriftinspiration geltend (36). In der Zeit nach der Scholastik heben sich nach D. zwei Hauptströmungen ab, als deren Hauptvertreter er Bañez und Lessius betrachtet und die in der Grundeinstellung des Thomismus und Molinismus begründet seien. Wenn in diesem Zusammenhang gesagt wird, Lessius und nach ihm die Exegeten der folgenden drei Jahrhunderte hätten es an der Achtung vor der katholischen Überlieferung fehlen lassen und hätten leichtfertig die Prinzipien preisgegeben, die ihnen allein einen wirklichen Fortschritt ermöglicht hätten (17), dann ist dieser Vorwurf in dieser Allgemeinheit unberechtigt. Richtig ist, daß man in unseren Tagen unter dem Einfluß der Lehre des hl. Thomas von der werkzeuglichen Ursächlichkeit die von Kardinal Franzelin, Chr. Pesch u. a. vertretene Realinspiration fast allgemein aufgegeben hat und sich zur psychologischen Verbalinspiration bekennt, so daß man mit Augustinus sagt: „Deus per hominem more hominum loquitur" (21). Aber daß Lessius und seine Nachfolger die Hagiographen nicht als Werkzeuge Gottes betrachtet oder den inspirierenden Einfluß Gottes auf das Urteil aus Furcht, damit den Unterschied zwischen Inspiration und Offenbarung zu verwischen, nicht gehalten hätten (45 ff.), entspricht nicht der Wirklichkeit. Mit Recht wird der göttliche Einfluß sowohl auf das praktische wie auf das spekulative Urteil des Hagiographen betont, wie ihn übrigens die kirchlichen Verlautbarungen von dem Rundschreiben Leos XIII. *Providentissimus Deus* an eindeutig voraussetzen. Dabei mag man neben dem „iudicium simpliciter speculativum" und „simpliciter practi-

cum" noch ein „iudicium secundum quid practicum bzw. speculativum" unterscheiden (79). Leider hat der Verf. seine Untersuchungen im wesentlichen auf das rein Spekulative beschränkt. Dabei werden in der Wiedergabe anderer Ansichten nicht selten sachliche Gegensätze konstruiert, wo es sich meiner Ansicht nach nur um mehr oder weniger verschiedene Gesichtspunkte handelt. Wenn z. B. gesagt wird, Franzelin vertrete eine nebengeordnete Ursächlichkeit, indem er den göttlichen und den menschlichen Verfasser unwiderruflich getrennt habe (65), dann steht das im klaren Widerspruch mit der 3. These Franzelins, wo es ausdrücklich heißt, daß die Inspiration „in charismate gratis dato illustrationis et motionis" besteht, durch das der Mensch „tamquam causa instrumentalis sub actione causae principalis consilium divinum exequeretur infallibili veracitate". Wenn Franzelin in diesem Zusammenhang bezüglich der „verba materialia" nur eine „assistentia" und keine „inspiratio" voraussetzt, soll sachlich damit offenbar nur gesagt sein, daß die äußere Form in erster Linie durch die Eigenart des betreffenden menschlichen Verfassers bedingt ist, was ja auch die Vertreter der psychologischen Verbalinspiration zugeben, nicht aber, daß der menschliche Verfasser dabei nicht als Werkzeug Gottes gehandelt habe. Es ist ja die Eigenart jeder werkzeuglichen Ursache, daß sie zwar eine Eigenwirkung hat, die aber nur dann in Erscheinung tritt, wenn sie von der Hauptursache als Werkzeug gebraucht wird. Es trifft auch nicht einfach zu, daß das Vatikanum vom Begriff der Inspiration ausgeht und von dort zum Begriff „Deus auctor" kommt (70), sondern das Vatikanum gibt als Grund für die Heiligkeit der Bücher des AT und NT und ihren verbindlichen Charakter (Kanonizität) ihren göttlichen Ursprung an, der darin besteht, daß Gott sie durch den Heiligen Geist nicht nur irgendwie, sondern in einer solchen Weise inspiriert hat, daß er dadurch ihr Urheber geworden ist. Also nicht jede Inspiration macht Gott schon zum Urheber, noch kann Gott nur durch eine Inspiration Urheber der Bücher des AT und NT werden, sondern beide Begriffe sind in Verbindung miteinander ins Auge zu fassen, um das Wesen der Inspiration zu verstehen. Diese Tatsache ist in der bekannten Auseinandersetzung zwischen Franzelin und Zanecchia wohl nicht genügend beachtet worden. Der Verf. betont zum Schluß, es sei nicht seine Absicht gewesen, die bisherigen Ergebnisse umzustoßen, sondern sie in den Augen der traditionellen Theologie annehmbar zu machen (139). Damit hat er die Tragweite seiner Arbeit wohl richtig eingeschätzt. Eigentlich neue Gesichtspunkte werden kaum herausgestellt. Man kann sich fragen, ob es notwendig war, allgemein Bekanntes zum Teil so ausführlich zu wiederholen. Doch hat ja auch eine systematische Zusammenstellung verschiedener Ansichten und ihre Würdigung immerhin als solche ihren Wert. Brinkmann

Lauras, A., S. J., Saint Léon le Grand et la Tradition: RechScRel 48 (1960) 166—184. — Ein Doppelheft zum fünfzigjährigen Bestehen der bekannten theologischen Zeitschrift der französischen Jesuiten bringt eine Reihe wertvoller Beiträge, von denen wir den genannten herausgreifen. Er ist dem Traditionsproblem bei Leo dem Großen gewidmet. Der Verf. zeigt an Hand der Texte, daß Leo zwar keinen merklichen Fortschritt über Tertullian hinaus erzielt hat, sich dafür aber durch den Vorzug klarer Formulierungen und einer einheitlichen, innerlich zusammenhängenden Theorie auszeichnet. Was das Verhältnis von Schrift, Überlieferung und Kirche angeht, so gilt das Urteil: „L'enseignement de l'Eglise ne forme ainsi qu'un seul tout inséparable dans lequel il serait vain et faux de distinguer entre l'Écriture, Tradition et canons conciliaires" (184). Im übrigen verstehe es Leo, mit der starken Bindung an die Theologie der Vorzeit ein lebendiges Bewußtsein ihres Inhaltes und dessen Werte zu verbinden. Eine Anmerkung (168, 6) notiert den häufigen Gebrauch der beiden Worte „tradere" und „traditio" und führt Klage gegen die unvollständigen Angaben bei M. M. Mueller (The Vocabulary of Pope St. Leo the Great, Washington 1943). L. wird mit seiner Arbeit, die selbstredend durch ähnliche Untersuchungen ergänzt und weitergeführt werden muß, dazu verhelfen, daß der patristische Traditionsbegriff die schon seit langem notwendige Klärung erfährt.
Beumer

Stakemeier, E., Das Konzil von Trient über die Tradition: Catholica 14 (1960) 34—48. — In engem Anschluß an eine Untersuchung von H. Holstein S. J.

(La tradition d'après le Concile de Trente: RechScRel 47 [1959] 367—390) gibt St. einen ausgezeichneten Überblick über das aktuelle Thema und zieht auch die von J. R. Geiselmann hervorgehobene Problematik mitherein. Klar und deutlich wird betont: „Die Heilige Schrift ist nicht die einzige Quelle, durch welche uns die geoffenbarte Heilswahrheit zukommt. Angesichts des reformatorischen sola-scriptura-Prinzips ... stellt das Konzil fest, daß es in der Kirche eine apostolische Tradition gibt" (45). Als Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Glaubensquellen zueinander hören wir: „Erfolgreich und bedeutsam für die endgültige Formulierung war der Vorstoß des Servitengenerals Bonuccio gegen den Satz des Entwurfes: veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus" (42), und ferner: „Das Problem, in welcher Beziehung die mündliche Überlieferung zur inspirierten Schrift steht, ist vom Konzil nicht direkt behandelt worden" (47). Der Verf. selbst schlägt dann eine Lösung vor, welche der von Scheeben nahekommt. — Vielleicht ist dem Einwurf Bonuccios noch allzuviel Bedeutung für die Gestalt des endgültigen Dekretes eingeräumt, wie es sich kaum aus den Konzilsakten beweisen läßt. Auch möchten wir gerne genauer unterschieden sehen, warum das Tridentinum von einer näheren Erklärung des Verhältnisses von Schrift und Tradition „abgesehen" hat (vgl. 43, Anm. 28); ist das bewußt geschehen, namentlich wegen des Einspruches von Bonuccio (so Geiselmann und anscheinend St.), oder einfach aus dem Grunde, weil ein solches Problem in seiner Vordringlichkeit der Gesamtheit der Konzilsväter noch nicht gestellt war? Beumer

Rambaldi, G., S. J., In libris scriptis et sine scripto traditionibus, La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino O. F. M. Conv.: Ant 35 (1960) 88—94. — Wie das Dekret der vierten Sitzung des Konzils von Trient über Schrift und Tradition gedeutet werden soll, haben zunächst die Akten, dann aber auch die Ansichten der Konzilsteilnehmer zu entscheiden. R. lenkt dankenswerterweise die Aufmerksamkeit auf einen von ihnen, der später seine Auffassung in einem Buche niedergelegt hat: Giovanni Antonio Delfino (De tractandis in concilio oecumenico, et qualiter, et in quem finem Patres ea disserere conveniat, Rom 1561). Dieser vertritt grundsätzlich die These, daß ein Dogma aus dem Gotteswort abzuleiten sei, aber auf doppelte Weise, aus Schrift und Tradition (Quia vero non solum in scripturis, at etiam in Ecclesiasticis traditionibus continetur verbum Dei ... propterea utroque modo nempe scripturis, et traditionibus confirmari possunt dogmata). Er beruft sich hierfür auf die vierte Sitzung des Tridentinum: Ac itidem sciemus Tridentinum Concilium optime statuisse, ut scripturas canonicas, et Ecclesiasticas traditiones pari pietatis affectu recipiamus. Ja die Kirche kann nach ihm über den Inhalt der Schrift hinausgehen: Quin etiam, ut certiorem esse intelligamus authoritatem Ecclesiae, quam scripturarum, non verita est Ecclesia interdum contrafacere, ac haberetur in scripturis: et interdum praeter scripturas. Höchst interessant ist es, daß Delfino die auf dem Konzil verwendeten Texte aus Ps.-Dionysius und Basilius ausgerechnet in der Formulierung „partim — partim" zitiert, die bekanntlich den endgültigen Definitionsworten nicht mehr angehört. Obwohl uns keine offizielle Interpretation des Konzils vorgelegt wird, wie R. richtig sagt, läßt sich doch — selbstverständlich mit anderen Dokumenten zusammen — ein vorsichtiger Rückschluß auf dessen Lehre ziehen. Beumer

Kirche und Überlieferung. Herausgegeben von *J. Betz* und *H. Fries*. gr. 8° (380 S.) Freiburg-Basel-Wien 1960, Herder. 32.80 DM. — Zum 70. Geburtstag des besonders um die Erforschung der Tübinger Schule verdienten Prof. J. R. Geiselmann erschien diese reichhaltige Festschrift. Wir erwähnen hier zunächst kurz die Beiträge, die mit dem Hauptthema „Kirche und Überlieferung" nur lose verbunden sind: *J. Betz*, Christus — petra — Petrus (1—21; eine exegetische Studie zu den genannten Begriffen mit einer guten Übersicht über den heutigen Stand der Diskussion); *J. Daniélou S. J.*, Das Leben, das am Holze hängt (22—34; die Deutung von Deut 28, 26 in der altchristlichen Katechese); *K. Rahner S. J.*, Virginitas in partu (52—80; ein Versuch, im wesentlichen die Ansicht von A. Mitterer patristisch zu begründen, wohl im Anschluß an eine ungedruckte Dissertation von W. Zauner, und zugleich einen „Modellfall" der Dogmenentwicklung zu konstruieren); *L. Scheff-*

czyk, Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung (90—118; eine ausgezeichnete Einführung in eine an und für sich historische Frage, deren Wert für eine theologische Gesamtkonzeption noch dazu nachgewiesen wird); *A. Grillmeier S. J.*, Vom Symbolum zur Summa (119 bis 169; im großen und ganzen eine Vertiefung und Erweiterung des von demselben Verf. veröffentlichten Aufsatzes „Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum und die Summa sententiarum" in: Schol 34 [1959] 526—565); *F. X. Arnold*, Subjekt und Gestalt christlicher Liturgie (235—265; pastoral-theologische Überlegungen zur praktischen Gestaltung des Gottesdienstes vom Standpunkt der Dogmatik und der Liturgie); *H. Fries*, Aspekte der Kirche heute (288—310; aktuelle Gesichtspunkte der Ekklesiologie durch den Willen der Kirche zu sich selbst, zum Wesentlichen und zur Mitte, zur Verleiblichung in Raum und Zeit, zur Elastizität und zur Freiheit, zur Bereitschaft für den Ruf der Katholizität, zur Solidarität mit der Welt und deren Schicksal und endlich zum Einsatz für die universelle Aufgabe, was dann noch in der ökumenischen Tendenz, der Besinnung auf die heilsgeschichtliche Situation und Existenz und in der Betonung der Dienstleistung gezeigt wird); *O. Karrer*, Spiritualität und Dogma in ökumenischer Fragestellung (311—329; trotz einiger gewagter Formulierungen ein wertvoller Einblick in die heute möglichen Versuche, die Christenheit wieder zu einen); *E. H. Fischer*, Theologieprofessor, theologische Fakultät und Kirche (330—366; das akademische Lehramt der katholischen Theologie im Rahmen des deutschen Konkordatsrechtes); *W. Kasper*, Das Schrifttum von Professor Dr. Joseph Rupert Geiselmann (367—371). — Anschließend sei etwas mehr auf die Beiträge eingegangen, die ausdrücklich das Thema „Kirche und Überlieferung" behandeln. *G. Söll S. D. B.* schreibt über „Die Anfänge mariologischer Tradition" (35—51) und wägt die Faktoren gegeneinander ab, die an der Gestaltung des kirchlichen Marienbildes mitgearbeitet haben, die den Evangelien vorgelagerte mariologische Überlieferung, die biblischen Marientexte und schließlich auch die apokryphen Berichte; der heilsgeschichtlichen Schau Mariens wird anscheinend weniger Bedeutung zuerkannt. *F. Hofmann* greift ein geschichtliches und doch auch aktuelles Thema auf: „Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus" (81—89); danach hat der hl. Kirchenlehrer in seinen antidonatistischen und antipelagianischen Schriften des öfteren die Tragweite der Konzilien zumal für eine notwendige Entscheidung in Glaubensstreitigkeiten — das Musterbeispiel liefert die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe — herausgestellt. Sehr aufschlußreich ist die Arbeit von *Y. M. J. Congar O. P.* „Traditio und sacra doctrina bei Thomas von Aquin" (170 bis 210); wir erfahren hier zunächst, an welchen Stellen der hl. Thomas überhaupt von „traditio" spricht (es sind deren doch mehr, als man von vorneherein erwartet hätte), dann werden ähnlich die verwandten Begriffe „doctrina" und „sacra doctrina" und deren Weitergabe geklärt; das Ergebnis hebt hervor: „Thomas spricht von mündlichen apostolischen Traditionen in der Weise, wie alle Welt zu seiner Zeit davon spricht, ... es handelt sich vorzugsweise um Kultbräuche und liturgische Gewohnheiten" (203 f.), aber das heutige Problem kennt er nicht als solches, nur in der großen Konzeption der „Heilslehre" und der „heiligen Überlieferung", wobei die Etappen der Entfaltung sichtbar werden (Veritas prima, Revelatio prophetis et Apostolis facta, Sacra Scriptura, Definition des Glaubens durch die Konzilien, Auslegung der Heiligen Schrift, Verteidigung und Erläuterung der Offenbarungswahrheiten durch die Väter und weiterhin durch die Theologen). „Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent" heißt das von *M. Schmaus* gewählte Thema (211—234); mit Recht ist der Ton auf die Unausgeglichenheit Heinrichs gelegt, aber es hätte doch dabei gesagt werden sollen, daß schon früher die entscheidenden Punkte hervorgehoben worden sind (vgl.: Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität; Schol 25 [1950] 40—72, bes. 51 ff.); auch läßt sich heutzutage nicht mehr gut die seitenlange Wiedergabe (217—234) aus der Summa Heinrichs mit der „relativen Seltenheit der Druckausgabe" (211, Anm. 1) begründen, da doch der Neudruck des Franciscan Institute St. Bonaventure (1953) vorliegt. *M. D. Chenu O. P.* untersucht „Tradition und Soziologie des Glaubens" (266—275); jene wird nach ihm den ersten Nutzen einer Anwendung der Soziologie der Gemeinschaft haben, weil „die Tradition genau der bleibende Ausdruck des Glaubensbewußtseins in der Kontinuität

der Kirche als Gemeinschaft ist" (269) und gegen einen „monophysitischen" Irrweg durch die Soziologie als homogenes Mittel, das letztlich in der Struktur der Glaubenserkenntnis seine Wurzeln hat, gesichert wird. *B. Häring* bespricht „Tradition und Anpassung im Licht des Geheimnisses der Inkarnation" (276—287); die durch das immer neue Eingehen der kirchlichen Verfassung und Verkündigung in sie sich wandelnde menschliche Gesellschaft ist in Beziehung gesetzt zur Wissenssoziologie, wobei der Moraltheologie die Stellung eines Sonderfalles zukommen soll. — So vermittelt die Festschrift ein lebendiges Bild der vielfältigen Problematik von heute. Die Kontroverse Geiselmann — Lennerz wird allerdings kaum gestreift; nur Rahner widmet ihr in seinem Aufsatz (62 f.) eine längere Anmerkung, die jedoch die neuesten Erkenntnisse nicht einbezieht. Beumer

Sperl, A., Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, 15). 8° (204 S.) München 1959, Kaiser. 13.50 DM. — Seit mindestens sechzig Jahren ist das tragende Problem der Melanchthonforschung, wie der Einfluß der Bewegungen des Humanismus und der Reformation auf das Denken des Mannes bestimmt werden kann, der wie kaum ein zweiter Anteil an beiden hatte. S. benutzt als Ausgangspunkt das Traditionsverständnis Melanchthons, das seine geistige Entwicklung mit ihren unterschiedlichen Phasen treffend widerspiegelt. Nach streng historischem Maßstab und mit ausführlichen Textbelegen wird uns das gezeigt. Das 1. Kap. untersucht Melanchthons Stellung zur Tradition vor der Begegnung mit Luther und entdeckt seine ursprüngliche, zwischen Altem und Neuem vermittelnde Haltung sowie eine erste Traditionskritik auf dem Boden des Humanismus (19—44). Im 2. Kap. ist sein Weg vom Humanismus zur Reformation gezeichnet, der eine Umbildung seines Traditionsverständnisses unter dem Einfluß Luthers mit sich brachte und als Ergebnis die zwischen humanistischer und reformatorischer Anschauung stehende Lehre von der Vergegenwärtigung der Offenbarung aufwies (45—140). Das 3. Kap. wendet sich dem auf Grund der Theorie vom duplex regimen neu gefaßten Traditionsverständnis Melanchthons zu, das die humanistische Hochschätzung der Antike wieder mehr hervorhob (141—170). Das letzte Kap. legt endlich die wachsende Bedeutung der altkirchlichen Tradition vor, die zunächst im Abendmahlstreit mit Luther greifbar wurde und dann sich während des Augsburger Reichstages besonders in der Frage nach der reichsrechtlichen Anerkennung der Reformation auswirken sollte (171 bis 198). — Eine eingehende Kritik wäre nur vom Boden einer wirklichen Vertrautheit mit den Schriften Melanchthons möglich. So viel kann jedoch gesagt werden, daß die Untersuchung durchaus den Eindruck einer ernsten und historisch exakten Arbeit erweckt; nur möchte uns der Ton, mit dem S. anderen Auffassungen entgegentritt (z. B. der von F. W. Kantzenbach, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Reformation, Stuttgart 1957), nicht gefallen. Es sei indes hier gestattet, unsere im eigentlichen Sinne kritischen Bemerkungen auf zwei Punkte zu beschränken. Der erste betrifft den Ursprung des Schriftprinzips bei Luther, von dem Melanchthon abhängig ist. Der Verf. legt bei seiner diesbezüglichen Ausführung (45—47) u. E. zuviel Wert auf den Einfluß des Occamismus, und das Wort Luthers an seinen Lehrer J. Trutvetter (9. Mai 1518) „Solis canonicis libris deberi fidem, ceteris omnibus iudicium" kann noch katholisch verstanden werden; überdies sollte in diesem Zusammenhang neben F. Kropatschek auch neuere Literatur zitiert werden, selbst wenn sie nicht protestantisch ist (z. B.: A. van Leuwen O. F. M., L'Église règle de foi dans les écrits de Guillaume d'Occam: EphThLov 11 [1934] 249 ff.). Zum zweiten finden wir es eigenartig, daß S. für die letzte Periode in der Entwicklung Melanchthons keine Hinwendung zu der katholischen Ansicht von Tradition und Kirche erblicken will; mögen da auch noch tiefgreifende Unterschiede bestehen, so lassen sich doch die objektiven Ähnlichkeiten nicht übersehen, zumal da Melanchthon nicht nur die Überlieferung der alten Kirche, sondern auch die Zuständigkeit des Urteils der „Erfahrenen, Frommen und Gelehrten" (198) in Glaubenssachen anerkennt. Ohne jeden Zweifel können wir Katholiken eher mit Melanchthon als mit Luther ein aussichtsvolles Gespräch anknüpfen. Beumer

Schultze, B., S. J., Heilige Schrift und Überlieferung in Verbindung mit dem ökumenischen Konzil in der Lehre der byzantinisch-slawischen Theologie: Ostkirchliche Studien 9 (1960) 3—25. — In erweiterter Form gibt der Aufsatz den Vortrag wieder, den der Verf. am 18. August 1959 in Niederaltaich anläßlich der „Tage der geistlichen Einkehr für evangelische und katholische Christen" gehalten hat. Wir erfahren zunächst von der Stellungnahme der katholischen Theologen zu dem Thema, daß sie einmütig die vorherrschende Auffassung des Ostens in dem Bekenntnis von zwei Offenbarungsquellen sehen und nur in der Frage auseinandergehen, ob die Theorie einer einzigen Quelle auch heute noch Anhänger im Osten habe. Wichtiger ist für uns die Lehre der östlichen Theologen selber, und zwar über die Bedeutung von Heiliger Schrift und Überlieferung in der Kirche und über ihre Beziehungen zu einem ökumenischen Konzil. Sch. stützt sich hier vor allem auf die Veröffentlichungen des ersten Kongresses für orthodoxe Theologie zu Athen vom Jahre 1936 (Procès-Verbaux ... publiés par les soins du Président Prof. H. S. Alivisatos, Athen 1939). Danach betrachtet die östliche Anschauung sowohl Schrift als auch Tradition als Quellen der Offenbarung und die Definitionen der sieben ersten Konzilien zusammen mit der einhelligen Lehre der heiligen Väter als Denkmäler der Tradition. Die Meinungsverschiedenheiten beziehen sich auf das nähere Verhältnis der beiden Quellen, ob die Schrift Kriterium für das Urteil über die Tradition sei oder umgekehrt und ob alle geoffenbarten Wahrheiten in der Bibel ständen. Der Verf. schließt mit den Worten: „Die Auffassung einiger östlicher Theologen aber, daß die Tradition nichts anderes enthalte als die Prinzipien der Schriftauslegung, verengt u. E. zu sehr den Begriff der Tradition und entspricht auch nicht der gesamten oder wenigstens überwiegenden östlichen theologischen Überlieferung." Ein aktuelles Thema, mit großer Sachkenntnis und in klarer Darstellung geboten.

Beumer

Rahner, K., S. J., Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones disputatae, 5). gr. 8° (148 S.) Freiburg i. B. 1958, Herder. 8.40 DM. — Man geht wohl nicht fehl mit der Feststellung, daß das in diesem Heft der Quaestiones disputatae behandelte Thema dem Verf. besonders am Herzen liegt. In manchen anderen Arbeiten hat er das gezeigt. Nur wer die wesentlichen Zusammenhänge nicht recht sieht, kann sich darüber wundern, daß ein Theologe, der sich in besonderer Weise auch dem sakramentalen Geheimnis der kirchlichen Institutionen zugewendet hat, mit gleicher Eindringlichkeit die Bedeutung des einzelnen in der Heilsordnung herausstellt. Die Kirche ist als von Christus gestiftetes Sakrament des Heils zwar dem einzelnen vorgeordnet, aber sie ist kein Kollektiv, in dem der einzelne verschwindet. Und der Mensch ist in der Erlösungsordnung nicht in dem Sinne einzelner, daß die Heilsbedeutung der Kirche durch seine individuellen Entscheidungen begründet würde. — Von den drei in diesem Heft vereinigten Arbeiten gibt die mittlere eigentlich den Tenor an, dem auch die erste und dritte dienen. In ausgezeichneten Darlegungen wird das charismatische Element in der Kirche besprochen, das die institutionelle Wirklichkeit lebendig durchdringt und durchwaltet als Zeugnis für den eigentlichen Sinn und die göttliche Lebenskraft der gesellschaftlich sichtbaren Kirche. — Die beiden Arbeiten, die dieses grundlegende Thema umrahmen, gehören als eine Weise der konkreten Verwirklichung des Charismatischen eng zusammen. Wir möchten die dritte Arbeit zunächst ins Auge fassen, „die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola". Es geht um die Frage, wie der Mensch (in der „Wahl" der Exerzitien, was aber darüber hinaus bei allen sittlichen Entscheidungen bedeutsam ist) erkennen könne, was Gott hier und jetzt von ihm will. R. setzt voraus, daß es sich nach Ignatius in diesen Entscheidungen nicht um die bloße Anwendung der allgemeinen Sittennormen auf einen einzelnen Fall, um die nur negative Eingrenzung eines Allgemeinen handelt. Gott tue vielmehr in einer Art individueller „Inspiration" seinen Willen in der hier und jetzt gemeinten Einzelhaftigkeit kund. Dann drängt die Frage, wie diese göttlichen Einzelantriebe erkannt werden können. Nicht daraus, daß ein Gegenstand gut ist, erkenne man seine Herkunft von Gott, sondern gerade umgekehrt: Die Tatsache, daß der Antrieb von Gott kommt, verbürgt seine Gutheit. Aus dem vielen, das R. an sachlicher Kritik gegenüber traditionellen Auffassungen und an reicher Vertiefung bietet, sei hier nur referiert, wie

er sich die Erkenntnis der existentiellen göttlichen Antriebe denkt. Der Mensch erfährt Gott in ungegenständlicher Weise. Es ist die „rein gegenstandslose Helle des getrösteten, jedes Angebbare übersteigenden Sich-genommen-Seins des ganzen Daseins in die Liebe Gottes hinein", also nicht nur „die Getröstetheit angesichts eines bestimmten Gegenstandes kategorialer Art" (119). Mit dieser Urtröstung konfrontiert der Mensch den Wahlgegenstand und erfährt, ob beide Phänomene innerlich zusammenklingen, kongruent sind. — Mit diesen Ausführungen hängt nun der Gegenstand des ersten Aufsatzes „Prinzipien und Imperative" eng zusammen. Imperative unterscheidet R. von Prinzipien, die als allgemeine Wesenssätze die Struktur eines Seienden aussagen und entsprechend der dynamischen Natur und dem Daseinsrecht dieses Seienden in Forderungen und Maximen übersetzt werden können. Ein Imperativ dagegen bestimmt nicht nur den Fall, die Eingrenzung des Allgemeinen, sondern hat eine inhaltliche Positivität und Individualität. Da aber der Mensch als geistig-personales Dasein mehr ist als der Schnittpunkt allgemeiner Wahrheiten und Sätze, deshalb kann seine Existenz in einem Imperativ angerufen werden, der wesentlich verschieden ist von den Sollensprinzipien, die sich aus den allgemeinen Wahrheiten ergeben. R. hält es für nötig, daß „die mehr doktrinäre Verkündigung der Prinzipien gepaart sein sollte mit einer Proklamation von Imperativen" (28). Wer sich die Gedanken des vorhin besprochenen dritten Aufsatzes zu eigen gemacht hat, wird dieser Forderung aufgeschlossen sein. Anderseits ist ein Unterschied nicht zu verkennen, der die Gedanken R.s über die Imperative nicht mehr ganz so unmittelbar einleuchtend sein läßt wie die über die existentielle Erkenntnis. Da nämlich handelte es sich um den Anruf Gottes an den einzelnen Menschen in einer einzelnen Situation. Die Imperative dagegen greifen über den je einzelnen Menschen hinaus und rufen die Menschengemeinschaft einer bestimmten Zeit an. Dadurch entsteht die Frage, wie weit solche Imperative, die nun einmal zwischen den allgemeinen verpflichtenden Prinzipien und dem einzelnen, ebenso verpflichtenden Anruf Gottes an den einzelnen stehen, verpflichtenden Charakter haben können. Semmelroth

Backes, I., Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bunde: TrierThZ 67 (1960) 111—117. — Den Anlaß zu diesem Aufsatz bildet die (vielleicht allzu scharfe) Kritik an dem Buch von H. Schauf, De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi Theses, Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J., Freiburg 1959 (siehe oben unter Besprechungen). Wir möchten hier nur das positive Anliegen des Verf. herausgreifen, der sich fragt, „ob mit dem Ausdruck ‚Volk Gottes' Mißverständnisse unlösbar verknüpft sind, als ob mit ihm der Kirche eine sektenhafte demokratische Verfassung zugeschrieben werde, oder ob durch ihn die Kirche zu einer biologischen oder sonst welthaften Größe herabgewürdigt werde" (112). Mit Recht ist das von B. verneint. Wertvoll sind auch die übersichtlichen Hinweise auf den Gebrauch des Ausdruckes „Volk Gottes" in der römischen Liturgie und die Andeutungen der dadurch hergestellten Verbindungslinien zwischen theologischer Systematik und heilsgeschichtlichem Denken. Man kann dem Verf. nur beipflichten, wenn er abschließend feststellt: „Die Bezeichnung ‚Volk Gottes im Neuen Bunde' erinnert uns also nicht nur an die gesamte Heilsgeschichte, sondern gestattet, das Wesen der Kirche und die Eigenschaften, die aus dem Wesen fließen, theologisch zu erfassen" (116). Was man allenfalls vermissen könnte, wäre bloß das eine: Es gibt auch einen einseitigen Gebrauch des Wortes, der einen Gegensatz zu der Charakterisierung der Kirche als Leib Christi konstruieren will, und dieser einseitige Gebrauch ist, zumal nach der Enzyklika *Mystici Corporis*, abzulehnen. Beumer

Malmberg, F., S. J., Ein Leib — ein Geist. Vom Mysterium der Kirche. gr. 8° (342 S.) Freiburg - Basel - Wien 1960, Herder. 24.80 DM. — Die hier vorgelegten Betrachtungen und Ausblicke über den Leib Christi, der die Kirche ist, über Christi Heiligen Geist, der diesen Leib beseelt, und über die Einheit dieses Leibes mit seinem gottmenschlichen Haupt durch die Kraft desselben Heiligen Geistes zeichnen sich aus wegen ihrer spekulativen theologischen Tiefe und Selbständigkeit, mit der der Verf. die gesamte Problematik des Themas beherrscht. Exegese und Dogmatik kommen in beinahe gleichen Teilen zu ihrem Recht. Der 1. Teil (13—109) will die theologische Interpretation der anerkannten Glaubens-

gegebenheit liefern, daß die Kirche der Leib Christi ist. Der Heilige Geist Christi als das unerschaffene, transzendent-immanente Prinzip der geheimnisvollen Lebenseinheit zwischen Christus und den Menschen bildet den Gegenstand des 2. Teiles (113—218). Daran angeschlossen ist der Versuch, tiefer in die Art und Weise der Verbindung zwischen Christus und seinem mystischen Leib einzudringen (223—311). Als Anhang folgt zum Schluß eine Studie scholastisch-theologischer Glaubensinterpretation „Ipsa assumptione creatur" (315—333). Der Leser kann den mitunter recht schwierigen, aber doch äußerst klaren und immer anregenden Gedankengängen gut folgen und wird besonders an der objektiven und vornehm sich zurückhaltenden Kritik aktueller Theorien Gefallen finden. Namentlich möchten wir zustimmen, wenn u. a. gegen die von M. D. Koster O. P. übertrieben betonte Idee von der Kirche als dem Volke Gottes oder gegen die Annahme einer geschaffenen Seele im Leibe Christi (zusätzlich zu der ungeschaffenen Seele) Stellung genommen wird. Auch das befriedigt uns, daß die Inkarnation den Namen „Fundament der kirchlichen Einheit" und nicht den der Kirche selber oder einer Schicht an ihr erhält. Auf der anderen Seite stehen einige noch unerfüllte desiderata. So ist das Problem „Außerhalb der Kirche kein Heil" absichtlich nicht angeschnitten und ausgearbeitet, wegen seiner Weitläufigkeit, wie das Vorwort sagt (7), und ähnlich kann man eine ausdrückliche Antwort auf die Frage nach der kirchlichen Gliedschaft vermissen (nur einige Andeutungen 204 206 f. 215 f. 298 f.). Gewiß muß es einem Autor anheimgestellt bleiben, wie weit er die Grenzen seines Themas ziehen will, aber es handelt sich hier doch wohl unverkennbar um Kernpunkte der Ekklesiologie. Den nötigen Raum hätte vielleicht die Tilgung bzw. Kürzung der recht langen Darlegungen über den dogmatischen Wert und die innere Struktur der Enzyklika *Mystici Corporis* (43—54), mit denen wir übrigens übereinstimmen, oder die Auslassung des Kap. „Etwas über die Lehre vom mystischen Leibe Christi außerhalb des Katholizismus, Emil Brunner und Martin Luther" (55—69), das ohnehin sich begreiflicherweise auf zwei Vertreter des Protestantismus beschränkt, schaffen können. Leider liegt der deutschen Übersetzung (von *Ruth Elisabeth*) das holländische Original (Één Lichaam en één Geest, Utrecht 1958) zugrunde, dessen Vorwort bereits am 1. Adventssonntag 1957 geschrieben wurde. Die inzwischen erschienenen Arbeiten sind nicht nachgetragen. Wenn letzteres geschehen wäre, hätte zumal das Kap. „Die Theologie des 19. Jahrhunderts und das heutige Kirchenbewußtsein" (16—24) gewonnen; wir denken hier an die Vorbereitung der Tübinger Schule durch Thomassin und an den Einfluß, den gerade Schrader auf das Schema propositum de Ecclesia des Vatikanischen Konzils ausgeübt hat (siehe die bekannten Werke von P. Nordhuis und H. Schauf). Jedoch soll darüber der Dank nicht vergessen sein, der ohne jeden Zweifel dem Verf. für seine lichtvollen und tiefgründigen Ausführungen gebührt.

Beumer

Dejaifve, G., S. J., Le Premier des évêques: NouvRevThéol 92 (1960) 561 bis 579. — Wenn das Zweite Vatikanische Konzil kein Unionskonzil werden sollte, dann wird es wohl, was die dogmatischen Beschlüsse angeht, die Beziehungen zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt genauer zu bestimmen haben. Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich kurz, aber treffend mit diesem Thema. Nachdem zu Beginn auf den Primat des Papstes als das schwere Hindernis („Petra scandali") für die Wiedervereinigung hingewiesen worden ist, folgen die Ausführungen über „Vatikanisches Konzil und Primat", „Primat und Einheit", „Primat und Apostelkollegium", „Wesen des apostolischen Primates" und „Jurisdiktion der Bischöfe". Bei dem letzten Punkte wird mit Umsicht die These vertreten, daß die orthodoxen Bischöfe trotz der Trennung von Rom doch ihre Jurisdiktion behalten hätten (vielleicht wäre hier für die geschichtlichen Belange ein Bezug auf die Arbeiten von W. de Vries S. J. angebracht gewesen). Texte aus den Akten des Ersten Vatikanischen Konzils werden allenthalben zur Illustration des Gesagten verwandt. D. schließt mit den Worten: „Après avoir rappelé, dans un précédent Concile, les droits stricts et inaliénables de la Primauté pontificale, il reste au Magistère de l'Église, dans le prochain Concile, une tâche ardue et délicate: mettre mieux en lumière leur finalité et les obligations qui y sont inhérentes, en révélant en elle le mystère de la ‚communion' qui préside aux échanges de la Hiérarchie ecclésiastique comme de la Hiérarchie céleste" (579).

Beumer

Weber, O., Karl Barths kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I, 1 bis IV, 2. 3., erweit. Aufl. 8° (282 S.) Neukirchen 1957, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 17.25 DM; geb. 19.50 DM. — Das Buch ist ein „Führer" durch die Dogmatik K. Barths. Es ist keine Auseinandersetzung, sondern eine unkritische Wiedergabe (K. Barth sagt, der Verf. hätte ihn verstanden [5]). Mit dem Weitererscheinen der Bände der kirchlichen Dogmatik ist auch dieser Führer in jeweils erweiterter Auflage erschienen. Wer Band für Band ganz gelesen hat, weiß den Wert einer solchen Hilfe zu schätzen. Dabei ist die Gefahr, sich aus Bequemlichkeit die Lektüre der kirchlichen Dogmatik selber zu schenken, unseres Erachtens weniger groß, als sie von Barth veranschlagt wird (6). Denn bei der Breite, mit der K. Barth schreibt, wird der tragende Grund und werden die unter der Oberfläche vorhandenen Zusammenhänge zwischen den einzelnen Bänden und Paragraphen der kirchlichen Dogmatik oft undeutlich. W. läßt sie durch seine zwar ausführliche, aber doch straffe Zusammenfassung viel deutlicher hervortreten; infolgedessen wirken sie auch stärker. Und warum sollte man nicht manchmal statt zum Undeutlichen zu dem, was deutlich ist, greifen, zumal wenn die breitere Ausführung im Vergleich zur kürzeren Wiedergabe keine neuen Gesichtspunkte hinzufügt? — In einem solchen Überblick werden auch die Unterscheidungslehren besser sichtbar. Vgl. z. B. die entschiedene Ablehnung einer natürlichen Theologie (55—58) (wobei es weder Barth noch W. bewußt wird, daß eine solche Ablehnung folgerichtig zur Leugnung des Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf führt), die Verneinung der natürlichen Ethik (77 ff.), die scharfe Polemik gegen jede amtlich „kanalisierte" apostolische Sukzession (die nur als eine „exemplarische" zugegeben werden kann) (237), gewisse Thesen seiner theologischen Ethik (wobei Barth grundsätzlich jede Kasuistik als „Verletzung des göttlichen Geheimnisses im ethischen Ereignis" verdammt [155], dann aber u. a. die einzelnen Möglichkeiten gewaltsamer Tötung und ihre Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit bespricht [174 ff.] — NB: Ist das etwas anderes als „Kasuistik"?!): Beziehung zwischen Mann und Frau Grundform der Mitmenschlichkeit (daher männliche und weibliche Orden klarer Ungehorsam!) (163), Ehe keinem besonderen Zweck unterworfen, auch nicht dem der Kindererzeugung (165), kirchliche Trauung weder biblisch noch sachlich gefordert (168), Geburtenkontrolle im ehelichen Verkehr erlaubt, wenn ohne schlechtes Gewissen und mit Einverständnis beider (169), nach der Scheidung bei zweiter Ehe Trauung nicht grundsätzlich zu verweigern (166) usw. — Man muß also dem Verf. des einführenden Berichtes dankbar sein, daß er zur Klärung beiträgt. In der äußeren Anlage könnte die Übersichtlichkeit noch vervollkommnet werden, z. B. durch eine noch mehr ins einzelne durchgeführte und auch im Druck stärker hervorgehobene Gliederung, durch Beifügung eines Stichwörterverzeichnisses usw. Loosen

Neuausgaben der Reformatoren: D. M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. 11. Bd. 1.—2. Hälfte. 4° (IX u 576 S.; CXLVIII u. 400 S. mit 8 Tafeln) Weimar 1960, Böhlau. je 58.— DM; subskr. 46.40 DM. — Jean Calvin, Commentaires sur le Nouveau Testament. tom. IV: Epître aux Romains. gr. 8° (381 S.) Genf [1960]. Labor et Fides. — In Fortsetzung früherer Anzeigen der neuen Ausgaben von Werken der Reformatoren (vgl. zuletzt Schol 34 [1959] 586 ff.) kann heute zunächst ein weiterer Doppelband der Weimarer Luther-Ausgabe angezeigt werden. Die Serie „Deutsche Bibel" bringt in ihrem 11. Band die Übersetzung des Prophetenteils des Alten Testamentes. Der erste Teilband druckt die drei Großen Propheten Jesaja, Jeremia und Hesekiel, der zweite neben Daniel die 12 Kleinen Propheten. Wie immer ist auf der linken Textseite der älteste Lutherdruck gegeben und auf der rechten die letzte Ausgabe zu Lebzeiten des Reformators von 1545. Für Jeremia und Hesekiel wie für die Kleinen Propheten ist als ältester Druck die Gesamtausgabe von 1532 gewählt, für Jesaja und Daniel der frühere Separatdruck von 1528 bzw. 1530. Zwar ist auch die Übersetzung von Jona, Habakuk und Secharja wie der beiden Hesekielkapitel 38 und 39 schon 1526 bis 1530 gedruckt worden. Doch hat sich hier die jetzige Ausgabe auf den Gesamtdruck von 1532 beschränkt, weil diese Frühdrucke bereits in der Weimarer Ausgabe Bd. 19, 23, 30 II veröffentlicht wurden. Im Apparat findet man die Änderungen der weiteren Ausgaben von 1534—1646 angegeben, so daß man gut über die innere Entwicklung der Übersetzungen und ihre Veränderungen durch Luther selbst in den

verschiedenen Drucken unterrichtet wird. Ein weiterer Apparat gibt auch diesmal wieder die Deutung der schwierigen alten deutschen Ausdrücke, was nicht nur für Nichtdeutsche wichtig ist. Dem Herausgeber *H. Volz* gelang es, Photokopien vom Original des Widmungsbriefes Luthers an den sächsischen Kurprinzen Johann Friedrich (früher Stadtbibl. in Königsberg, jetzt Staatl. Leninbibl. Moskau) und vom bisher nur schlecht publizierten Bruchstück der Niederschrift der Hoseaübersetzung (früher Stadtarchiv Schweidnitz, jetzt Universitätsbibl. Breslau) zu erhalten und im Anhang des 2. Teilbandes zu veröffentlichen. In einer eingehenden Einführung, die sich im 2. Teilband findet, hat V. außerdem eine systematische und historisch zusammenfassende Darstellung der Entwicklung der einzelnen Phasen der Übersetzung und der Drucklegungen gegeben, so daß man für diese Entwicklung nicht nur auf die Hinweise im Apparat angewiesen ist. Sehr interessant ist dabei die Untersuchung über den Einfluß, den die gerade entstehende Übersetzung auf andere gleichzeitige Äußerungen oder Werke Luthers ausgeübt hat. Man findet in ihnen einen deutlichen Niederschlag von der Übersetzungstätigkeit her und damit einen Beweis, wie sehr sie Luther innerlich beschäftigte. Das belegt auch das Ergebnis der Forschung von V. über die Quellen der Übersetzung. Die „Wormser Propheten" waren ja schon 1527 als erste Übersetzung erschienen. V. stellt nun fest, daß Luther diese wohl benutzt hat. An einer Stelle nennt er sie auch ausdrücklich. Jedoch ist die Benutzung immer nur ganz kurz; meist bezieht sie sich auf einzelne Worte oder Ausdrücke, nie auf ganze größere Sätze oder Abschnitte. Vielfach sind es gerade schwierige hebräische Stellen, an denen Luther sie beigezogen hat — ein Zeichen, wie der Reformator um den rechten Ausdruck rang. Also ein Doppelband, der würdig der Weimarer Ausgabe — auch in dem Druck — ist. — Auch von den exegetischen Werken C a l v i n s ist eine Neuausgabe gerade herausgekommen. Es handelt sich um den Druck des 4. Bandes der neutestamentlichen Kommentare Calvins, die Erklärung zum wichtigen Römerbrief. Die Edition ist vom Verlag Labor et Fides in gleicher Weise für weitere Kreise gedacht wie die von uns schon angezeigte vierbändige Ausgabe der Institution chrétienne (vgl. Schol a. a. O.). Sie wurde von *J. M. Nicole* unter Mitwirkung von *P. Marcel* und *M. Révaillaud* hergestellt. Auch diesmal findet man in den zwar kurzen Anmerkungen gute Hinweise auf die Institution, die Quellen und hie und da auf den lateinischen Text, wo es für das Verständnis des französischen gut ist. Wiederum machen eingehende Inhaltsverzeichnisse — vor allem ein Sachweiser —, die gerade bei einem Kommentar wichtig sind, das Werk für die Benutzung geeigneter. Auch hier sind Druck und Ausstattung sehr gut.

W e i s w e i l e r

2. Geschichte der Theologie

M a i e r, Fr. Gg., Augustin und das antike Rom (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 39). gr. 8° (221 S.) Stuttgart u. Köln 1955. 18.— DM. — Die Studie, die wegen des Ablebens eines vorgesehenen Rezensenten verspätet zur Besprechung kommt, ist ein weiterer Versuch zu einem vertieften Verständnis von Augustins großem Werk De civitate Dei. Im 1. Kap. umschreibt Verf. sein Problem, nämlich Augustins Stellung zu Rom zu bestimmen. Darin liege nicht nur die Frage nach der Deutung der römischen Geschichte durch Augustin, sondern zugleich die nach seinem Urteil „über das Römertum als Lebensform" und nach „der Stellung zum Romgedanken heidnischer wie christlicher Prägung" (11). Damit ist zugleich die Frage nach Augustins Beurteilung antiker Kultur, ja letztlich des heidnischen und christlichen Humanismus gestellt (vgl. Kap. 13, 206 ff.). Verf. geht dabei hauptsächlich von De civitate Dei aus, ist sich aber bewußt, daß gerade für eine volle Klärung der Frage nach dem Humanismus das Gesamtwerk Augustins heranzuziehen wäre (15) (vgl. unsere Rezension zu M. Testard, Saint Augustin et Cicéron: Schol 34 [1959] 374—377). Kap. 2—5 sind vorbereitender Art. Zuerst wird versucht, in Kürze Augustins Stellung zur antiken Bildung zu umreißen (17—36). Das Ergebnis ist hier die Feststellung einer schwebenden Haltung zwischen Anerkennung und Kritik. Im 3. Kap. wird Augustins erste Stellungnahme zu Rom in historisch-politischer Sicht, und zwar aus den Schriften um das Jahr 400 erarbeitet (36—42).

Kap. 4 schildert die Wirkung der politischen Ereignisse um die Eroberung Roms (410) auf Augustin, und dies auf dem Hintergrund der bis dahin bei Christen und Heiden gegebenen Romverherrlichung (43—68). Das 5. Kap. behandelt den Brief an Marcellinus (ep. 138), einen höheren Reichsbeamten. Wir gewinnen hier einen Einblick in das damalige Romgespräch (Schuld des Christentums am Fall Roms) und Augustins Lösung (69—75). Verf. sieht in diesem Brief, der doch in seiner Haltung zu Rom und dessen staatlichem Ordnungswert relativ positiv ist und die Pflichten der Christen gegenüber dem Reich und deren Anteil an seiner Erhaltung betont, nicht den vollen Ausdruck der augustinischen Einstellung. Er weist hin auf die auch schon in diesem Brief sichtbar werdenden anderen Linien. — In Kap. 6—11 verfolgt Verf. anhand von De civitate Dei Augustins Stellung zu Rom: Nach allgemeinen Bemerkungen zum Gesamtwerk (76—83) entwickelt er nach Buch I—III Augustins Kritik der römischen Geschichte (84—116). Kap. 8 bietet den Inhalt von Buch IV (Imperiale Kriege und Imperium) und von Buch V (Gott als Herrscher über die Geschichte und die römische virtus; römische Tugend und wahre Sittlichkeit) (117 bis 145). Das 9. Kap. behandelt unter dem Motto civitas Dei — civitas terrena Buch XI—XV (145—167). Im 10. Kap. (Rom in der Weltgeschichte) erscheint kurz Augustins Geschichtsauffassung nach Buch XV—XVII und die Stellung Roms in der Geschichte der civitas terrena nach Buch XVIII (168—182). Unter dem Titel „pax Romana und pax caelestis" kommt im 11. Kap. das XIX. Buch zur Sprache (182 bis 195); zugleich wird eine Zusammenfassung des bisher aus De civitate Dei Erarbeiteten gegeben (195—198). Verf. findet: „Zwischen Gemeinde und Reich, Christentum und säkularer Ordnung gibt es im letzten keine Verbindung" (195). Damit stehe Augustinus in seinem Jahrhundert allein und gegen die Reichstheologie eines Origenes, Eusebius und Orosius, nehme aber auch nicht einfachhin die apokalyptische Romfeindschaft eines Hippolyt und Tertullian wieder auf. „Augustin kennt keine notwendige Vorbereitung der evangelischen Verkündigung durch die pax Romana, keine Ermöglichung des christlichen Glaubens durch den Monarchismus des Imperiums, keine Überführung römischer Werte in christliche. Er verkündigt das genaue Gegenteil: Rom ist ... das caput civitatis terrenae, das der Gemeinde Gottes feindlich gegenübersteht und in seiner verkehrten Ordnung auf ewig von ihr getrennt ist" (198). — Das 12. Kap. schildert Augustins Reaktion auf den Zusammenbruch des Imperiums in Afrika (198—206). Das Schlußkapitel greift zurück auf das in der Problemstellung genannte und allem schließlich zugrunde liegende Verhältnis von Christentum und Humanismus, und dies aus der Sicht des Romproblems (206 bis 214). — Aus dem Ganzen könnte man den Eindruck gewinnen, Augustins Haltung gegenüber Rom, staatlicher Ordnung, antiker Bildung, heidnischer Philosophie sei einseitig negativ: Verf. stellt selbst in seinem letzten Kapitel fest, daß dennoch bei Augustinus ein gewisser, freilich mehr zum Negativen hinneigender, aber theoretisch unentschiedener „Schwebezustand" gegeben sei, der nur im persönlichen Glauben seine Lösung finde. Sicher ist richtig, daß sich in Augustin keinerlei Ansatz zu einem Staatskirchentum findet, auch daß das Mittelalter ihn häufig mißverstanden hat. Schließlich darf man auch die spätere Lösung dieser Frage, wie sie von Thomas an in der christlichen Staatsethik sich findet, nicht in Augustinus hineinlesen (vgl. 14 f. mit Anm. 11). Anderseits aber scheint uns Verf. einem ähnlichen Fehler fast zu verfallen, daß er nämlich den „Schwebezustand" Augustins nicht wirklich aufrechterhält, sondern zu sehr nach der negativen Seite hin tendieren läßt. Die positiven Linien hätten stärker gezeichnet werden können. In der Deutung des Briefes an Marcellinus sind sie vom Verf. vielleicht sogar etwas unterdrückt. Dies wird deutlicher an der ganz parallelen Frage nach Augustins Stellung zur antiken Literatur (vgl. das erwähnte Werk von M. Testard) und Philosophie (vgl. den Einfluß Plotins und dessen Lösung des Problems des Übels etc.). — So scheint uns schon in der Problemstellung des Verf. das Geleise etwas schief gelegt zu sein. Die Romidee enthält mehrere Momente: einmal staatliche Ordnung, Gehorsam, Recht, Pax, Pietas; religiöse Bedeutsamkeit des Staates sodann; schließlich als konkrete Formen in der Antike die heidnische Staatsvergottung und den christlichen „Eusebianismus". Augustin trennt diese Elemente nicht. Er kann dies so wenig, wie er Natur und Übernatur, Ratio und Fides scheiden kann. Sowenig aber Augustin darob zum Ontologisten und Fideisten wird, so wenig lehnt er auch *grundsätzlich* die natürlichen Werte des Staates und des römischen Imperiums ab. Man darf einen frühen

Autor weder auf die positive noch auf die negative Seite einer späteren Distinktion festlegen oder zu sehr hintendieren lassen, sofern dies nicht einfachhin feststeht. Es ist bedauerlich, daß in dem wertvollen Werk die nach 1953 erschienene Literatur nicht voll eingearbeitet werden konnte. Grillmeier

O'Meara, J. J., Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine. 8° (II u. 184 S.) Paris 1959, Études Augustiniennes. 1900.— Fr. — Im vorliegenden Werk haben wir eine literargeschichtliche Studie mit bedeutsamen Ergebnissen zum Verhältnis des hl. Augustin zu Porphyrius. Es geht um den Nachweis, daß das von Augustin in De civ. Dei X 29 u. 32 unter dem Titel De regressu animae zitierte porphyrianische Werk identisch ist mit der Schrift über die Orakel (περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας), bzw. mit einem Teil davon. Der 1. Teil der Arbeit nimmt Stellung zum bisherigen Stand der Forschung (Wolff und Kroll) und entwickelt die Gründe für die obengenannte Identität (4—46), und zwar durch Untersuchung von Titel, Absicht und Datierung der zur Frage stehenden Schrift(en). Der 2. Teil (47—93) stellt nun im einzelnen dar, was aus Augustins De civ. Dei XIX 23; XX 24; XVIII 53—54; XXII 25—28 sowie aus De consensu evangelistarum und dem Sermo 241, 7 über die porphyrianische Schrift über die Orakel erhoben werden kann. Daraus gewinnt Verf. bedeutend umfassendere Kenntnis von der Zielsetzung der genannten porphyrianischen Schrift, als sie aus den von Wolff gesammelten Fragmenten bisher zu entnehmen war. Im 3. Teil (95—148) wird aus De civ. Dei X das, was hier als Inhalt von De regressu animae erscheint, dargestellt und mit dem Ergebnis von Teil 1 und 2 verglichen. Die in Frage stehende Identität ist durchaus einsichtig gemacht. Das Ergebnis wird in einem Anhang (149—176) durch Anwendung auf weitere augustinische Texte erhärtet. So ergibt sich die Bedeutung der antiken Philosophie, hier des Porphyrius, für Augustinus von neuem, da, wie im Verlauf der Darstellung ersichtlich ist, Augustinus sich nicht nur mit dem Neuplatoniker auseinandersetzt, sondern auch von ihm beeinflußt wird. Verf. hält sogar die hier behandelte porphyrianische Schrift für den platonischen Text, der am meisten Einfluß auf Augustins Bekehrung hatte. Grillmeier

Krause, W., Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur. 8° (320 S.) Wien 1958, Herder. 28.— DM. — Das Werk verdankt sein Entstehen dem Interesse eines Gymnasialprofessors und Vertreters der klassischen Philologie an den Zitaten aus der heidnischen Literatur, die sich bei den frühchristlichen Schriftstellern finden. Im 1. Kap. gibt Verf. eine kurze Übersicht über den Inhalt der christlichen Werke, die er behandeln will (13—33). Das 2. Kap. sucht einen Aufriß der verschiedenen Problemkreise zu geben, die in der frühchristlichen Zeit zur Sprache kommen (34—44). Die Vorwürfe der Heiden und Juden gegen die Christen bilden den Inhalt des 3. Kap. (45—50). In diesem ganzen 1. Teil bietet Verf. nichts Neues, wohl aber z. T. Veraltetes und Vereinfachtes — eine Gefahr, der er auch sonst nicht immer entgeht. Im 2. Teil bringt K. zunächst einen „Entwurf einer allgemeinen Theorie des Zitats" (4. Kap., 51—58). Obwohl Verf. außer dem direkten auch das indirekte und das Inhaltszitat (die beiden letzteren freilich als den weniger idealen Fall, 129) berücksichtigt, scheint doch damit nicht der richtige Einstieg in die Frage nach dem Zitat überhaupt wie in das Problem des Verhältnisses von heidnischer und frühchristlicher Literatur gefunden zu sein. Ist doch das Zitat nur ein besonderer Fall von geistiger Beeinflussung überhaupt. So kann es auch nur selber in Verbindung mit den anderen Formen geistiger Abhängigkeit, die nicht mehr als Zitat bezeichnet werden können, wohl aber literarisch greifbar sind, in seiner Relevanz gewertet werden. Von hier aus erklären sich verschiedene Kurzschlüsse und Fehlurteile der weiteren Ausführungen. In den beiden nächsten Kap. dieses Teiles stellt Verf. die allgemeine Einstellung der griechischen (59—88) und der lateinischen (89—123) Autoren zur heidnischen Literatur dar. Die den beiden Kap. angefügten Zusammenfassungen bieten wohl eine in gewisser Hinsicht brauchbare schematische Übersicht, gehen aber in ihren Folgerungen über die Prämissen hinaus und vereinfachen allzusehr. Dasselbe Urteil, positiv wie negativ, gilt für das 7. Kap., das eine „Statistik der direkten Zitate in der frühchristlichen Literatur" bringt (124—130), wie auch für das 8. Kap., das die Zitate in chronologischer Ord-

nung bietet (131—141). Dieses letzte Kap. leistet aber manche praktische Hilfe zum Auffinden des hier besprochenen Zitatenschatzes. Der letzte Teil des Werkes bringt in vier Kapiteln eine Einzelbehandlung der direkten Zitate aus der *römischen* Literatur bei den lateinischen Vätern der ersten drei Jahrhunderte: bei Minucius Felix (142—152), bei Tertullian (153—174), Arnobius (175—178) und Laktanz (179—254). Hierin liegt der Wert des Buches, besonders was Laktanz anbetrifft. Denn bei diesem Autor findet sich eine so große Zahl von Zitaten (375), daß sich von diesem Material aus gesichertere Schlüsse erlauben. Für die anderen Schriftsteller, besonders die nicht aufscheinenden (weil sie nicht direkt zitieren, etwa Cyprian!), gelten unsere oben gemachten grundsätzlichen Bedenken. Grillmeier

S. Leandri Hispalensis De institutione virginum et contemptu mundi. Nova recensio cum decem capitulis ineditis. Edidit et prolegomenis instruxit *P. Angelus C. Vega O. S. A.* (Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteres et medii aevi, 16—17). gr. 8° (138 S.) Escurial 1948, Typis augustinianis monasterii. — Verf. stellte in dieser uns jetzt erst zugesandten Schrift fest, daß neben der gedruckten Überlieferung (vgl. z. B. PL 72), die sich auch handschriftlich in drei Codd. in Madrid und Paris findet, eine andere existiert, die vor allem in Cod. I 13 (saec. 9) der Bibliothek des Eskorial ihren frühesten Zeugen hat. Einige andere Madrider Handschriften sind von ihr abhängig. So stellt sich die Frage, ob diese zweite Überlieferungsreihe, die um zehn Kapitel umfangreicher ist, das ursprüngliche Werk darstellt oder eine Erweiterung des gedruckten Textes ist. Es handelt sich um zehn Kapitel, die, wie die ganze Schrift, Eigenschaften der Jungfrauen beschreiben: Ut verecunda sit virgo, Ut non sit virgo superba, Ut humilis sit virgo ... Schon das frühe Alter der Handschrift des Eskorial ist wichtig, da die kürzere Überlieferung erst aus Handschriften des 11. Jahrhunderts bekannt ist. Die Handschrift des Eskorial kennt zudem in ihren Schriftzitaten noch einen frühen wisigothischen Einschlag, was also auch für das Alter ihres Textes spricht. Sprache und Inhalt der zehn zusätzlichen Kapitel passen zudem sehr gut zu dem bisher allein bekannten kürzeren Text. So findet sich in diesem schon eine Aufzählung der jungfräulichen Tugenden. Von diesen werden aber im kürzeren Text nicht alle besprochen, während die fehlenden sich in der längeren Überlieferung finden. Man könnte freilich sagen, daß ein Bearbeiter sie vielleicht gerade deshalb beigefügt habe. Dagegen spricht jedoch, daß auf S. 102 der jetzigen neuen Edition mitten im Satz die kürzere Überlieferung aufhört, während die längere ganz selbstverständlich den Satz vervollständigt. Es scheint jedoch auch im neugefundenen Text noch ein Quatern ausgefallen zu sein. Etwas schwierig wird die Annahme Vegas, daß der neue umfangreichere Text das Ursprüngliche ist, nur dadurch, daß Kap. 13 De abstinentia virginum sich auch in der kürzeren Redaktion findet, nicht aber das folgende 14. Ut virgo alias non detrahat. Man müßte also annehmen, daß dieses Kap. noch zusätzlich ausfiel in der Kürzung, die sonst nur im Zusammenhang kürzte: Schluß von Kap. 3—12. (Bei Kap. 11 und 12 fehlen in der Neuedition am Beginn die Sternlein, die den neuen Zusatz kennzeichnen sollen.) — Verf. gibt auch einen guten Überblick über den Menschen Leander und sein Werk, wobei u. a. seine enge Beziehung zu Gregor d. Gr. in einem eigenen Kap. (El amigo) zur Sprache kommt. Die sicher echte Homilie Leanders De triumpho Ecclesiae in concilio III Toletano habita ist beigefügt und auch in einem Anhang der unsichere Sermo in natali S. Vincentii Martyris gedruckt, so daß wir das ganze bekannte Schrifttum Leanders zusammen finden, wenn auch in einer noch nicht voll textkritischen Edition. Weisweiler

Büttner, Th.; Werner, E., Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 2). 8° (IX u. 141 S.) Berlin 1959, Akademie-Verlag. 19.50 DM. — In der neuestens wieder lebhaft geführten Diskussion über Wesen und Wirkung der Circumcellionen (vgl. H.-J. Diesner, Die Circumcellionen von Hippo Regius: ThLitZ 85 [1960] 497—508) schaltet sich mit B. auch die ostdeutsche Forschung ein. Die Verf. möchten „die gesamte Materie neu durcharbeiten" und durch Hinzuziehung einiger neuer Gesichtspunkte und Zusammenhänge eine bessere Durchdringung des Stoffes erreichen (1). Leider sind die neuen Gesichtspunkte alt, denn sie stammen von Engels und Marx. Ihnen

gemäß werden die Circumcellionen als sozial-religiöse Bewegung dargestellt (1—72), weil nach Engels „es im Wesen des Feudalismus gelegen habe, daß jeder Kampf gegen ihn eine religiöse Verkleidung annehmen, sich in erster Linie gegen die Kirche richten mußte". Zu begrüßen ist die Quellen- und Literaturübersicht (2—7), weil die jüngsten Beiträge zum Problem von englischer und französischer Seite stammen und hier dem deutschen Sprachraum angezeigt werden. Auch die Bemerkungen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage der weströmischen Provinzen im 3. und 4. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung Nordafrikas sind nützlich, weil sie die Fortschritte der Forschung mitteilen (8—20). Daß Verf. in ihrem Exkurs zum frühen Mönchtum (35—40) den wirtschaftlich-sozialen Ursachen für das Entstehen des Mönchtums den Primat einräumen, mußte man bei ihren Voraussetzungen erwarten, sie trifft damit aber nicht den historischen Sachverhalt. Die Berufung auf Friedrich Engels' Charakterisierung des mittelalterlichen Asketismus (S. 35 Anm. 166) hätte sich die Verf. sparen dürfen, denn Engels kannte vom Mittelalter und seinem Mönchtum wohl kaum genug, um sich zu einer treffenden Charakterisierung berufen fühlen zu dürfen. Seltsam nimmt sich bei einer solchen Verhaftung an veraltete (und überdies nicht zuständige) Autoritäten das souveräne Wort der Verf. über „gefühlsbetonte Urteile katholischer Ordensforschung" aus (39). Daß sich Verf., nicht zu unserer, wohl aber offenbar zu ihrer Überraschung, in ihren Ergebnissen bestätigt sieht durch eine russische Arbeit des G. G. Diligenskij (71), die „völlig unabhängig von ihrer eigenen geschrieben wurde", bestätigt nur noch einmal, wie unfruchtbar für den wirklichen Fortschritt der Forschung die sklavische Unterwürfigkeit unter sachfremde Autoritäten ist, denen man sich in einem Akt irrationaler, wir möchten nicht sagen: emotionaler, Gläubigkeit ausliefert. — Der andere Beitrag des Buches stammt von W., jetzt Ordinarius für mittelalterliche Geschichte an der Universität Leipzig, der sich bereits mit mehreren Arbeiten über die Ketzerbewegungen des gregorianischen Zeitalters als Fachmann ausgewiesen hat. Seine Nachrichten über die böhmischen „Adamiten" in religionshistorischer Sicht (73—141) beginnen zwar auch mit der im Osten offenbar unumgänglichen Reverenz vor Engels (75), wobei das Zitat aus dessen Brief an Mehring (14. 7. 1893) insofern etwas unglücklich gewählt ist, als es im Grunde nur ein törichter Wortschwall ist. Verf. weist mit der guten Kenntnis auch entlegener Quellen, die zu seinen besten Qualitäten gehört, die Existenz jener antinomistischen Gruppe innerhalb des schwärmerischen Taboritentums nach, die, in der exaltiertesten Form einer fehlgeleiteten Endzeiterwartung eine paradiesische Vollendung gleichsam vorwegnehmend, diese aber völlig mißverstehend, sich ungebundensten Formen des Zusammenlebens überläßt. Entgegen der Meinung tschechisch-nationalistischer Historiker hält Verf. die Einflüsse westlicher Schwärmergruppen für unbestreitbar (Pikarden). Von diesen gibt er in seiner phänomenologischen Skizze der Ketzerei des „Freien Geistes" (93—116) ein gutes und fesselndes Bild. Der Hinweis auf S. 104, daß die Leute aus den unteren Klassen die zahlreichsten Anhänger waren, soll wohl wieder einmal insinuieren, daß es hier um sozialrevolutionäre Bewegung in religiösem Gewand gehe. Daß die unteren Klassen vom Anbeginn der Welt bis zu deren Ende die zahlreicheren sind, ist unbestreitbar, daß jede Bewegung, die sich an die Gesamtheit des Volkes wendet, aus ihnen zahlreichere Anhänger ziehen wird als auf den höheren und notwendig zahlenmäßig geringeren Schichten, liegt darum so nahe, daß man eigentlich nicht darauf hinweisen sollte. Wie man also — nicht nur hier — mit solchem Zahlenspiel sozialistische Thesen erhärten könnte, bleibt unbefangenen Forschern uneinsichtig. Daß religiös motivierte Sozialkritik (104) nur von unten aufsteige, ist gleichfalls eine unhistorische Annahme, wie denn auch — mindestens nach katholischer Auffassung — religiöser Sinn und echte Kritik an sozialer Ungerechtigkeit so organisch ineinandergreifen, daß man das eine nicht als Drapierung des anderen ansehen sollte. Wenn die marxistischen Autoritäten, denen zuliebe solche Maßstäbe angelegt werden, sich hätten frei machen können von ihrem zeitgenössisch bedingten Vorurteil gegenüber der Ganzheitsauffassung katholischen Weltverständnisses, wäre ihnen vielleicht die Unrichtigkeit einer solchen schlicht behaupteten Diastase von Glaubens- und Gesellschaftsordnung aufgegangen. Doch sollte man in der Gegenwart, bei besserer Kenntnis der Vergangenheit, nicht um wissenschaftsfremder Verpflichtungen willen sich einer solchen Einsicht entziehen. Verf. beherrscht die Literatur zu seinem Problemkreis in ausgezeichneter Vollständigkeit, und seine Auseinandersetzung mit ihr

zu verfolgen, bereitet (unter Absehung der genannten Schatten) ein intellektuelles Vergnügen. Seine Ergebnisse sind überraschend. Die „Expropriierten" sind nicht etwa sozialrevolutionär, wie man erwarten sollte, sondern reaktionär. Und darüber hinaus meint Verf., ein solch reaktionärer Charakter sei allen Sekten in der Endkonsequenz eigen (108). Vielfach handelt es sich um Landstreicher, Räuber, Betrüger, fornicatores, „religiös radikalisiertes Treibholz" (ebd.). — Wir sind dem Verf. dankbar für den Nachweis der weiten Verbreitung der Ketzerei „durch unterirdische Kanäle" auch bis nach Böhmen hinein. Sie ist eben das Gegenbild der universalen Kirche. Wie diese in ihren äußeren Lebensformen von den Völkern, die ihre lebendigen Glieder sind, ein jeweilig unterschiedliches Gepräge erhält, so auch die Sekten, wie Verf es für die extreme taboritische Linke, die sich in den Adamiten repräsentiert, nachweist. Wolter

Bühler, C. F., The University and the Press in Fifteenth-Century Bologna (Texts and Studies in the History of mediaeval Education, 7). 8° (109 S.) Notre Dame, Indiana 1958, The Mediaeval Institute. — In erweiterter Form und mit den vollständigen Listen der Wiegendrucke, soweit sie noch nachweisbar sind, die von 47 Bologneser Druckereien herausgebracht wurden, versehen, legt Verf. einen am Mediaeval Institute der Notre-Dame-Universität gehaltenen Vortrag (20. 1. 1958) vor. Eine Liste der Drucker, ein Index der Autoren und der Titel ihrer Werke sowie jener Drucke, die zwar datiert, aber ohne Hinweis auf den Drucker erschienen, schließlich noch der undatierten Werke ergänzen den Apparat. Zu verdanken ist die Entwicklung des Druckereiwesens in Bologna der Initiative von drei Männern, die am 25. Oktober 1470 sich vertraglich zur Errichtung von drei Druckereien verpflichteten. Der Bologneser Professor Annibale Malpigli, ein reicher Bürger der Stadt, Balthasar Azzoguidi, und ein höfischer Humanist, Francesco dal Pozzo, repräsentierten Regierung, Bürgerschaft und Universität, verbunden zur Förderung eines Kulturunternehmens, das allen in gleicher Weise, bevorzugt indes der Universität, zugute kommen sollte. Verf. entwickelt im folgenden die Wünsche und Pläne wie auch ihre Realisierung im 15. Jahrhundert. Mehr als fünfhundert Drucke konnten erstellt werden; 26 % davon fallen, wie bei Bologna zu erwarten war, in das Gebiet der Rechtskunde, 22 % in das der übrigen Wissenschaften, 13 % waren lateinische Humanistenwerke, nur 7 % eigentliche theologische Arbeiten, während der Rest sich auf italienisch verfaßte Andachts- und Unterhaltungsbücher verteilt. Bemerkenswert mag sein, daß weit über die Hälfte (63 %) von zeitgenössischen Autoren erstellt wurden (deren Mehrheit als wissenschaftlich und literarisch mittelmäßig vom Verf. charakterisiert erscheint). Ebenso bemerkenswert ist die Tatsache, daß von den 47 namhaft gemachten Druckereien 24 schon nach der Herausgabe des ersten Druckes ihren Betrieb wieder einstellten. Mehr als die Hälfte aller Bologneser Inkunabeln wurde von insgesamt nur fünf Firmen gedruckt, also schon findet man die Konzentration der Produktion in wenigen finanz- und organisationstüchtigen Händen. Die Ausführungen und Hinweise des Verf. sind ein dankenswerter Beitrag zur Kulturgeschichte des ausgehenden 15. Jahrhunderts. Wolter

de Dalmases, C., S. J., Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis. Vol. III. Narrationes scriptae ab anno 1574 ad initium saeculi XVII. (Monumenta historica Societatis Jesus, 85). 8° (XXXVI u. 866 S.) Rom 1960, Selbstverlag der Mon. hist. S. J. — Im Rahmen der Monumenta historica Societatis Jesu erschienen innerhalb der series Ignatiana 1904 und 1918 zwei Bände „Scripta de sancto Ignatio". Sie sind nach dem 2. Weltkrieg neu bearbeitet worden, vielfach erweitert und allen Ansprüchen bester Editionsmethoden genügend. D. war schon beim 1. Band dieser Edition, welche jetzt den Titel Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola trägt, zusammen mit D. F. Zapico und P. Leturia, beteiligt (1943), den 2. Band (1951) hat er allein herausgebracht wie auch den vorliegenden abschließenden 3. Band. In ihm bringt er Schriften, deren Abfassungszeit nach 1574 liegt, die aber z. T. noch von Zeitgenossen des Heiligen stammen, z. T. von Autoren, die nach Zeugnissen von Zeitgenossen schreiben bzw. sich kritisch der bereits festliegenden Tradition bedienen. Einen bedeutenden Anteil haben an den 63 mitgeteilten Schriften die Inedita, darunter der Dialogus des P. Edmund Auger und das

interessante Promptuarium des P. Gregor Rosephius, eine Sammlung von Merksprüchen und Anekdoten, die allerdings nur zum geringen Teil Ignatius selbst betreffen. Da der Editor klugerweise den Titel dieses Bandes erweitert hat, über Ignatius hinaus auch die Anfänge der Gesellschaft Jesu einbeziehend, kann man die Großzügigkeit der Mitteilung dieser Inedita nur begrüßen. Rosephius, der von 1563—1566 in Rom Theologie studierte, war ein genauer Beobachter und scheute sich nicht, ein Salzkörnchen Ironie beizumischen (Mon. 29, 151, S. 516: Praxis etiam n. B. Patris est: si vis iuvare proximum, intelligat charitatem quam erga illius salutem habes, et accommoda te illius colloquiis, et semper applices suaviter. Hoc intelligendum etiam de Fratribus nostris, qui fere semper loquuntur de rebus suis. Tunc te insinues illis). Die Edition ist hervorragend gearbeitet. In der Einleitung zu jedem mitgeteilten Stück wird über die handschriftliche Überlieferung, bisherige Bibliographie, den Verfasser, die Zeit der Niederschrift, die Begründung, warum es mitgeteilt wird, genauestens gehandelt. Der Anmerkungsapparat ist von gepflegtester Vollständigkeit, kein Name bleibt ungeklärt, kein Problem ohne Erläuterung, dazu jeweils weiterweisende bibliographische Notizen. Dankenswert auch die als Anhänge mitgeteilten Stücke 50—63 mit dem Diarium der Generalsresidenz (1546 bis Mai 1547), das vor allem Ausgang und Eingang der Korrespondenz notiert. Dazu auch Mitteilungen aus den wichtigeren Briefen. Ein guter Index (Personen, Sachen und Orte) erschließt dem Benutzer die Fülle des Mitgeteilten. Als ergänzenden vierten Band kündet D. noch eine kritische zweisprachige Edition der Vita S. Ignatii des P. Ribadeneyra an, der auch die bekannten, bereits in den oben erwähnten „Scripta de S. Ignatio" veröffentlichten Censurae beigegeben werden sollen, die aber aus noch unedierten Handschriften bereichert werden. Damit wird diese Serie der Monumenta Ignatiana und diese selbst insgesamt den krönenden Abschluß erhalten.

Wolter

Ankwicz-Kleehoven, H., Der Wiener Humanist Johannes Cuspinian, Gelehrter und Diplomat zur Zeit Kaiser Maximilians I. 8° (XI u. 344 S.) Graz-Köln 1959, Böhlau. 24.80 DM. — Johannes Spießheimer aus Schweinfurt am Main (1473—1529), neben Konrad Celtis der bedeutendste Humanist in Wien, hatte in Leipzig studiert, an der Würzburger Domschule ein Jahr lang neben Petrus Popon gearbeitet und war dann nach Wien gezogen, wo er schnell Bedeutung gewann und an der Universität führend tätig war (1500 Rektorat). König Maximilian krönte ihn (1493) zum Dichter. Eine reiche literarische Tätigkeit und vielfacher Dienst als Diplomat Maximilians und König Ferdinands füllten sein Leben. Verf. legt als Frucht einer mehr als halbjahrhundertlangen Beschäftigung (seine Dissertation [1906] hatte bereits Cuspinians Leben zum Gegenstand) eine umfassende Darstellung dieses Humanistenlebens vor, der eine quellenkritische Untersuchung der Werke Cuspinians beigegeben erscheint. Zuvor hatte Verf. den Briefwechsel Cuspinians (1933) und das als verloren geltende und von ihm aufgefundene Tagebuch (1909) wie auch in den Documenta Cuspiniana (1957) urkundliche und literarische Bausteine zu einer Monographie über den Wiener Humanisten herausgegeben. Auf Grund all dieser Vorarbeiten, die eine umfassende Kenntnis der in Frage kommenden Archivbestände von Paris bis Wien ermöglichte, erstellt Verf. seine überzeugende und in viele Richtungen hin anregende Biographie, in der nicht nur die „Hauptphasen des Wiener Humanismus" erhellt werden, sondern auch „die oft sehr verschlungenen Pfade der Habsburgisch-Jagellonischen Heirats- und Grenzlandpolitik" abgeschritten werden (XI). Kirchengeschichtlich bedeutsam sind unter den Werken Cuspinians vor allem seine „caesares" in ihren mittelalterlichen Partien. Sie wurden, wie die meisten Schriften, postum gedruckt (1539 f.) und als einzige auch ins Deutsche übersetzt (von Kaspar Hedio). Die Liste ihrer Quellen (309—322) erweist eine erstaunliche Vertrautheit des Humanisten mit der — sonst von den Humanisten nicht gerade geschätzten — mittelalterlichen Historiographie (von Einhard über Regino von Prüm zu Otto von Freising und Vincenz v. Beauvais), wobei allerdings etwas unterschiedslos Wertvolles neben Fragwürdigem verwertet wurde, offenbar alles nur eben Erreichbare heranziehend und einarbeitend. Neben der Kaisergeschichte, in der sich die Biographien Friedrichs III. und Maximilians I. als besonders gelungene Partien hervorheben, hat Cuspinian noch weitere geschichtliche Werke vollenden können, die „Consules" und die „Austria", u. a. eine Geschichte

des Hauses Habsburg. Nicht auf direktem Weg kam Cuspinian zur Geschichtsschreibung, sondern, wie die Grundhaltung des Humanismus es nahelegte, über die klassische Philologie (darin in etwa der modernen Patristik verwandt). Er bleibt ein imponierender Zeuge für den Universalismus der humanistischen Geisteshaltung und in seiner Treue zum katholischen Glauben in der tumultuarischen Frühzeit der Reformation auch ein Beweis dafür, daß ein überlegener Geist sein Urteil jenseits allen emotionalen Wirbels auch damals richtig zu bilden verstand. Es ist vielleicht bezeichnend, daß Luther in der bekannten Nacht zwischen den beiden entscheidenden Tagen vor dem Reichstag zu Worms (17./18. April 1521) einen werbenden Brief an Cuspinian richtete, der unbeantwortet blieb. „Aus diesem Tumulte" schrieb Luther; es wird wohl nicht der einzige Brief gewesen sein, der in dieser Nacht, die der Reformator nach den gängigen Biographien im Gebet zugebracht haben soll, zustande kam (200—204). Wolter

Dickmann, F., Der Westfälische Friede. gr. 8° (XII u. 619 S.) Münster 1959, Aschendorff. 57.— DM. — Die lebhaft geführte Diskussion um Periodisierung in der Geschichte hat des öfteren vorgeschlagen, das Jahr 1648 als den Beginn der Neuzeit anzusehen. Verfassungsgeschichtlich und auch konfessionsgeschichtlich läßt sich das durchaus rechtfertigen, so daß für zwei abendländisch wichtige Entwicklungslinien hier eine deutliche Zäsur bemerkt werden kann. Nicht nur für Deutschland, sondern für nahezu alle führenden Staaten des europäischen Westens bedeutet der Friedensschluß in Münster und Osnabrück einen Ausdruck tiefgreifenden Wandels ihrer geschichtlichen Entwicklung, wie denn auch die Kirche in diesem historischen Moment erkennen muß — am unbeachtet bleibenden Protest der Kurie gegen Einzelmaßnahmen des Vertragswerks —, daß in ihrem Verhältnis zu den Mächten des staatlichen Lebens sich Wesentliches verändert. Es ist das Verdienst des Verf., erstmalig eine zusammenfassende Darstellung der Geschehnisse um und auf dem Kongreß in den beiden westfälischen Städten gegeben zu haben, ohne damit eine abschließend endgültige Verarbeitung aller bisher vorliegender Einzeluntersuchungen oder gar des gesamten Quellenmaterials, soweit es bereits ediert ist oder noch in den Archiven ruht, vorlegen zu wollen. Für die eigentlichen Friedensverhandlungen von 1645 bis 1648 benutzte er die Archive in Wien, Paris und Stockholm, also die Akten der drei Hauptsignatarmächte. Sehr aufschlußreich sind die einleitenden Bemerkungen über den Westfälischen Frieden im Urteil der Nachwelt. Zunächst und für lange brachte er in der Meinung der folgenden Generationen eine Zeit der Gerechtigkeit, Versöhnung, des Friedens; ganz Deutschland empfand ihn und die durch ihn geschaffene Ordnung als gerecht und wohltätig. Nur vereinzelte katholische Stimmen waren kritisch. Erst das nationalistische 19. Jahrhundert urteilte anders (G. Droysen als tonangebend zu sehen), der Friede habe das europäische Gleichgewicht auf die Ohnmacht Deutschlands gründen wollen, die Schuld daran trügen die österreichischen Habsburger. Die österreichisch-katholische Geschichtsschreibung machte die mangelnde Reichsgesinnung der deutschen Fürsten verantwortlich. Man war sich einig in der Verurteilung des Friedens. Erst die Zeit nach der Katastrophe von 1945, so meint der Verf., habe eine objektivere Würdigung ermöglicht. Sie ist das Ergebnis des vorliegenden gewichtigen Bandes. Kirchengeschichtlich wertvoll sind die Ausführungen des Verf. zur Vorgeschichte des Krieges (9—58), beginnend mit der Darstellung des Kampfes um den Religionsfrieden in Deutschland und endend damit, daß die gewaltige Auseinandersetzung schließlich doch zu einem blutigen Ringen der großen europäischen Mächte um die Hegemonie im Abendland geworden ist. Im 1. Teil werden die Friedensverhandlungen und Präliminarverträge untersucht, die dem eigentlichen Friedenskongreß vorausgingen (in der Zeit des schwedischen Krieges 1630—1635, der päpstliche Vermittlungsversuch bei Eintritt Frankreichs in den Krieg, die Verhandlungen in Hamburg, Frankfurt, Nürnberg und Regensburg 1640 bis 1643). Nach Ausführungen über Berufung und Stimmrecht der Reichsstände folgt das diesen Teil abschließende, kulturgeschichtlich ertragreiche Kapitel über den Kongreß selbst, seine Schauplätze, die Persönlichkeiten der Gesandten, ihren Aufwand, die Korruption, das Zeremoniell und die Verhandlungsformen (59—215). Der 2. Teil berichtet von den eigentlichen Verhandlungen zwischen Frankreich, Schweden, Spanien und dem Reich über die Gebietsabtretungen (216—324), der

3. Teil von den deutschen Fragen vor allem nach der Reichsverfassung, bei denen die kirchlichen Streitfragen (u. a. die Anerkennung der Kalvinisten als dritter Religionspartei im Reich) hier besonders interessieren; aber auch die Rolle der Kurie und ihrer Vertreter auf dem Kongreß (325—493). Nach fast hundert Jahren Streit um die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens kommt man in Münster/Osnabrück in zwei Jahren zu einer Verständigung. Verf. sagt mit Recht, die Politik habe einen solchen Ausgleich energisch gefordert, und damit sei plötzlich offenbar geworden, daß die kirchlichen Belange nicht mehr den Primat besaßen, sondern sich den Ansprüchen der Staatsräson beugen mußten (bzw. bereits zu beugen gelernt hatten). Frankreich, die Habsburger und Bayern wünschten den Frieden zwischen Katholiken und Protestanten. Der Papst und die unnachgiebigen Katholiken waren in die Defensive gedrängt, der Nuntius Chigi erbat und erhielt von der Kurie die Ermächtigung zu einem öffentlichen Protest gegen den Frieden (1645). Die schwierigen Religionsverhandlungen kamen mehrmals zum Stillstand, scheiterten sogar förmlich im Sommer 1647. Erst als Bayern sich mit dem Kaiser wieder zusammenfand, die Kurfürsten von Mainz und Köln, die Bischöfe von Bamberg und Würzburg sich den beiden führenden katholischen Mächten anschlossen und alle bereit waren, den Protestanten entgegenzukommen, ließ sich ein Übereinkommen absehen. Hier griff der Nuntius Chigi ein und teilte den katholischen Ständen seine Protestermächtigung mit. Weihnachten 1647 also ist der eigentliche Zeitpunkt des päpstlichen Protestes, der als öffentlicher Einspruch der Kurie allerdings erst lange Zeit nach dem Friedensschluß publiziert worden ist. Geholfen hat dieser Schritt des Nuntius allerdings nicht. Die Haltung der katholischen Reichsfürsten und des deutschen Episkopates war eine kaum verhüllte Absage an die Politik der Kurie (457). Schon der spanisch-niederländische Friedensvertrag, der Mai 1646 ratifiziert wurde, opferte katholische Landesteile und erlaubte protestantische Religionsausübung; auch hier protestierte Chigi vergebens. Die Mächte hatten sich, wie später beim deutschen Frieden, durch eine Antiprotestklausel salviert. Der Westfälische Friede, für die staatliche Entwicklung Deutschlands und das Kaisertum eine verhängnisvolle Entscheidung, ist für die Gesamtgeschichte der abendländischen Welt eine entscheidende Wende geworden. Der Universalismus des Mittelalters erscheint abgelöst durch das gleichberechtigte Nebeneinander staatlicher Mächte, an die Stelle weithin noch ungeschriebenen Rechtes für weite Gebiete des Staats-, Völker- und Kirchenrechts trat ein Vertragswerk, das man als das Grundgesetz des neuen Europa bezeichnen kann (495). Für die verlorene alte wird eine neue, tragfähige, wenn auch nicht in allem vollkommene Ordnung geschaffen. Dieses abschließende Urteil des Verf. darf man wohl gelten lassen. Seiner Darstellungskraft ist es gelungen, die ungeheuer komplizierten Vorgänge der Münster-Osnabrückschen Verhandlungen so zu beleuchten, daß immer zugleich die Grundlinien der politischen und ideologischen Auseinandersetzungen sichtbar bleiben. Dabei berührt die vornehme Objektivität der Sprache, die der kritischen Distanz des Forschers vor dem Gegenstand entspricht, besonders angenehm. Sie läßt dabei doch die innere Teilnahme des Verf. an der folgenreichen Dynamik der Kongreßgeschehnisse verspüren. Wolter

Chadwick, O., From Bossuet to Newman. The Idea of doctrinal development. 8° (XI u. 254 S.) Cambridge 1957, University Press. 25.— Sh. — Newmans klassischer Essay on the development of christian doctrine (1845), den er kurz nach der Konversion als deren Rechtfertigung herausbrachte und noch 1878 in 3. Auflage, ohne wesentliche Änderungen, drucken ließ, wird vom Verf. in seinem geistesgeschichtlichen Zusammenhang untersucht. Dabei dominiert die Spannung zwischen Erhaltung und Fortschritt, Permanenz und Wandel, Einmaligkeit („Semper eadem") und Vielfalt der Erscheinung, Statik des Glaubens und Dynamik der Tradition, kurz die aktuelle Problematik theologischer Besinnung auf das Wesen von Tradition überhaupt. Dabei wird der entscheidende Beitrag Newmans in seinem Begriff der Entwicklung (development) gesehen, was keineswegs mit dem fragwürdigen Optimismus des aufgeklärten Fortschrittsglaubens etwas zu tun hat noch auch mit dem naturalistischen Organismusbegriff der Romantik (obwohl Newman über Möhler davon Kenntnis hat). Zeitlich umspannt das Buch die Jahre zwischen 1. (1845) und 3. (1878) Auflage des Essays, wobei für uns vor allem das 8. Kap.

wichtig ist, nämlich der Bericht über Newmans Begegnung mit Perrone und Passaglia in Rom (1846 f.). Trotz aller Schwierigkeiten dieses Aufenthalts (die u. a. auch durch die Verschiedenheit des angelsächsischen und italienischen Temperaments der Gesprächspartner, ebenso indes durch die unerschütterliche Selbstsicherheit der römischen Professoren und ihren begrenzten geistigen Horizont bedingt waren) brachte er für Newman wichtige Ergebnisse, wie etwa seine gründlichere Kenntnisnahme der scholastischen Autoren von Thomas bis De Lugo. Eben bei Suárez und Lugo meinte er die Ansätze seiner eigenen Auffassung am deutlichsten finden zu können. Im übrigen schieden Perrone und er als Freunde, Passaglias stürmische Lebensart ließ keine wirkliche innere Kontaktnahme oder gar dauerndes Einvernehmen zustande kommen. Passaglia gehörte zu den nicht gerade seltenen Vertretern seines Standes, denen es nicht gegeben ist, zu hören, zu begreifen, aufzunehmen, was der lebendige theologische Gesprächspartner heranträgt. Er war wie viele ein Meister des Monologs. Das Buch des Verf. bedeutet mit seinen vielen klugen Analysen von Männern und Meinungen, von geistesgeschichtlichen Abhängigkeiten und Zäsuren einen wertvollen Beitrag zu der gegenwärtigen Diskussion über Wesen, Reichweite und Dynamik der Tradition in der Kirche.

Wolter

Newman, J. H., Predigten Bd. 9: Predigten zu Tagesfragen. Übersetzt von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 8° (446 S.) Stuttgart 1958, Schwabenverlag. 20.— DM; subskr. 18.— DM. — Schon bei der Neuausgabe des englischen Originals dieses Predigtbandes (1869) hatte der Herausgeber W. J. Copeland auf die Besonderheit der hier zusammengefaßten Predigten gegenüber den „Pfarr- und Volkspredigten" hingewiesen. Tatsächlich schimmert im vorliegenden Band der zeitgeschichtliche Hintergrund und die Absicht auf Aktualität viel stärker hindurch. Insofern kommt ihnen für die „Biographie" Newmans eine viel größere Bedeutung zu als etwa den „Pfarrpredigten". Immerhin bleibt diese Transparenz des Persönlichen auch jetzt sehr verhalten. Das gilt sogar noch von der berühmten Predigt, in welcher Newman nach langen Jahren schmerzlichen Ringens um Licht und Rat von seiner Gemeinde in Littlemore bei Oxford Abschied nahm. Man muß diese Blätter, zumal die Schlußworte (431—446), einmal auf sich wirken lassen. Dann ahnt man etwas von der Tiefe und Lauterkeit, von der Herzlichkeit und dabei doch so zuchtvollen Distanz dieses Mannes, der wie wenige das Ideal eines christlichen „gentleman" verwirklicht hat. Zugleich erkennt man die Mitte seiner Spiritualität, die am eindeutigsten in dem Satz sich ausspricht, mit dem der Band schließt: „... den Willen Gottes erkennen und allezeit bereit sein, ihn zu erfüllen." Im übrigen zeugt der Band von der erstaunlichen Weiträumigkeit der Interessen und Anliegen, denen Newman als Seelsorger und Prediger sich öffnete, aber ebenso von der einmaligen Fähigkeit, alles Tagesgeschehen auf eine höhere Ebene emporzuheben und im Licht der Ewigkeit zu sehen. Sicherlich wird die Art, wie er dabei Bibelstellen einstreut und miteinander verknüpft, nicht in allem unserem Geschmack entsprechen. Aber auf jeden Fall ist die Intensität, mit welcher Newman in der Bibel beider Testamente lebt und aus ihr alle Probleme zu klären sucht, auch für uns vorbildlich. Wer diese Predigtbände, welche die Benediktiner von Weingarten seit längerem in einer so vorzüglichen Übersetzung und Ausstattung herausbringen, zur Hand nähme, um sich unmittelbare Anregungen und „Hilfen" für seine eigenen Predigten zu erhoffen, würde rasch enttäuscht werden. Aber wer Muße und Kraft zur Assimilation und Umsetzung mitbringt, die freilich nur der geduldigen Meditation geschenkt wird, kann hier reichen Gewinn machen.

Bacht

3. Theologie der Heiligen Schrift

Calwer Bibellexikon, 5. Bearbeitung hrsg. mit *K. Gutbrod* und *R. Köcklich* von *Th. Schlatter*. 1. und 2. Lieferung. gr. 8° (576 Spalten) Stuttgart 1959 bis 1960, Calwer Verlag. Subskr. je Lieferung 7.50 DM. — Das Gesamtwerk soll 5 Lieferungen zu je etwa 280 Spalten umfassen und im Sommer 1961 fertig vorliegen. Die ersten beiden Lieferungen (A—J) erschienen termingerecht. Die Ent-

wicklung der orientalistischen, biblischen und theologischen Forschung seit dem Erscheinen der letzten Ausgabe (1924) forderte eine so durchgreifende Neubearbeitung, daß die Neuauflage praktisch ein neues Werk ist. Es wird von einem Stab von etwa 30 Mitarbeitern getragen, der sich jetzt, im Unterschied zu dem früher größeren Anteil von Pfarrern, ganz überwiegend aus Fachleuten der theologischen Fakultäten und Predigerseminare zusammensetzt. Das kommt nicht nur der Kompetenz und ruhigen Sachlichkeit der Beiträge zugute, sondern auch dem knappen und durchsichtigen Stil, durch den sich diese neue Bearbeitung auszeichnet. Alle Beiträge sind jetzt signiert. Das Werk richtet sich an einen weiten Leserkreis, vom praktischen Theologen bis zum einfachen Bibelleser. Um es handlich und erschwinglich zu halten, waren manche Beschränkungen nötig. So wurden seltene biblische Namen ohne besondere Bedeutung nicht aufgenommen, biblische Belegstellen nur in Auswahl aufgeführt, Karten und Illustrationen unter Hinweis auf das reiche Angebot an Bildbänden usw. auf wenige Zeichenskizzen beschränkt. Ebenso wurde auf Literaturangaben fast ganz verzichtet; praktisch sind nur bei den Artikeln über die einzelnen biblischen Bücher einige Kommentare genannt (entweder nur protestantische oder dazu auch katholische — je nach Bearbeiter des Artikels, wie es scheint). Ferner sind die kleineren Artikel über biblische Realien (Namen, Orte, Geräte usw.) sehr knapp gehalten, so daß etwa auf Ausgrabungsergebnisse kaum eingegangen wird; dagegen sind größere Themen dieser Art recht eingehend behandelt, etwa Ägypten, Assur, Babylon, Israel, Ausgrabungen in Palästina, Altar, Ackerbau usw. Der geistige Standort des Lexikons ist, wie beim ganzen Schaffen des Calwer Verlags, eine gesunde Verbindung von gläubiger Bibeltreue und besonnener Offenheit für Ergebnisse der kritischen Forschung. So möchte es zunächst „in der Bibel das Zeugnis der Offenbarung des lebendigen Gottes sichtbar machen; es möchte aber zugleich für alle geschichtlichen Fragen offen sein, die mit dem Werden der Bibel und mit dem Geschehen, von dem sie berichtet, gegeben sind und denen sich keiner verschließen kann, dem an einem rechten Verstehen gelegen ist". So wird das geschichtliche „Werden der Bibel" in den Einleitungsartikeln in die einzelnen geschichtlichen Bücher offen und kritisch dargelegt (stets wird aber auch die Theologie oder religiöse Botschaft des Buches mitbehandelt). Darüber hinaus finden sich gut orientierende Sonderartikel über Probleme und Ergebnisse der literarischen Arbeit an der Bibel, z. B. „Formen und Gattungen", „Gesetz" und „Gesetzgebung" im AT, „Historisch-kritische Forschung", „Geschichtsschreibung im AT". Ebenso ist die Haltung zu den biblischen Berichten über die Früh- und Vorgeschichte Israels besonnen kritisch (vgl. „Israel", „Auszug"), manchmal auch überraschend positiv („Abraham", „Elias"). Das Hauptinteresse des Lexikons bleibt aber eindeutig auf den religiös-theologischen Gehalt der Bibel gerichtet. Der weitaus größte Teil der umfangreicheren Beiträge ist ihm gewidmet. Es liegt bereits eine ganze Reihe wichtiger Artikel vor (Abendmahl, Apostel, Ehe, Eid, Endzeit, Fleisch, Geist, Gerechtigkeit, Glauben, Heiligkeit usw.). Ohne auf einzelnes einzugehen, darf gesagt werden, daß sie durchweg sehr gut gearbeitet sind und sich zumeist auf die positive Darlegung der biblischen Botschaft und ihre allernächste theologische Deutung beschränken. So sind die Aussagen, von denen der katholische Leser sich klar distanzieren müßte, relativ selten und nie polemisch (höchstens, wenn Dekan i. R. Joh. Hermann einmal von Weihen, Opfer, Priestertum usw. etwas streitbar als den „Rekonstruktionsversuchen der Kirche nach AT-lichem Muster" spricht, denen die Reformation sich mit Recht widersetzt habe, Sp. 483). Einige Artikel sind allerdings recht mager und verraten, daß die Bearbeiter zu manchen Themen und Fragen keinen vollen Zugang finden konnten (etwa Amt, Beichte, Brüder Jesu, Gelübde), oder sie sind, wohl mit Rücksicht auf die verschiedenen Richtungen im Protestantismus, recht unbestimmt und vage (Chiliasmus, oder etwa die Vereinbarkeit des biblischen Berichts von der Erschaffung des Menschen und der Tiere mit den Thesen der Paläontologie). Im ganzen darf man jedenfalls feststellen, daß bei diesen beiden Lieferungen auch bei eingehender Lektüre der erfreuliche Eindruck gemeinsamen biblischen Glaubensgutes ganz weit überwiegt. Haspecker

Alt, A., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 3, hrsg. *M. Noth*, gr. 8° (XII u. 496 S.) München 1959, Beck. 31.— DM; geb. 35.— DM. — Zu Bd. 1 u. 2 vgl. Schol 29 (1954) 293 f. Bd. 3 enthält Abhandlungen der letzten Lebens-

jahre (A. starb am 24. April 1956) und Ergänzendes aus der von Bd. 1 u. 2 umspannten Zeit. Da A. die Abfassung eigentlicher Bücher ablehnte, waren diese Sammelbände eine Notwendigkeit. Auch sie umfassen erst etwa die Hälfte seiner Veröffentlichungen. Der Rest ist allerdings z. T. zeitgebundener, z. T. technischer. Die Register (im 2. u. 3. Bd.), die gründlich gearbeitet sind, schließen dem Spezialisten die in den 3 Bdn. gesammelten Arbeiten oft erst richtig auf. Für jeden Alttestamentler und Orientalisten werden sie auf lange Zeit zum unentbehrlichen Werkzeug gehören, denn A. war, nach dem Wort seines großen Gegenspielers Albright, „the greatest biblical historian of his time" (JBL 75 [1956] 169). Der Herausgeber denkt im Vorwort noch an einen „weiteren Leserkreis" (V). Damit meint er wohl vor allem die Theologen. Tatsächlich muß man jedem Theologen die Lektüre des einleitenden Aufsatzes über den „Rhythmus der Geschichte Syriens und Palästinas im Altertum" 1944 (1—19), des anderen über „Jerusalems Aufstieg" 1925 (243—257) oder der letzten Arbeiten A.s über die Königszeit dringend empfehlen — und vielleicht noch einiges mehr. Anderes dagegen (gerade im 3. Bd.) kann man dem Nichtfachmann kaum zumuten. Wer sich nicht den forschungsgeschichtlichen Hintergrund einzelner Beiträge und zugleich den heute erreichten Stand unserer Erkenntnisse in den betreffenden Fragen genau vergegenwärtigen kann, ist in Gefahr (ohne jede Schuld A.s), bisweilen eher irregeleitet zu werden. Manchmal wird dem Nichtspezialisten die Spiegelung der Ansichten A.s in den zusammenfassenden Werken neuerer Autoren (etwa M. Noths „Geschichte Israels" und — auch! — J. Brights „History of Israel" [Chicago 1959]) mehr zu empfehlen sein als A.s Spezialuntersuchungen. Die Pietät hat dem Herausgeber wohl auch etwas zu große Zurückhaltung in der Zufügung von helfenden Hinweisen auferlegt. So möchte man z. B. S. 43—47 einen Hinweis auf S. 72—98 wünschen (wo A. seine Ansicht stark korrigiert); S. 214 u. S. 232, wo A. eine revidierte Publikation der „sudschīn-Stele' fordert, würde man gern lesen, daß A. Dupont - Sommer diesen Wunsch inzwischen glänzend erfüllt hat (ferner, daß man die neuere Literatur unter dem Stichwort sefīre [Enc. Isl.: safīrā] zu suchen hat). Beide Hinweise wären sogar von den S. VI genannten Prinzipien her gefordert. — Nun zum reichen Inhalt des 3. Bds.! Der einleitende Aufsatz (vgl. oben) fragt nach den inneren Gesetzen der Geschichte Palästinas und Syriens, der folgende, „Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum" 1936 (20—48), nach den Kategorien, mit denen sie zu erfassen ist (Rasse, Sprachgruppe, Volk, Staat? Man vermißt Religion!). Wegen der grundsätzlichen Anliegen behalten diese Arbeiten trotz veralteter Einzelaufstellungen hohen Wert. Eine Reihe von Artikeln sind Beiträge zur Auswertung neu veröffentlichter Quellen: Der Ächtungstexte Serie Sethe, 1927 (49—56), Serie Posener, 1941 (57—71), einiger akkadischer Rechtsurkunden auf Ugarit, 1947 (141—157), der von Thureau-Dangin veröffentlichten Amarna-Briefe, 1924 (158—175), und der safīrā-Inschriften (vgl. oben), 1934 (214—232). Durch die vielen neuen Funde wurde die Aufmerksamkeit A.s in seinen letzten Jahren wieder stark auf das 2. Jahrtausend gelenkt. Als bedeutendste Arbeit entstand: „Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht", 1954 (72—98); seitdem ist zu diesem Problem nur ein fragwürdiges Buch von Z. Mayani erschienen, so daß A.s Darstellung heute noch maßgebend ist (die H. sind die semitische Herrenschicht Palästinas, nicht ein hurritisch-indogermanisches Eroberervolk aus dem Norden); A. ist eher zu zurückhaltend als zu kühn (vgl. die gründliche Besprechung RA 50 [1956] 191—199 [J. Koenig]). Weitere Arbeiten über die politische Geschichte des 2. Jahrhunderts behandeln „Hethitische und ägyptische Herrschaftsordnung in unterworfenen Gebieten", 1949 (99—106), „Das Stützpunktsystem der Pharaonen an der phönikischen Küste und im syrischen Binnenland", 1950 (107—140) und „Die Deltaresidenz der Ramessiden", 1954 (176—185). Für den Theologen interessanter sind die Forschungen zum kanaanäischen Beamtentum des 2. Jahrtausends („Menschen ohne Namen", 1950 [198—213] und „Hohe Beamte in Ugarit", 1953 [186—197]. Denn die hier untersuchten Institutionen wurden in der at.lichen Königszeit übernommen. Die Belehnung der königlichen Beamtenschaft mit königlichem Landbesitz muß in Juda und Israel, wo altisraelitisches und kanaanäisches Grundrecht nebeneinander existierten, zu speziellen Problemen, originellen Lösungsversuchen und schließlich zu den von den Propheten gegeißelten Mißständen geführt haben. A. untersucht das in den Aufsätzen über den „Anteil

des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda", 1955 (348—372) und „Micha 2, 1—5 ΓΗΣ ΑΝΑΔΑΣΜΟΣ in Juda", 1955 (373—381). Auf der gleichen Linie liegt die These der Abhandlung über den „Stadtstaat Samaria", 1954 (258—302): ein institutionelles Nebeneinander von israelitischem und kanaanäischem Staatssystem unter der Omridynastie in Israel. Albright, de Vaux, Wright und Bright haben sie abgelehnt. Aber die vorhergenannten Forschungen geben ihr einen guten Hintergrund, und der Ablauf der Jehu-Revolution (2 Kön 9 f.) ist durch sie zum erstenmal juristisch verständlich gemacht. Daher wird man die Existenz eines Stadtstaates Samaria und das Ringen der zwei Systeme miteinander annehmen dürfen; zweifelhaft bleiben dagegen: die rein kanaanäische Besiedelung Samarias, die Doppelung der Hauptstädte und die dem Baalstempel in Samaria zugeteilte Aufgabe. Letzteres führt auch zu einigen Bedenken gegenüber den „Archäologischen Fragen zur Baugeschichte von Jerusalem und Samaria in der israelitischen Königszeit", 1955/56 (303—325). Dieses Thema leitet zu anderen archäologischen, geographischen und topographischen Untersuchungen über, die nicht einzeln aufgezählt seien (326—347 382—472). In „Zelte und Hütten", 1950 (233—242), weist A. nach, daß das Heerlager der Königszeit aus Hütten bestand; das ist wichtig für den Festgedanken des Laubhüttenfests (Verbindung zum Motivkreis des Heiligen Kriegs).

Lohfink

Schedl, Cl., Geschichte des Alten Testaments. 3. Bd.: Das goldene Zeitalter Davids. 8° (497 S., 6 Karten) Innsbruck 1959, Tyrolia. 25.— DM. — Dieser 3. Band des Werkes von Sch. behandelt zunächst in vier großen Abschnitten den Ablauf der Geschichte Israels vom Auftreten Samuels bis zur vollzogenen Reichstrennung nach dem Tode Salomons: Samuel, der letzte Richter (5—50), das Königtum Sauls (mit der Geschichte Davids bis zum Tode Sauls, 51—176), das Großreich Davids (177 bis 299), Salomon in all seiner Herrlichkeit (mit Anhang: zur Chronologie des geeinten Reiches, 301—414). Ein 5. Abschnitt bespricht unter dem Titel „das goldene Zeitalter der hebräischen Literatur" (415—491) die Bücher der Psalmen, der Sprüche und das Hohelied. Von diesen wird allerdings nicht behauptet, daß sie in dieser Zeit entstanden sind, sondern nur, daß ihre Wurzeln bis auf David und Salomon zurückreichen; es werden auch keine bestimmten Psalmen namhaft gemacht, die von David verfaßt sein sollen. Für den Gesamtcharakter des Bandes, dessen Darstellung sich wie in den früheren treu dem Gang der biblischen Erzählung anschließt und diese in der Hauptsache zusammenordnend, illustrierend, deutend und auswertend nacherzählt, kann auf die Besprechung der ersten beiden Bände verwiesen werden (Schol 33 [1958] 295 f.). Jedoch sei sogleich anerkennend festgestellt, daß die dort vorgebrachten Desiderata im vorliegenden Band weithin erfüllt sind. Die Darbietung des Stoffes ist jetzt exakt und sauber; Zitate und Quellen sind sorgfältig gekennzeichnet (S. 308 wird irrtümlich behauptet oder wenigstens der Eindruck erweckt, als ob M. Noth auch für das dtr Geschichtswerk die Quellen J und E zugrunde lege, was bekanntlich nicht der Fall ist). Die literarkritischen Probleme werden viel aufgeschlossener verhandelt und dabei auch die theologischen Schwierigkeiten, die sich für einen weniger geschulten Leser hinsichtlich der Inspiration usw. ergeben können, ausreichend beantwortet (vgl. etwa die Einleitungen in die Samuel-, Königs- und Chronikbücher, 41—50 303—314). Im ganzen ist dieser Band viel selbständiger und gründlicher gearbeitet als der vorausgehende. In seiner Kombination von Einleitungswissenschaft, Geschichtsdarstellung und Textkommentierung stellt er ein allseitiges Handbuch über diese große Epoche Israels dar, das unbedingt empfohlen werden kann. Wenn es seiner Zielsetzung nach auch für weitere Kreise bestimmt ist, so ist darin doch so viel neueste Forschung, besonders aus dem letzten Jahrzehnt, kondensiert, daß auch der Fachmann gern zu diesem bequemen Auskunftsmittel greifen wird.

Haspecker

Lamparter, H., Das Buch der Psalmen II. Psalm 73—150 (Botschaft des AT, 15). 8° (400 S.) Stuttgart 1959, Calwer Verlag. 14.50 DM. — Ein Jahr nach Erscheinen des 1. Bandes (vgl. Schol 34 [1959] 578—580) kann L. diesen abschließenden 2. Teil seiner Psalmenerklärung vorlegen. Das ganze Werk ist offensichtlich in einem Zug gearbeitet und wirkt wie aus einem Guß. Besonders erfreulich ist es, festzustellen, daß die Kraft und Farbigkeit der Auslegung ohne merkliche Ermüdung

bis zum Schluß durchgehalten ist. Damit ist freilich nicht gesagt, daß alle Psalmen gleich intensiv und ansprechend behandelt sind. Als ganz auf den praktischen religiösen Gebrauch, auf die geistliche Aneignung der Psalmen als Gebetstexte ausgerichtete Auslegung beschränkt sie sich nicht auf rein sachliche und nüchterne exegetische Erläuterungen, sondern bringt eher gut ausgeführte Betrachtungspunkte. Solche sind immer ein Stück persönliches religiöses Bekenntnis, das bestimmte Akzente der eigenen Theologie und Frömmigkeit verrät. Wo ein Psalmtext diesen entgegenkommt, erhält daher die Auslegung eine spürbare persönliche Wärme und Intensität (z. B. Ps 90 103 126 127), während sie bei manchen anderen distanzierter wirkt. In der Erklärung jedes Psalms sind jeweils mehrere Verse zu einer Art Sinnstrophe zusammengenommen und durch markante Stichworte im Kursivdruck herausgehoben, die die innere Gedankenbewegung des Psalms einprägsam festhalten sollen. Gewiß sind einer solchen Disponierung bei vielen Psalmen enge Grenzen gezogen, und nicht jede ist sachentsprechend (z. B. Ps 103). Doch im ganzen sind sie gut durchdacht und sorgfältig formuliert und treffen meist glücklich die zentralen religiösen Aussagen des Psalms. Als vorzügliche Hilfe für den praktischen Gebrauch werden sie sicher sehr begrüßt. — Am Schluß des Bandes ist ein recht lesenswerter Epilog beigefügt (Nachlese, 384—400), eine warmherzige Apologie der Psalmen als Gebete des christlichen Menschen. Er spricht zunächst von der Herrlichkeit der Psalmen, die in der Dichte der Gotteswirklichkeit, die uns in ihnen entgegentritt, und in der geistigen Weite der Texte, die den ganzen inneren und äußeren Raum der Menschenwirklichkeit vor Gott bringen, gesehen wird. Als Schwierigkeiten, die der christliche Beter in den Psalmen findet, werden zunächst die Feind- und Vergeltungspsalmen genannt und theologisch beleuchtet, dann die scharfe und anscheinend endgültige Kluft zwischen Gerechten und Sündern in den Psalmen und schließlich ihr altisraelitisches Milieu, das uns immer wieder an den konkreten Heilsweg Gottes mit den Menschen erinnern soll — salus ex Judaeis. Weniger überzeugend ist der letzte Abschnitt über die „Zeugniskraft und Leuchtkraft der Psalmen für die Gemeinde Jesu Christi". Denn hier wird hauptsächlich festgestellt, in welchen Punkten die Psalmen noch nicht die Höhe der christlichen Haltung erreicht haben. Daß sich damit die bewegte und wachsende Geschichte des Gottesreiches in Erinnerung bringe, ist eine richtige, aber nicht gerade den Beter befriedigende Auskunft, der das, was ihn selbst und das heutige Gottesvolk bewegt, zu Gott aussprechen möchte. H a s p e c k e r

Van der Ploeg, J., (Herausgeber): La Secte de Qumran et les Origines du Christianisme (Recherches Bibliques, 4). 8° (244 S.) Bruges-Paris 1959, Desclée de Brouwer. 180 bFr. — Dieser Sammelband enthält mit zwei Ausnahmen (v. d. Ploeg und Betz) die Referate der 9. Löwener Bibeltagung 1957, die unter dem Gesamtthema Qumran stand. Alle sind hier französisch wiedergegeben und konzentrieren sich keineswegs ausschließlich auf die Frage Qumran und Christentum. *J. van der Ploeg* bringt zunächst einen umfangreichen kritischen Bericht über wichtigste Qumranliteratur von 1952—1956 (11—84). Er ist nach Sachgebieten aufgegliedert und so recht gut geeignet, einen knappen und zuverlässigen Überblick über die Strömungen und Ergebnisse der Qumranforschung in diesen Jahren zu vermitteln. Es folgen zwei Untersuchungen zu dem von Avigad und Yadin herausgegebenen Genesis Apokryphon. *G. Lambert* bringt eine allgemeine Beschreibung der Rolle und knappe Inhaltsanalyse der einzelnen Kolumnen (85—107), auf Grund deren er das Werk als eine erweiternde Kompilation aus dem Jubiläenbuch und anderen Quellen bestimmt; *J. Coppens* (109—112) referiert kritisch über drei zeitgeschichtliche Anspielungen, die F. Altheim (Philologia sacra, Tübingen 1958, 49—55) und andere in dem Werk zu erkennen glaubten. In den nächsten drei Beiträgen berichten Autoren zusammenfassend über Fragen, die sie inzwischen in größeren bekannten Monographien behandelt haben: *A. Jaubert* über den Kalender von Qumran (113—120), *A. S. van der Woude* über die Messiasvorstellungen der Qumrangemeinde (121—134), *F. Nötscher* über Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran (135 bis 148). Drei weitere Studien wenden sich der Religiosität der Qumransekte zu. *J. Coppens* umreißt kurz einige Grundzüge der Frömmigkeit der Hymnen von Qumran (149—161): völlige Abhängigkeit von Gott, Erschrecken vor seiner Majestät und doch vertrauensvolle Hingabe an seine Gnade und Bundestreue. Ziel des reli-

giösen Strebens ist der Besitz der Erkenntnis (im gnostischen Sinn) und die Gemeinschaft mit den Engeln. Was letzteres bedeutet, wird aus der Studie von *D. Barthélemy* über die Heiligkeit in Qumran und im NT klar (203—216; deutsch in FreibZPhTh 6 [1959] 249—263: Essenische und christliche Heiligkeit im Lichte der Handschriften vom Toten Meer). Der qumranische Weg der Heiligkeit umfaßt drei Etappen: 1. Umkehr („accueillir la grâce de la conversion par un engagement de fidélité à la loi de Moïse selon les coutumes de la communauté essénienne"), 2. Absonderung („se séparer d'Israel et du Temple profanés pour constituer une communauté-temple qui, jusqu'à la consommation des temps, restera comme une citadelle de fidélité isolée dans l'empire de l'impiété"), 3. Vereinigung („s'unir dès maintenant par l'ascèse purificatrice en une communion éternelle de louange avec les anges qui sont les vrais ministres du culte divin") (211). Davon läßt sich dann die Heiligkeitslehre des NT markant abheben. Das Vollkommenheitsideal der Angleichung an die Engel als wahre Diener des göttlichen Kultes weist direkt auf die Frage nach der Stellung der Qumrangemeinde zu Kult und Opferdienst. Sie wird von *O. Betz* in einer besonders inhaltreichen und sorgfältigen Untersuchung aufgenommen, die auch die antiken Quellen über das Essenertum reichlich beizieht (Le Ministère cultuel dans la Secte de Qumran et dans le Christianisme primitif, 163—202). Auf sie kann hier nur verwiesen werden. Die beiden letzten Beiträge stellen ebenfalls ausdrücklich die Frage nach dem Verhältnis Qumran—Christentum: *J. Schmitt*, L'organisation de l'Église primitive et Qumran, 217—231, und *L. Cerfaux*, Influence de Qumran sur le Nouveau Testament, 233—244. Beides sind oft und vielseitig verhandelte Themen, zu denen hier keine bemerkenswerten neuen Gesichtspunkte sichtbar werden.

Haspecker

Baltensweiler, H., Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 33). 8° (150 S.) Zürich 1959, Zwingli-Verlag. 18.— DM. — Der Untertitel dieser von O. Cullmann inspirierten Monographie zur Verklärungsgeschichte gibt zu verstehen, daß es dem Verf. um die Rekonstruktion eines historischen Ereignisses im Leben Jesu geht, von dem aus die synoptischen Berichte in allen Einzelzügen folgerichtig erklärt werden können. Einleitend referiert B. im Anschluß an die Münchener Preisarbeiten von J. Höller und J. Blinzler (1937) über die zahlreichen bisherigen Deutungsversuche und bespricht anschließend das 1947 erschienene Buch „Jésus transfiguré" von H. Riesenfeld (9—18). Er wendet sich hier — wie schon gleich im Vorwort — gegen das Bestreben der neuzeitlichen Exegese, dem Verklärungsbericht jede historische Grundlage absprechen zu wollen. Der 1. Teil (21—36) untersucht die Quellen. Den Berichten der Apokryphen (Johannesakten Kap. 90—91; Petrusakten Kap. 20; Akhmîmfragment 4—20) kommt kein selbständiger Quellenwert zu. Für 2 Petr 1, 16—18 nimmt B. mit Cullmann an, daß überhaupt nicht die Verklärung, sondern eine sonst nicht bekannte Auferstehungsvision des Petrus gemeint sei (26 f.). So bleibt als ursprüngliche Quelle nur der Markusbericht, den B. in zwei Teilstücke 9, 2—10 und 11—13 zerlegt. Die Verse 11—13 sind ad vocem Elia angefügt und stammen aus theologischer Reflexion der Gemeinde. Das eigentliche Verklärungsereignis beschränkt sich auf Mk 9, 2—8, weil das Schweigegebot (9, 10) zumindest formal ein Zusatz des Evangelisten ist. In der Erzählung selbst beobachtet B. einen deutlichen Wechsel des Subjekts und damit eine Verschiebung der Blickrichtung. Am Beginn ist Jesus der allein Handelnde, am Schluß „sind es die Jünger, die das Gesetz des Handelns an sich gerissen haben" (34). Zuerst beziehe sich das Ereignis auf Jesus allein, die Jünger seien nur Zuschauer und Randfiguren. Der synoptische Bericht habe aber immer mehr die Jünger in den Mittelpunkt gerückt, so daß nun der Eindruck entsteht, als sei die Verklärung ihretwegen erfolgt. Auf dieser (recht fragwürdigen) Unterscheidung baut B. seine Interpretation auf und müht sich vor allem, das Jesus selbst betreffende historische Geschehen herauszuschälen. Dies geschieht im 2. Teil (37—97), der zu folgendem Ergebnis kommt: Die Verklärung hat zur Zeit des Laubhüttenfestes, wahrscheinlich an seinem siebten Tage (vgl. Joh 7, 37), stattgefunden, da zelotisch-messianische Erwartungen ihren Höhepunkt zu erreichen pflegten. Weil nun „das Zelotenideal für Jesus die eigentliche Versuchung war" (58), wie B. seinem Lehrer Cullmann nachschreibt, befand sich Jesus zur Zeit des Laubhüttenfestes in schwerer Anfechtung. Ähnlich wie in Gethsemane, wo Jesus ebenfalls

gegen die Versuchung kämpfen mußte, „seine Messiasrolle als eine politische aufzufassen" (wieder Zitat aus Cullmann, Der Staat im Neuen Testament, 1956, 27), werden die drei Jünger mitgenommen, um mit ihrer Hilfe die Stunde der Anfechtung zu bestehen. Bei der Verklärung handelte es sich nicht um eine Metamorphose im Vollsinne, sondern um die Bekleidung Jesu mit himmlisch weißen Gewändern. Dadurch sollte Jesus seiner unmittelbaren Gottesgemeinschaft, seiner Verwurzelung in der himmlischen Welt wieder aufs neue gewiß werden. Den gleichen Zweck hatte das Erscheinen von Elia mit Mose. Die beiden Gestalten haben Jesus über seinen Messiasberuf im Sinne des leidenden Menschensohns belehrt und ihn aufgefordert, dem politisch-zelotischen Messiasideal zu entsagen. Auch die Erscheinung der Wolke sollte Jesus von der Nähe und Gegenwart Gottes überzeugen, wenn sie nicht einfach als natürlicher Abschluß der Szene zu verstehen ist, um „den beiden Gestalten einen würdigen Abgang zu sichern" (85). Ein Exkurs widerlegt (wohl mit Recht) die beliebten Theorien, es handle sich in Mk 9 um eine vordatierte Ostergeschichte oder um eine Vision Jesu bzw. seiner Jünger. — Der 3. Teil (98—133) wendet sich wieder den synoptischen Berichten zu und zeigt, was die Evangelien aus dem „ursprünglichen Geschehen" gemacht haben. Die neue Akzentuierung wird besonders an der Wolkenstimme deutlich, die sich ausschließlich an die Jünger richtet und der Geschichte einen anderen Höhepunkt gibt. B. deutet den Titel „Sohn Gottes" im Sinne der funktionalistischen Christologie Cullmanns und kann so eine Übereinstimmung zwischen dem ursprünglichen Erlebnis Jesu und dem Glauben der Jünger an seine Gottverbundenheit feststellen. An- und abschließend werden die verschiedenen Motive und Besonderheiten besprochen, mit denen Markus, Matthäus und Lukas die Verklärungsgeschichte ausgestattet haben (Unverständnis der Jünger; Inthronisation des Messias; Schweigegebot; „Herrlichkeit Gottes"; Jesus als göttlicher Herr und Lehrer). — Wir haben den Inhalt der Arbeit so ausführlich wiedergegeben, nicht weil wir sie exegetisch oder theologisch für besonders bedeutsam halten: was sie Richtiges sagt, findet man bereits bei Lohmeyer und Riesenfeld. Vielmehr schien es uns wichtig — abgesehen von dem Interesse, das die Verklärungsgeschichte immer beanspruchen wird —, auf das bestürzende Come back der erzliberalen Leben-Jesu-Forschung aufmerksam zu machen, das in dieser Studie unter der Ägide Cullmanns unbedenklich gefeiert wird. Man fühlt sich an den Anfang des Jahrhunderts versetzt, nur das Wunder wird nicht mehr ganz so naiv rationalisiert — was eigentlich mit und an Jesus geschehen sein soll, läßt B. trotz aller strahlenden Weiße der Gewänder im dunklen —, und der Stil ist etwas weniger sentimental, als ihn unsere Großväter liebten. Aber am Historizismus und der Neigung zu psychologischer Ausmalung hat sich nichts geändert. Wie ehedem wird mit „wissenschaftlicher Gründlichkeit" aus dem Evangelium eine Jesus-Story herausdestilliert, wobei die Sicherheit der Behauptungen im umgekehrten Verhältnis zur Stärke der Argumente steht. Gewiß müssen wir immer wieder vom Text der Evangelien auf den historischen Jesus zurückfragen, aber dies sollte doch nach so vielen Fehldeutungen der liberalen Schule mit größerer Behutsamkeit und tieferem theologischen Verständnis geschehen.

Schierse

Schnackenburg, R., Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie. 8° (XVI u. 255 S.) Freiburg 1959, Herder. 21.50 DM. — Die eschatologische Verkündigung Jesu steht heute wieder im Mittelpunkt der Diskussion. An ihr entscheidet sich die Frage nach dem historischen Jesus, was er gewollt und was er von sich gehalten hat. Auf katholischer Seite hat man früher meist Gottesherrschaft und Kirche in eins gesetzt. Dieser kirchengeschichtlichen Deutung stellt Schn. die „progressiv-heilsgeschichtliche Deutung" gegenüber als „neuere katholische Auffassung": „Die letzte (eschatologische) Zeit hat noch einen Anfang und ein Ende. Die Gottesherrschaft ist mit Jesus gekommen, aber erst als anfängliches Heil, das noch seiner Vollendung harrt. Die Zwischenzeit oder ‚vorletzte' Zeit (O. Cullmann) ist wirkliche Heilszeit, Zeit der Kirche und ihres Wirkens im Dienste der kommenden vollendeten Gottesherrschaft. Doch läßt sich die Gottesherrschaft weder mit der Kirche identifizieren noch im irdisch-geschichtlichen Bereich ansiedeln, sondern wirkt nur in der Kirche und mit der Kirche in diesen hinein" (78). Der Verf. trägt seine Argumente mit solch gründlicher Sachkenntnis und gewinnender Bescheidenheit ohne jede Polemik vor, daß sich auch anders Urteilende gern zu weiterführendem Gespräch

(vgl. VIII) bereitfinden werden. So dürfte etwa zu fragen sein, ob die „progressiv-heilsgeschichtliche Deutung", die ja im wesentlichen der lukanischen Konzeption entspricht, auf Jesus selbst zurückgeht? Es ist sicher nicht zu bestreiten, daß diese Auffassung dem Denken Jesu weit näher kommt als eine naive kirchengeschichtliche Interpretation. Ob sie aber den innersten Kern der Gottesreichsbotschaft trifft, möchten wir noch bezweifeln. Vielleicht müßte man noch stärker die sachlich-inhaltlichen Kategorien der Gottesherrschaft betonen und den Akzent vom Begriff „Herrschaft" oder „Reich" auf das erste Wort „Gottes" verlegen. Auch die Eschatologie Jesu ist in erster Linie Theologie, Verkündigung Gottes. Aber diese Überlegungen sind in keiner Weise als Kritik gedacht, sie wollen nur zeigen, wie sehr das Buch dazu anregt, sich um ein tieferes Verständnis Jesu und seines Evangeliums zu bemühen. Der Verf. bekennt im Vorwort, sein Versuch sei „aus der Liebe zur Kirche" erwachsen (VIII), und man wird es ihm glauben, auch wenn er den Apologeten die Arbeit nicht immer erleichtert: „Die Wahrheitsliebe verpflichtet ihn, keine apologetischen Scheinkünste zu treiben" (135). Er verzichtet deshalb lieber auf eine glatte Antwort, als bequeme, aber falsche Lösungen zu bieten (besonders § 16. Die Frage der Naherwartung). Trotzdem hinterläßt das Buch keine Unsicherheit oder Bedenken. Der Leser lernt an Hand einer sauberen historisch-kritischen Methode unterscheiden zwischen Gewißheiten und dem, was problematisch bleibt. Er spürt aus der ungebrochenen Gläubigkeit des Autors, daß alle Rätsel der Jesus-Überlieferung den machtvollen Glanz der anbrechenden Gottesherrschaft nicht verdunkeln können. — Zum Schluß macht Schn. einige beherzigenswerte Vorschläge zur theologischen Sprachregelung (247 f.). Schon um dieses kurzen Abschnittes willen lohnt es sich, dem neuen Werk des unermüdlichen „Schriftgelehrten, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt" (Mt 13, 52), die verdiente Aufmerksamkeit zu widmen. S c h i e r s e

V a n d e n B u s s c h e, H., Le Discours d'Adieu de Jésus. 8° (160 S.). Traduit du néerlandais par *dom C. Charlier* et *P. Goidts*. Éditions Casterman — Éditions Maredsous 1959. 69.— bFr. — Diese französische Übersetzung des in holländischer Sprache verfaßten Kommentars zu den Abschiedsreden des Herrn umfaßt die Kap. 13—17 des Johannesevangeliums. Verf. bietet eine für weitere Kreise bestimmte Auslegung in vier Abschnitten: das Vorspiel (13, 1—30), die erste Abschiedsrede (13, 31—14, 31), die zweite Abschiedsrede (15, 1—16, 33), das hohepriesterliche Gebet (17, 1—26). Der Übersichtlichkeit dient eine Aufteilung in kleine Sinnabschnitte, die dann jeweils kommentiert werden. Dem Zweck des Buches entsprechend, ist auf eingehende Diskussion verschiedener Auslegungsmöglichkeiten verzichtet worden. Es wird aber positiv reiche und tiefe Erklärung geboten. In der Fußwaschung sieht Verf. nicht eine Reinigungsgnade, noch ein Symbol der Taufe oder Eucharistie, sondern ein Symbol der dem Heile der Welt dienenden Selbsthingabe Christi am folgenden Tage und überhaupt der christlichen Liebe und demütigen Hingabe im Dienst füreinander. Wer dieses für Christus und die Seinen geltende Gesetz nicht anerkennt oder gelten lassen will, kann mit Jesus keine Gemeinschaft haben in seinem Reiche. Daher der Ernst der Worte Jesu an Petrus. V. 10 wird der kürzere Text gewählt. Ob nicht doch auch der Gedanke an die wesentliche Reinigung mitschwingt, insofern als die v. 10 behauptete Reinheit der Jünger die im Symbol der Fußwaschung erscheinende Selbsthingabe des Herrn voraussetzt? Vorausgeschickt wird dem Kommentar ein Kapitel über den allgemeinen Charakter der Abschiedsreden: Sie sind nicht eine systematische Sammlung abstrakter Lehrsätze, sondern ein geistiges Testament, das man nicht ablösen kann vom Leben des Herrn und seinem dramatischen Ende. Sie sind Ausdruck einer „réalité vécue", „commentaire anticipé des derniers événements de la vie de Jésus". Die reiche Theologie der Abschiedsreden gründet auf den Gegebenheiten des Christusgeschehens, wie sie in der urchristlichen Gemeinschaft tradiert wurden. Das vierte Evangelium reflektiert über die Bedeutung dieser Ereignisse. Diese Beurteilung ist um so natürlicher, als die traditionelle These von der Autorschaft des Apostels Johannes wieder an Ansehen gewinnt (vgl. 20). Man kann unmöglich klar scheiden zwischen ipsissima vox Christi und dem Echo, das sie in der Seele des Jüngers gefunden hat. Aber könnte der Herr damals etwas anderes gesagt oder getan haben, als was Beziehung hatte zu seinem Tod und zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt? Allen

Versuchen, eine angebliche ursprüngliche Ordnung der Abschiedsreden wiederherzustellen, steht Verf. ablehnend gegenüber. Johannes hat eben einfach drei Ausführungen nebeneinandergestellt, die mehr oder weniger dasselbe Thema abwandeln, die bei aller Anerkennung der persönlichen Reflexion des Evangelisten und der Formkraft der urchristlichen Liturgie doch die intimste Selbstoffenbarung Christi wiedergeben.

Wennemer

Corell, A., Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of St John. 8° (X u. 240 S.) London 1958, S. P. C. K. 25.— sh. — Das Buch ist die Übersetzung einer schwedischen Arbeit, die bereits 1950 im Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm, erschien (vgl. Schol 27 [1952] 298 f.). Im 1956 geschriebenen Vorwort zur englischen Ausgabe und in der reichhaltigen Bibliographie (213—237) sind die wichtigsten Veröffentlichungen der letzten Jahre zum JohEv mit aufgenommen. Sie haben, wie der Verf. bekennt (IX), seine Ansichten in keinem wesentlichen Punkt zu ändern vermocht. Tatsächlich hat die Untersuchung den Vorzug, von den modischen Schwankungen der Exegese weitgehend unabhängig zu sein, wenn man von der in schwedischen Arbeiten anscheinend unentbehrlichen „King ideology" und ihrem „ritual pattern" (17 ff.) absieht. Sie stützt sich fast ausschließlich auf eigene Beobachtungen am Text, was auch durch den wohltuenden Verzicht auf gelehrte Anmerkungen zum Ausdruck kommt. Inhalt und Absicht sind im Untertitel enthalten: Eschatologie und Kirche bilden den wirklichen Hintergrund des vierten Evangeliums. Man kann Joh nur verstehen, wenn man die Eigenart und gegenseitige Bezogenheit dieser beiden Grundwirklichkeiten beachtet. Nach dem in das Problem einführenden 1. Kap. (1—11) entfaltet das 2. die Lehre des Johannesevangeliums von der Kirche (12—43). In erfreulichem Gegensatz zu all den modernen Versuchen, aus Joh einen Anwalt freikirchlicher, individualistischer Frömmigkeit zu machen, zeigt C. überzeugend, wie das Evangelium nicht ohne kirchliche Gemeinschaft und ihre Funktionen („ministry", Mission, Bekenntnis, Kult) gedacht werden kann. Freilich geht es bei Joh nicht um die äußeren, menschlichen Verhältnisse der Kirche, sondern um ihre Beziehungen zum auferstandenen und erhöhten Herrn. Er ist der erste und einzige Amtsträger, Apostel und Diakon. Sein Tod und seine Auferstehung begründen die Kirche und ihren Dienst, so aber, daß der Auferstandene ihr König, Hirt und Weinstock bleibt. In diesem Zusammenhang bringt C. eine sehr beachtliche, neue Erklärung der Thomasperikope (Joh 20, 19—29): Sie will den Wert des apostolischen Auferstehungszeugnisses unterstreichen, das in der Kirche an die Stelle der Ostererscheinungen getreten ist. Ein eigenes Kapitel (44—78) widmet der Verf. den liturgischen Interessen des Evangeliums, besonders den engen Beziehungen zum jüdischen Kult. Der kritische Leser wird hier manche Entdeckungen etwas nüchterner beurteilen. Zu den wertvollsten Erkenntnissen über das Wesen der johanneischen Eschatologie kommt das 4. Kap. (79—112). Der Evangelist sieht die endzeitlichen Hoffnungen der Juden und Heiden, ihre Mythen und Riten, erfüllt in Christus. Die realisierte Eschatologie schließt aber die futurische nicht aus, Parusie, Auferstehung und Gericht. Beide Gesichtspunkte verbinden sich in dem johanneischen Kirchenbewußtsein: Die Kirche ist auf der einen Seite Projektion des irdischen Lebens Jesu und damit wie dieses Erfüllung alttestamentlicher und heidnischer Erwartungen, auf der anderen Seite ist sie Antizipation der ewigen Vollendung. Mit Hilfe der neu gewonnenen Einsichten untersucht dann das 5. Kap. die theologischen Hauptbegriffe des Evangeliums (λόγος, ῥήματα σημεῖα, ἔργα, πίστις, ζωή, χάρις, δόξα, χαρά, εἰρήνη, ἀλήθεια, κρίσις). Der Bibeltheologe findet hier lehrreiche, kurze Zusammenstellungen und übersichtliche Dispositionen, hervorragend geeignetes Material für Vorlesungen und Predigten. Ein Sonderkapitel (166—200) beschäftigt sich ausführlich mit der Erwählungsidee im vierten Evangelium. Auch diese Vorstellung ist schon sehr früh, wie C. an der Auslegungsgeschichte zeigt, individualistisch mißdeutet worden und hat so das Johannesevangelium in die spekulativen Kämpfe um Freiheit und Vorherbestimmung mit hineingezogen. Man wird dem Verf. weithin zustimmen, wenn er demgegenüber die ekklesiologische, im AT wurzelnde Grundstruktur des Erwählungsgedankens hervorhebt. Das Schlußkapitel „Consummatum est" faßt noch einmal die Ergebnisse nachdrücklich zusammen. Erstaunlich katholisch klingen Sätze wie: „Only in the Church is there the possibility of faith" ... „No one has more strongly than St John

underlined the truly Christian saying: extra ecclesiam nulla salus" (202). In der rätselhaften Gestalt des Liebesjüngers hat sich, wie C. zu erkennen meint, die Kirche selbst dargestellt, als Augen- und Glaubenszeuge der Erhöhung Jesu und seines Fortwirkens in der Welt (204 f.). — Trotz mancher Einseitigkeiten und eines gewissen Mangels an kritischem Sinn ein wirklich reifer und bereichernder Beitrag zum Verständnis des vierten Evangeliums! Schierse

Wikenhauser, A., Die Offenbarung des Johannes, übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament, 9). 3., verb. Aufl. 8° (171 S.) Regensburg 1959, Pustet. 7.80 DM; geb. 9.80 DM. — Da die vorliegende Neuauflage sich im wesentlichen mit der ersten, 1947 erschienenen deckt — die Zunahme der Seiten um 28 ist eine Folge des größeren Druckes —, gilt die damalige Würdigung in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 24 [1949] 612 f.) auch heute noch. Bei der Literaturauswahl sind einige neuere Werke nachgetragen. Der auffälligste Unterschied zur 1. Aufl. zeigt sich in der Stellungnahme des Verf. zu der Ansicht, daß die Apk nicht vom Apostel Johannes verfaßt sein kann. Während er in der 1. Aufl. sagt, daß einzelne neuere Schrifterklärer kritischer Richtung einen vom Apostel Johannes verschiedenen Presbyter gleichen Namens oder einen gänzlich unbekannten Träger dieses Namens ohne durchschlagende Gründe für den Verfasser der Apk halten (17), heißt es jetzt nicht mehr, daß ihre Gründe nicht durchschlagend sind, sondern vielmehr: „Es kann nicht geleugnet werden, daß der traditionellen Annahme der Verfassergleichheit (der Johannesschriften) beachtenswerte Gründe entgegenstehen" (14). Als solche werden angeführt: 1. daß der Verfasser der Apk mit dem gesamten Urchristentum die Ämter der Apostel und der (urchristlichen) Propheten streng auseinanderhält, seine Person aber dem Kreis der Propheten eingliedert, während er von den Aposteln in 3. Person spricht; 2. die starken Unterschiede in Sprache und Stil zwischen dem 4. Evangelium und Apk; 3. vor allem der große Unterschied in bezug auf den Gedankengehalt und die Begriffswelt der beiden Schriften. W. meint, eine wirklich befriedigende Erklärung der tiefgreifenden Differenzen zwischen Apk und den übrigen johanneischen Schriften gebe es bei der Annahme, daß sie von ein und demselben Verfasser stammen, nicht, obgleich er zugibt, daß die katholischen Gelehrten fast allgemein der Ansicht sind, an der Abfassung der Apk durch den Apostel Johannes festhalten zu müssen, mögen auch einzelne von ihnen betonen, daß die Verfasserfrage keine Glaubensfrage ist. Er selbst scheint der Zuweisung der Apk an einen Schüler des Apostels Johannes nicht abgeneigt zu sein (14 ff.). — Aber selbst wenn es bei der Annahme ein und desselben Verfassers bisher keine wirklich befriedigende Erklärung der tiefgreifenden Differenzen zwischen Apk und den übrigen johanneischen Schriften gibt, bleibt das einmütige Zeugnis der Tradition bestehen, das auch die Apk dem Apostel Johannes zuschreibt, den ja auch W. nach wie vor für den Verfasser des 4. Evangeliums hält, mag auch die Verfasserfrage keine Glaubensfrage sein. Brinkmann

Kuss, O., Der Römerbrief. Zweite Lieferung (Röm 6, 11—8, 19). 8° (VII u. 624 S.) Regensburg 1959, Pustet. 13.50 DM. — In einer Vorbemerkung erläutert K. noch einmal die hermeneutischen Prinzipien seines in mancher Hinsicht eigenwilligen Römerbriefkommentars (vgl. Schol 33 [1958] 617 f.). Man versteht jetzt besser, warum die Exkurse „mit voller Absicht sehr ausführlich gehalten" sind: „in dem Nebeneinander und Ineinander von Einzelexegese und thematischer Darstellung soll das Ganze paulinischen Glaubens und Denkens zur Darstellung kommen" (V). Tatsächlich werden wir in und mit diesem großangelegten Kommentar eine Theologie der paulinischen Hauptbriefe besitzen, die sich durch eine Reihe von Vorzügen empfiehlt. Sie kann auf eine selbstgewählte (und darum oft willkürliche) Systematik verzichten, weil sie sich organisch aus den Hauptgedanken des Römerbriefs entwickelt; sie läßt die Texte weitgehend selbst zu Wort kommen und zwingt dem Leser keine (leicht)fertigen Lösungen auf; sie vermeidet nach Möglichkeit bibelfremde Kategorien und hütet sich, mehr zu behaupten, als das Pauluswort hergibt. Manchmal scheint diese lobenswerte exegetische Redlichkeit allerdings etwas in Skrupulosität auszuarten, wenn der Leser immer wieder nur vor möglichen Gefahren gewarnt wird, während er auf das angekündigte „sachgemäße Verständnis"

wartet (z. B. 378 f.). Angesichts des enormen Umfangs der Exkurse und der in ihnen verarbeiteten Stoffülle wäre man wirklich für eine genauere Gliederung — durch vorangestellte Inhaltsangabe oder durch Seitentitel — dankbar gewesen. Ein Kommentar dient nicht zuletzt auch als Nachschlagewerk, und es ist von der „Mitarbeit des Lesers" (III) etwas viel verlangt, wenn er sich erst durch 50 und mehr Seiten durcharbeiten soll, um das Gesuchte zu finden. Vielleicht kann die noch ausstehende 3. Lieferung dem Mangel durch ein gutes Register abhelfen. Schierse

Prümm, K., S. J., Die Botschaft des Römerbriefes. Ihr Aufbau und Gegenwartswert. 8° (239 S.) Freiburg 1960, Herder. 14.80 DM. — Dieses wertvolle Buch zum Römerbrief will keinen eigentlichen Kommentar geben, der Vers für Vers dem Text nachgeht und so den ganzen Brief bis in alle Einzelheiten erklärt. Verf. liegt es vielmehr daran, zu zeigen, wie das zentrale Mysterium des Christentums im Römerbrief in fortschreitender Entfaltung Ausdruck gefunden hat, wobei nach der ersten Ankündigung in 1, 3—4 und 1, 16—17 vor allem 3, 21—31; 5, 6—21 und 8, 1 ff. die Linie der in die Tiefe vorstoßenden Darstellung angeben. Überall spürt man das Bestreben, den Zusammenhängen nachzugehen, die Verbindungslinien der einzelnen Teile bloßzulegen, die heilsgeschichtlich und theologisch bedeutsamen Gedanken des Apostels herauszustellen. Das Buch ist für einen weiteren Kreis gedacht, verzichtet daher auf gelehrtes Beiwerk, ist aber durchaus aus der Kenntnis der wissenschaftlichen Arbeit am Römerbrief und aus eigener hingebender Forschung in der Theologie des Apostels entstanden. Verf. zeichnet sich durch ein sehr eigenständiges, unabhängiges Urteil aus, wagt die Probleme, welche die Exegese an die Hand gibt, theologisch zu durchleuchten; auf Grund seiner früheren Arbeiten auf dem Gebiet der antiken Kultur und Religionsgeschichte vermag er in einschlägigen Fragen, die der Brief aufwirft, ein gesichertes Urteil abzugeben. In der Stellenangabe der Schriftzitate hat sich mancher Irrtum eingeschlichen; bei einer Neuauflage wäre eine genaue Durchsicht unter dieser Rücksicht notwendig. Nach dem Durchblick durch den ganzen Brief fügt Verf. noch drei Kapitel an, in denen er rückblickend Ergebnisse sammelt, die zum großen Teil für moderne Fragestellungen in der Exegese bedeutsam sind. Hingewiesen sei vor allem auf die Darstellung des Apostolates, wie es im Bewußtsein des Paulus erscheint und von ihm als historische Tatsache bezeugt wird. Danach ist „das Bild der ihren Glauben demokratisch bestimmenden Gemeinde eine Chimäre. Aber auch der Typ von Führern, die letztlich eigenmächtig, wenn auch unter dem Zwang von Zeitideen, in ihr gearbeitet haben sollen, ist ein modernes Traumgebilde" (190). Lehrreich ist auch die Stellungnahme zu der modernen Beurteilung der paulinischen Erlösungsbotschaft als einer gnostischen Deutung des voraufliegenden Kerygmas (229—239); ferner die Bemerkung des Verfassers über die Vereinbarkeit von Geschichtsperspektive und eschatologischer Erwartung im Denken des Apostels (225—228).
Wennemer

Wilckens, U., Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 und 2 (Beiträge zur historischen Theologie, 26). gr. 8° (VI u. 299 S.) Tübingen 1959, Mohr. 28.70 DM. — Man hat bisher meist ohne nähere Begründung vorausgesetzt, daß Paulus in 1 Kor 1—4 gegen philosophisch-schöngeistige Neigungen der korinthischen Gemeinde polemisiere, und dabei auf den alexandrinisch gebildeten Apollos verwiesen, der im gleichen Zusammenhang als Haupt einer Partei genannt wird. Vorliegende Untersuchung — eine bei G. Bornkamm gearbeitete Heidelberger Dissertation — möchte zeigen, daß diese Annahme nicht stimmt. Die Entscheidung fällt bereits im ersten exegetischen Teil. Der Verf. geht von der merkwürdigen Verknüpfung verschiedener Themen in 1 Kor. 1—4 aus und fragt nach dem inneren Zusammenhang zwischen Parteiungen, Weisheitslehre und Verkündigung des Kreuzes. In äußerst scharfsinniger Analyse erhellt W. den *theologischen Hintergrund* der Kontroverse. Man findet das Ergebnis der Exegese noch einmal kurz zusammengefaßt am Beginn des religionsgeschichtlichen Teils (97 ff.; vgl. auch 210 ff.). Danach haben die Korinther eine vom gnostischen Mythos des erlösten Erlösers geprägte Christologie gepflegt. Dieser gnostische Erlöser ist auch als Sophia bezeichnet worden. Als „Weisheit Gottes" hat Christus nach seinem Abstieg jetzt wieder den jenseitigen pneumatischen Bereich der oberen

Welt erreicht. Wer als „erkennender" Pneumatiker an der „Weisheit Gottes" wesensmäßigen Anteil hat, gilt nach dem Urteil der Korinther als „weise". Deshalb werden die sichtbaren Erweise des Pneumatikertums (Glossolalie u. ä.) besonders geschätzt. Für die Verkündigung des Kreuzes ist in dieser gnostischen Konzeption kein Raum mehr, es wird „entleert" (1 Kor 1, 17). Zentrum der paulinischen Heilspredigt ist dagegen nicht der Erhöhte, sondern der Gekreuzigte. Vom Kreuz her versteht der Apostel auch die korinthischen Begriffe „Weisheit" und „weise", die dadurch einen radikal gegensätzlichen Sinn erhalten. Das Pneuma und die Dynamis des Gekreuzigten erweisen sich in Torheit und Schwachheit. Etwas komplizierter erklärt W., wie es zur Gruppenbildung in Korinth kam. Die Taufe wurde als Mysterienhandlung verstanden, die den Getauften eng und für immer an seinen Täufer band. Zugleich meinte man, durch die Taufe das Ende samt dem Gericht bereits im Rücken zu haben und eine „transeschatologische" Existenz führen zu können (17). Auch diese überspannten Anschauungen fügen sich gut in das von W. rekonstruierte Bild gnostischen Pneumatikertums ein. — Der 2. Teil (97—213) versucht den *religionsgeschichtlichen* Nachweis für eine korinthische Sophia-Lehre zu führen. Ausgehend von späten gnostischen Sophiaspekulationen, bahnt sich der Verf. mühsam einen Weg zurück über Philo in das Spätjudentum und ins Urchristentum (Lk 11, 49 ff.; Mt 23, 34 ff. 37 ff.; Mt 11, 16—19; Mt 11, 25—30; Joh. 1, 1 ff.; Kol. 1, 15 ff.; Eph 3, 9 f.; Hebr 1, 1 ff. u. a.). Die religionsgeschichtliche Möglichkeit einer von jüdisch-gnostischen Kreisen getragenen Weisheits-Christologie in Korinth scheint damit gesichert zu sein. Der Verf. könnte also seine Aufgabe als gelöst betrachten, doch geht er in den beiden letzten Abschnitten (214—224 225—270) noch einen Schritt weiter (oder zurück?), um die gewonnenen Erkenntnisse auf eine möglichst breite Basis zu stellen. Er konfrontiert die paulinische Kreuzestheologie mit dem stoischen Schulsystem als repräsentativstem Beispiel weltlicher Weisheitslehre — und kommt zu dem Schluß, „seine (d. h. des Apostels) Polemik gegen die korinthische Gemeinde und ihre Sophia-Christologie läßt sich sachlich legitim ebenso als Polemik gegen eine etwaige stoisierende Logos-Christologie verstehen" (270). Man hat allerdings ein wenig den Eindruck, als wolle W. mit diesem letzten Teil jene Leser zufriedenstellen, die sich den schwankenden Kombinationen gnostischer Theologoumena nicht gern anvertrauen. Die Bedenken gegen eine so ausgeprägte Sophialehre in Korinth sind ja nicht nur historischer Art, sie rühren auch von der „unbegreiflichen" (vgl. 85) Argumentationsweise des Apostels her: Auf der einen Seite redet Paulus wie ein Gnostiker, dann wieder wendet er sich scharf gegen die Konsequenzen eines solchen Denkens. Das Ergebnis aber ist „eine auffallende Unklarheit" (87; vgl. 93). — Wenn also die Hauptthese dieser gescheiten und gründlichen Dissertation auch problematisch bleibt, man dankt dem Autor für die reiche exegetische und religionsgeschichtliche Belehrung.

Schierse

Roux, H., Les Épîtres pastorales. Commentaire de I et II Timothée et Tite. 8° (198 S.) Genève 1959, Labor et Fides. — Zu diesem praktisch-seelsorglichen Kommentar des reformierten Pfarrers hat *P. Bonnard* ein Vorwort geschrieben. Darin werden kurz die Einleitungsfragen behandelt, mit denen sich der Kommentar kaum abgibt. Bonnard vertritt die Fragmentenhypothese und möchte in den Häretikern Essener oder vom Essenismus angesteckte Christen erkennen (8 ff.). Das Vorwort weist ferner auf die aktuelle Bedeutung der Pastoralbriefe für das ökumenische Gespräch hin. In seiner eigenen „Introduction" hat der Verf. mit wenigen Worten die Briefe charakterisiert und die Absicht des Kommentars erläutert: „Qu'il s'agisse, avec I Timothée, de l'ordre et de la discipline ecclésiastique, avec II Timothée de la nature et de la transmission du ministère évangélique, ou avec Tite, du fondement de l'éthique chrétienne, nous avons avant tout cherché dans le texte lui-même ce qui pouvait éclairer la compréhension christologique des problèmes relatifs à l'Eglise, a sa mission et au comportement des chrétiens dans le monde" (13). Das wissenschaftliche Rüstzeug hat sich R. aus dem großen Kommentar von P. Spicq geborgt, wie dankbar vermerkt wird (14). Die Auslegung bekundet ein besonderes Interesse an den beiden Fragen, die im heutigen Protestantismus noch genauso umkämpft sind wie zur Zeit der Pastoralbriefe: Worin besteht die Apostolizität der Kirche? und: Wie verhält sich die Kirche zur Welt? Man spürt aus

den oft bewegenden Worten des reformierten Seelsorgers das ehrliche Bemühen, Begriffen wie „apostolische Sukzession", „Tradition", „Bischofsamt", „Orthodoxie", „Kirchenzucht" ihren neutestamentlichen Sinn zu geben. Aber ebenso leidenschaftlich reagiert der Verf. gegen alles, was ihm die Reinheit des Evangeliums zu gefährden scheint: selbstherrliche Autonomie des Amtes (51 ff.), Verwechslung der christlichen Ethik mit moralphilosophischem Tugendideal (26 179 f.), Mißverständnis der Handauflegung als eines menschlichen Instrumentes, mit dessen Hilfe Gottes Freiheit eingeschränkt und der Heilige Geist verfügbar wird (116 ff.). Ernst und Tiefe der theologischen Aussage sichern dem Kommentar auch in der wissenschaftlich-exegetischen Literatur einen gebührenden Platz. Schierse

Strauss, G., Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 1). 8° (VI u. 159 S.) Tübingen 1959, Mohr. 12.— DM. — In den päpstlichen Bibel-Enzykliken sind die katholischen Exegeten immer wieder ermahnt worden, der patristischen Schriftauslegung gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Leider wissen wir aber über das weite Gebiet der Väterexegese immer noch viel zuwenig und verbinden mit diesem Begriff dann oft Vorstellungen, die mehr aus der Enge des vergangenen Jahrhunderts als aus der Väterzeit stammen. Monographien, wie die vorliegende, sind deshalb dringend erwünscht, und man muß den Herausgebern der „Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik" — zu denen auch Prof. H. Schelkle, Tübingen, gehört — dankbar sein, daß sie Arbeiten dieser Forschungsrichtung zu fördern bereit sind. Allerdings hätte man sich gewünscht, daß die erste Studie der Reihe in formaler Hinsicht etwas besser geglückt wäre. Dem Verf. ist es nicht ganz gelungen, seinen zugegebenermaßen sehr spröden Stoff klar zu disponieren und faßlich darzubieten. Hauptschuld hat der oft sehr schwerfällige und an die Grenzen des grammatisch Vertretbaren gehende Stil des Autors. Manche Sätze sind auch nach mehrmaligem Lesen kaum zu verstehen. Der Mangel an Gewandtheit im Ausdruck wird jedoch aufgewogen durch die spekulative Fähigkeit, den verschlungenen Pfaden augustinischer Erkenntnislehre geduldig zu folgen. Dies geschieht vor allem im 1. Abschnitt, der die Rolle der Schrift im Ganzen des augustinischen Denkens aufzeigt, in den verwickelten Zusammenhängen von Glauben, Wissen, Schauen, Erkennen und Lieben. „Für den Schriftgebrauch Augustins im besonderen", stellt S. zusammenfassend fest, „ergibt sich daraus: Wenn die gläubige Annahme des biblischen Zeugnisses den Menschen Gott immer näher bringen soll, der Bezug zwischen Gott und der Seele jedoch durch die Liebe gewährleistet wird, die im Maß ihres Fortschreitens den Glauben als zeitlich-unvollkommene Erkenntnisweise hinter sich läßt, so kann der Heiligen Schrift in diesem Prozeß nur eine vorläufige, graduell verschiedene, instrumentale, letztlich pädagogische Bedeutung zukommen. Ihre Auslegung hat dann so vor sich zu gehen, daß in jedem ihrer Sätze hinter der oft undeutlichen Gestalt vergänglicher Zeichen der ewige Gehalt aufgesucht wird, von dem man im vorhinein weiß, daß er der Auferbauung jenes Gott und die Seele Umgreifenden, der Liebe, dienen wird" (42 f.). Im 2. Abschnitt behandelt S. die Ansichten Augustins über Irrtumslosigkeit, Kanon, Inspiration, Glaubensregel, Verhältnis vom AT zum NT. Hier taucht immer wieder das Problem auf: „Wie verhält sich die eine, ewige Wahrheit zu der vielfältigen zeitlichen Gestalt in der Schrift, und wie gelangt man von dieser zu jener" (68)? Augustin löst den Dualismus zeitlich-ewig mit der Annahme einer zeitlich fortschreitenden Offenbarung (dispensatio temporalis), deren Ort die Kirche darstellt. Ihre Glaubensregel ist Norm jeglicher Schriftauslegung, weil die Kirche der ewigen Wahrheit teilhaftig ist. Der Verf. hat aber wohl kaum Recht, wenn er behauptet, daß nach Augustin die Kirche „über die Heilige Schrift hinaus auch jetzt noch Offenbarung empfängt" (63). Im 3. und 4. Abschnitt kommen die hermeneutischen Regeln zur Sprache, die Augustin mehr theoretisch als praktisch (76) für die Schriftauslegung aufgestellt hat. Die Hereinnahme von Hilfsmitteln aus dem wissenschaftlichen Schulbetrieb seiner Zeit, der Grammatik und Rhetorik, ist bereits von Marrou, Grabmann u. a. als Verdienst Augustins gerühmt worden, so daß sich S. weitgehend auf diese Forschungen stützen kann. Darüber hinaus versucht S. zu erklären, warum Augustin trotz seiner theoretischen Aufstellungen immer wieder die Exegese „ad litteram" sehr rasch verläßt und die allegorische Inter-

pretation bevorzugt. Er nennt als Gründe die augustinische Sprachphilosophie (77 f.) und den Charakter der Schrift als Offenbarungsgeschehen. „Sie ist also eine Größe, der letztlich keine Methode adäquat sein kann, die von dieser ihrer Sonderstellung absieht" (79). Der 5. Abschnitt zeigt schließlich kurz am Beispiel der Trinitätsspekulation die untergeordnete Bedeutung des Schriftbeweises als bloßer Illustration bereits vorgewußter spekulativer Erkenntnisse. — Die Arbeit informiert nicht nur sehr gründlich über das Schriftverständnis Augustins, sie regt auch an, über aktuelle Probleme heutiger Hermeneutik nachzudenken. Das Hauptproblem ist bei Augustin wie heute die Beziehung zwischen Offenbarung und allgemeiner Metaphysik. Der Verf. macht sich die Lösung sicher zu einfach, wenn er den Versuch Augustins, „das Reden Gottes in seiner Offenbarung auf dem Hintergrund einer allgemeinen Metaphysik zu verstehen", grundsätzlich ablehnt und dafür Luther als einen aufmerksameren Hörer des Gotteswortes preist (147 f.). Nicht die Metaphysik als solche ist schuld, daß Augustin die Schrift in fremden Kategorien auslegt, sondern speziell sein dualistisch-platonisierendes Denken, dessen Unterscheidungen von „ewig — zeitlich", „unendlich — endlich" doch gerade durch die Inkarnation „exemplarisch aufgehoben" wurden, wie S. an anderer Stelle (63) richtig bemerkt. Ohne eine metaphysische Dimension, die das Gotteswort erst in seiner absoluten Seinsmächtigkeit aufleuchten läßt, endet die Bibelwissenschaft im Historizismus oder in fader Erbaulichkeit. Freilich müssen die philosophischen Begriffe zu Gefäßen werden, die sich dem Inhalt der Offenbarung anpassen und nicht umgekehrt. Wir stehen hier wieder vor der alten Frage nach der Analogie des Seins, verschärft durch den Einbruch übernatürlichen, rein gnadenhaften Geschehens, das, völlig unerwartet und neu, doch den Zusammenhang mit der Schöpfung nicht preisgibt, ihn vielmehr erst wahrhaftig herstellt. Insofern bleibt das Bemühen Augustins um einen Ausgleich zwischen Schriftwort und Metaphysik nach wie vor höchst aktuell. — Eine andere Frage betrifft die Auffassung Augustins über die unbedingte Irrtumslosigkeit der Schrift. Das Studium der Zusammenhänge, in denen diese Lehre bei Augustin steht (vgl. 44—47), müßte uns etwas vorsichtiger werden lassen in der Verwendung seiner Zitate für den Inspirationstraktat. Ohne Zweifel hat Augustin „die ‚Göttlichkeit' der Heiligen Schrift auf Kosten ihrer ‚Menschlichkeit' überbetont" (63) und ihr auch in literarisch-historischer Hinsicht eine qualitative Andersartigkeit zugeschrieben, die sich aus theologischen Gründen so nicht halten läßt (Doketismus!). Was Augustin sicherstellen wollte, die absolute Autorität der Schrift als Weg zur summa veritas, war in seiner erkenntnistheoretischen Konzeption kaum anders zu erreichen als durch Beeinträchtigung ihres echt historischen Charakters zugunsten einer idealen Geschichtlichkeit. Die heutige Hermeneutik kann sich zur absoluten Inerranz der Schrift bekennen, ohne die Folgerungen auf sich nehmen zu müssen, an denen Augustin als Exeget immer wieder gescheitert ist — trotz des „nahezu unermeßlichen Gedankenreichtums seiner Schriftauslegung" (148). Schierse

Holl, A., Augustins Bergpredigtexegese. Nach seinem Frühwerk De sermone Domini in monte libri duo. gr. 8° (74 S.) Wien 1960, Herder. 8.80 DM. — Die Broschüre befaßt sich mit den zwei Büchern Augustins De Sermone Domini in monte (393—396), bietet also nicht — wie der Haupttitel mißverstanden werden könnte — eine Gesamtdarstellung aller augustinischen Aussagen zur Bergpredigt. Infolgedessen widmet der Autor seine Aufmerksamkeit auch mehr den formalen als den inhaltlichen Gesichtspunkten des Kommentars. Von den knapp 56 Textseiten gelten fast die Hälfte textkritischen Fragen (15—35): wie Augustin im allgemeinen als Textkritiker zu beurteilen sei, welche Sprachkenntnisse er besessen, ob er sich mit Problemen der Einleitungswissenschaft beschäftigt hat und welche Textgestalt ihm für sein Werk über die Bergpredigt vorlag. Obwohl der Verf. im Vorwort und in der Einführung (13) sowie noch einmal auf S. 29 betont, „daß unsere Untersuchungen deswegen nur Vorläufigkeit beanspruchen dürfen, weil der Maurinertext, vor allem der in SM (= De sermo Domini in monte libri duo) zitierte Schrifttext noch einer neuen kritischen Ausgabe bedarf", hat er sich doch große Mühe gemacht, die Abweichungen von der Vulgata, Itala, Afra usw. genau auszuzählen. Der 2. Teil wendet sich dann der Interpretation zu, wobei zunächst die Voraussetzungen, der Bildungsgang und das geistige Klima, kurz behandelt werden. Hierauf folgen sehr

ins einzelne gehende Ausführungen über die hermeneutischen Prinzipien Augustins (40—58). Mit Hilfe eines etwas merkwürdigen Abkürzungssystems (42) wird jeweils angegeben, welche Auslegungsmethode vorliegt, wo Augustin den Literarsinn und wo er die Allegorie bevorzugt. Anschließend zählt H. die von Augustin zur Erklärung herangezogenen Schriftstellen auf, um das Prinzip „Schrift erklärt sich durch Schrift" zu exemplifizieren (54 ff.). Auf den letzten Seiten (58—65) erfahren wir etwas über das System, das Augustin seiner Bergpredigtexegese zugrunde legte. Er hat die sieben Seligpreisungen zum Gliederungsprinzip gemacht und sie sowohl mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes wie mit den sieben Vater-Unser-Bitten in Parallele gestellt. Abschließend nennt H. noch einige Stellen, an denen Augustin eine „theologische Exegese" bietet und weist kurz auf die Bedeutung seines Kommentars für die Mystik hin. — Wenn der Leser nach dem Zweck dieser sehr fleißigen Arbeit fragt, die so stark im rein Formalen steckenbleibt, dann geben ihm die als „Ergebnis" formulierten Schlußsätze wohl am besten Auskunft: „Das Frühwerk Augustins über die Bergpredigt zeichnet sich durch ein ausgewogenes Verhältnis zwischen exegetischer Genauigkeit und theologischer Tiefe aus; gemessen an dem wissenschaftlichen Standard seiner Zeit, wird man ihm auch den wissenschaftlichen Wert nicht absprechen können" (66). Von der hier klar ausgesprochenen apologetischen Zielsetzung aus ist verständlich, warum H. die Exegese Augustins immer wieder auch vor dem Forum neuzeitlicher Kritik zu retten sucht. — Anm. 4 auf Seite 58 f. (Schlußsatz) ist aber wohl doch nur scherzhaft gemeint? — Unverständlich aber bleibt, warum H. seine Schulthese nicht einer wissenschaftlichen Zeitschrift anvertraut hat. Die Veröffentlichung unter dem anspruchsvollen und leicht irreführenden Titel „Augustins Bergpredigtexegese" dürfte alle jene schrifthungrigen Leser enttäuschen, die vom großen Kirchenlehrer eine Hilfe zum Verständnis sachlicher Probleme erwarten und denen in dieser Untersuchung mehr Steine als Brot gereicht werden. Schierse

Rollero, P., La „Expositio evangelii secundum Lucam" di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana (Università di Torino: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia Vol. X, Fasc. 4). gr. 8° (159 S.) Torino 1958, S. p. A. Stabilimento tipografico editoriale. 1200.— L. — Der gelehrte Verf. untersucht in dieser vorbildlich angelegten Arbeit den Einfluß, den der Lukaskommentar des hl. Ambrosius auf die Schriften des hl. Augustin, besonders seine Exegese der Evangelien, ausgeübt hat. Aus der Einleitung, die den Stand der wissenschaftlichen Diskussion skizziert, erfährt man, daß die Studie durch die Forschungen B. Altaners zur augustinischen Quellenbenützung angeregt wurde (6). Es werden dann die Gründe aufgeführt, die im vorhinein vermuten lassen, daß der ambrosianische Kommentar für die Exegese Augustins von größter Bedeutung war. In der Tat wird Ambrosius von Augustin (nach Cyprian) am häufigsten zitiert, und von den etwa 213 Ambrosiuszitaten betreffen 77 den Lukaskommentar (12). Der Einfluß geht aber weit darüber hinaus; denn Augustin pflegt nach literarischem Brauch antiker (und mancher heutiger) Schriftsteller seine Quellen nicht zu nennen oder nur sehr vage Hinweise zu geben. So bedarf es eines genauen Vergleichs, der noch durch den Umstand erschwert wird, daß Augustin bei aller Abhängigkeit niemals seine Originalität verloren hat. Die daraufhin geprüften Schriften sind: De sermone Domini in monte (leider hat A. Holl in seiner oben besprochenen Arbeit von dieser Untersuchung keine Notiz genommen; sonst hätte sich ein etwas anderes Bild von der augustinischen Bergpredigtexegese ergeben); Quaestionum evangeliorum libri II; De consensu evangelistarum; Tractatus in Iohannis evangelium; mehrere Predigten. Ein ausführlicher Index stellt die Parallelen zusammen und gibt in einer dritten Spalte auch noch die Quellen an, aus denen Ambrosius seine Exegese geschöpft hat (141—147). Vielfach spielt nämlich Ambrosius für Augustin nur die Rolle des Vermittlers zu den griechischen Vätern. Die Studie leistet damit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der patristischen Schriftauslegung überhaupt und kann als Modell für ähnliche, sehr wünschenswerte Untersuchungen dienen. Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Zimara, C., S. M. B., Das Ineinanderspiel von Gottes Vorherwissen und Wollen nach Augustinus: FreibThZ 6 (1959) 271—299 361—394. — Z. hat bereits über die Eigenart des göttlichen Vorherwissens bei Augustinus 1954 gehandelt (vgl. Schol 30 [1955] 618 f.). Er kam zum Ergebnis, daß bei Augustinus das Vorherwissen nicht, wie es gewöhnlich heute gedeutet wird, in der ewigen Gegenwart Gottes, sondern stärker in seinen bleibenden „rationes aeternae" begründet ist. Augustinus wollte so gegen den Manichäismus die Unveränderlichkeit Gottes herausarbeiten. Nun wird die Frage fortgeführt: Gibt es in Gott nur „rationes aeternae" der tatsächlich geschaffenen Welt oder auch aller möglichen Welten? Die Untersuchung ist wieder an Hand vieler Textbelege durchgeführt. Sie kommt zum Ergebnis, daß die „rationes aeternae" bei dem Kirchenvater nur die Gründe der bestehenden Welt umfassen, und setzt sich so in Gegensatz zu der seit Bonaventura und Thomas klassischen Interpretation Augustins: „Gott ist das Wesen, von dem man sagen könnte, daß es besser als jedes andere Geistwesen eben sofort alles weiß, was es will, ohne einer Überlegung nach menschlicher Art zu bedürfen" (391). Oder: „Fertige Ideen möglicher, nie wirklicher Geschöpfe haben in Augustins Gottesbild keinen Sinn" (ebd.). Der wesenhafte Grund dieser Auffassung liegt in der engen Verbindung des „rationes aeternae" mit Gottes Willen. Sie schließen nicht nur ein intellektuelles Element ein, sondern auch den Willen, die potestas. Mit beidem sind sie im göttlichen Verbum vereint, wozu Augustinus mit Vorliebe 1 Kor 1, 24 heranzieht, wo Christus „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" genannt ist (376). Ähnlich ist auch seine Auffassung von der lex aeterna mit Gottes Willen aufs engste verbunden. Die beiden klassischen Stellen, die bereits Bonaventura für die Gegenansicht nennt in De div. quaestionibus 83 q. 46 (Omne quod oriri et interire *potest* et omne quod *oritur*, sind Inhalt der rationes aeternae) und De Trin. 6, 10, 11 (das göttliche Wort ist vollkommen „plenum omnium rationum viventium"), sucht Z. anders zu deuten: das „plenum" ist indefinit gemeint, wie aus anderen Stellen folgt; das „potest" oriri im Gegensatz zu oritur als Umfang des Wissens Gottes ist kein Gegensatz, sondern bezeichnet, ähnlich wie die rationes seminales oder die materia informis, den Urgrund des Werdens: aus dem „potest" oriri wird das oritur. Gott erkennt also alles schon im Urgrund. — Wenn damit auch nicht alle Schwierigkeiten der Deutung behoben sind, so hat Z. sicher sehr gut das starke „Ineinanderspiel" von Gottes Vorwissen und Wollen herausgearbeitet, wie die Titelüberschrift es gut angibt. Manche übersehenen Gedanken sind nun stärker in den Vordergrund getreten, als es bisher der Fall war. Das „unum" ist sicher bei Augustinus das Entscheidende in den beiden Grundeigenschaften Gottes. So hat die Frühscholastik bereits in der Anselmschule bei den Berliner Sentenzen von einer „voluntas creatrix" gesprochen (vgl. Schol 34 [1959] 350, worauf Z. 395 hinweist). Damit dürfte sie wirklich den Sinn des Kirchenvaters in der engen Verbindung von ratio aeterna und voluntas getroffen haben. Das ist natürlich für das Gottesbild Augustins nicht unwesentlich und gibt auch heute noch Anregung.

Weisweiler

Bessarion Nicaenus, Oratio dogmatica de unione. Ex autographis manuscriptis critice edidit, introductione, notis, indicibus instruxit *E. Candal S. J.* (Conc. Florentinum. Documenta et scriptores. Series B, vol. VII, fasc. 1). 4° (XCII u. 98 S.) Romae 1958, Pont. Inst. orient. stud. 6000.— L. oder 10.— Doll. — In einer eingehenden Einführung legt C. zunächst die Umstände dar, unter denen die berühmte Konzilsrede des Kardinals Bessarion über den Ausgang des Heiligen Geistes vom Sohn, das „Filioque", gehalten wurde. Es war die kritischste Situation von Florenz, gerade als die Griechen auf den Druck des Kaisers die Verhandlungen als zwecklos abbrechen wollten. Bessarion war zu Beginn des Konzils in Ferrara noch ein Gegner der katholischen Lehre gewesen und hatte das auch deutlich gesagt. Aber schon in den dortigen letzten Sitzungen und dann vor allem in Florenz zeigte sich ein Schwanken, das in Florenz selbst durch das eingehendere Studium der griechischen und lateinischen Väter dazu führte, daß er eine Übereinstimmung in den Lehren des Orients und Okzidents in den Zeiten vor Photius feststellte. In seiner großen Rede legte er diese Ergebnisse vor. In der Einleitung werden zunächst die

Prinzipien der Auslegung der Vätertradition entwickelt. Die Väterlehre muß *eine* sein, wie die Kirche *eine* ist. Alle haben „uno eodemque Spiritu" gesprochen. Daher muß man annehmen, daß sie nicht Verschiedenes gelehrt haben, selbst wenn es zunächst äußerlich so den Anschein hat. Unsere Aufgabe ist es, die innere Einheit herauszuarbeiten. Dabei muß man vom Klaren ausgehen und zum Schwierigeren fortschreiten. Der Hauptteil der Rede untersucht nun historisch die Frage nach dieser gemeinsamen Grundlehre der Väterzeit. Die Rede ist außerordentlich fein gegliedert und logisch aufgebaut. Ausgegangen wird von einer mehr philosophischen Untersuchung, daß die Partikel „per" in der Formel „ex Patre per Filium" wirklich eine Ursächlichkeit aussagt. Es wird dann gezeigt, daß diese Formel auf die ewige Prozession des Heiligen Geistes angewandt wurde und nicht nur auf das Schenken der Gnaden des Vaters durch Christus in Ihm an uns. Bewiesen wird anschließend, daß ähnliche Ursächlichkeit auch die andere gebräuchliche Formel aussagt: „ex Patre et ex Filio". Dasselbe tun auch ähnliche Ausdrücke, die von den griechischen Vätern angewandt wurden, wie „ex Filio prodire", „emanare", „profluere". Am Schluß wird, wenn leider auch nur kurz, da die Stellen selbst auf dem Konzil oft genannt wurden, auch auf die ähnlich sprechenden lateinischen Väter hingewiesen, die das gleiche lehrten. — Es ist sicher, daß diese Rede einen außerordentlichen Eindruck machte und langsam die endgültige Wende auf dem Konzil brachte. Schon am nächsten Tag war die griechische Kommission zum erstenmal gespalten. Einige Wochen später hat dann Bessarion noch einmal gesprochen und dabei die Wende erreicht. C. glaubt, daß es eine Zeitlang gedauert habe, bis der volle Erfolg eintrat, weil der Kardinal wegen der Länge der ersten Rede die lateinischen Väterausdrücke nur kurz erwähnt habe, so daß die Griechen auf dem Konzil die Gleichheit der Lehre von dieser Seite aus noch nachprüfen mußten. Vielleicht lag aber gerade darin eine Tat der Vorsehung, die ein echtes Eindringen in die Väterworte an Hand eines persönlichen, eingehenderen Studiums wollte. Bessarion war dabei der große Führer und Vermittler. — C. hat die einzelnen, von Bessarion angeführten griechischen Väterzeugnisse auf Echtheit und Interpretation hin genau geprüft. Der Edition selbst liegen die beiden griechischen Autographe von Venedig und auch das Autograph der lateinischen Übersetzung, die der Kardinal selbst anfertigte, zugrunde. Wir sind also nun wirklich in der Lage, Bedeutung und Text der Rede sehen zu können — bei der Vorbereitung des neuen Konzils auch deshalb ein opus grande. Weisweiler

Robertus a S. Teresia a Jesu infante, O.C.D., De habitibus animam trinitati assimilantibus. gr. 8° (124 S.) Romae 1958, Angelicum. — Der in sich abgeschlossene Teildruck der Dissertation am römischen Angelicum: De inhabitatione Ss. Trinitatis doctrina S. Thomae in scripto super sententiis, handelt über die heute viel diskutierte Frage der Einigung der Seele mit Gott. Zwei neuere Arbeiten haben bereits diese Lehre bei Thomas untersucht und sie zugleich auf ihre Quellen hin darzustellen versucht: *L. Chambat*, Présence et Union — Les missions des Persons de la Sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin, Wandrille 1945, und *L. B. Cunningham*, St. Thomas' doctrine on the Divine Indwelling in the light of the scholastic tradition, Dubuque 1955. Der erstere glaubt eine Abhängigkeit von Albert d. Gr., der letztere von Bonaventura feststellen zu können. Über ein Teilproblem, die experimentelle Erkenntnis dieser Einwohnung in uns, handelte vor kurzem, auch im Rahmen der Umwelt und Vorwelt des Aquinaten, *J. F. Dedek*, Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity: An historical study of the doctrine of St. Thomas, Mundelein 1958 (vgl. Schol 35 [1960] 307 f.). In Gegensatz zu diesen Arbeiten beschränkt sich die hier zu besprechende Arbeit auf den Sentenzenkommentar des Heiligen. Das hat gewiß den Vorteil, daß wir über die Lehre des jüngeren Aquinaten genauer unterrichtet werden. Jedoch mußten wichtige Fragen, wie etwa die der Appropriation der Einwohnung an den Heiligen Geist bzw. der persönlichen Einwohnung einzelner göttlicher Personen, über die Thomas im Sentenzenkommentar weniger spricht, offenbleiben oder konnten wenigstens einer definitiven Lösung nicht zugeführt werden. Ist der Heilige doch gerade auch im Sentenzenkommentar als junger Gelehrter naturgemäß von seiner Zeit abhängiger als später. Aber es bleibt, mit dieser Einengung, doch interessant, was der junge Thomas lehrte. Deutlich ist zunächst, daß die Gnade nicht Wirkursache der Einwohnung ist, sondern als deren

Formalursache angesehen wird. Denn Thomas sagt l. 2 q. 26 ausdrücklich: Cum enim ponatur gratia esse coniungens animam fini ultimo, hoc non potest intelligi nisi vel per modum formae vel per modum efficientis. Si per modum efficientis, sic oporteret aliquam substantiam creatam esse mediam inter animam et deum, quae eam deo coniungeret; et sic anima non immediate a deo gratificaretur ... Unde gratia dicitur recreare formaliter (57). Diese unmittelbare Verbindung in der Seele mit Gott ist also mit der Gnade gegeben. Dabei hebt der Verf. gut und stark die Aktivität dieser Verähnlichung hervor. Sie ist nach Thomas ein wirkliches, aktives Hinführen zur immer größeren Ähnlichkeit mit Gott bis zum endgültigen Ziel in der ewigen Gottschau. Das ist in einem Schlußabschnitt gut zusammengefaßt unter der bezeichnenden Überschrift: De inhabitatione per operationes supernaturales animae. Es scheint, daß gerade in dieser Herausstellung die Bedeutung des Buches liegt. Neben der Verähnlichung mit Gott in Verbindung mit der heiligmachenden Gnade als Formalursache sind eigene Kapitel auch der Wirksamkeit der Liebe und der Weisheit gewidmet. Dabei sieht der Verf. in diesen Habitus eine besondere Beziehung zum Sohn bzw. Heiligen Geist. Es ist zwar keine eigentlich persönliche Einwohnung dieser göttlichen Personen, aber doch mehr als eine bloße Appropriation. Er glaubt, Beziehungen zu den actus notionales sehen zu dürfen, was ja gut zu der Auffassung der aktiven Teilnahme in der Seele paßt: actus notionales magis indicant processiones seu operationes secundum quas procedunt termini immanentes distincti in unitate essentiae divinae (120). Da Thomas freilich im Sentenzenkommentar nicht ausdrücklich darüber spricht, wäre die Richtigkeit dieser Deutung noch aus den anderen Schriften des Heiligen und aus der Zeitliteratur zu erweisen.

Weisweiler

Wetter, Fr., Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau (Analecta Gregoriana, 92). gr. 8° (VIII u. 236 S.) Romae 1958, Pont. Univ. Gregoriana. 2000.— L. — Benedikt XII. hatte als Kardinal J. Fournier auf Bitten seines Onkels Johannes XXII. sein großes Werk De statu animarum ante generale iudicium verfaßt, das uns in der Bibl. Vaticana, Vat. lat. 4006 f. 16—225v noch ganz nach der Edition, die Benedikt als Papst noch machte, überliefert ist. Auf Grund dieser Handschrift bietet W. einen genauen Einblick in die dort auch behandelte Teilfrage nach dem Wachsen der Gottesschau nach dem Jüngsten Gericht. Die Ansicht Johannes' XXII. hatte offenbar dazu angeregt. Deutlich setzte sich Benedikt bereits damals als Kardinal von der Meinung seines Onkels ab, der diese Schau ja erst dann beginnen ließ. Aber er kam bei der Forschung doch zu dem Ergebnis, daß nach dem Gericht nicht nur eine extensive Verstärkung der Schau durch die Beteiligung des Leibes stattfindet, wie sie der spätere Thomas gelehrt hat. Auch intensiv schenkt sich Gott der Seele mehr, so daß dadurch auch eine umfassendere Kenntnis Gottes möglich wird. Vorher sah die Seele in Gott noch nicht alle Verdienste der Menschen und vor allem nicht die Gründe der Vorausbestimmung. Da sie auch das in der späteren Gottschau erkennt, wird natürlich ihre Verbundenheit mit Gott in der Liebe intensiv größer. Das ist ebenfalls deshalb der Fall, weil nach der Verbindung mit dem Leib die ganze Aufmerksamkeit der Seele auf Gott gerichtet ist, da die Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Körper die Seele nicht mehr von Gott abzieht. Ein kurzer Überblick am Schluß über die anderen Deutungen der Vorzeit zeigt Benedikts Stellung dogmengeschichtlich. Hier ist von W. benutzt die bisher ungedruckte Dissertation der Gregoriana von *F. Padelino*, L'aumento intensivo della beatitudine (1946), neben *N. Wicki*, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, Freiburg 1954 (vgl. Schol 30 [1955] 312 f.). Der jüngere Thomas hatte sich zunächst mit Augustinus für ein intensives Wachstum eingesetzt. Aber in der S. th. hat er das abgelehnt, da dies Verlangen der vom Leib noch getrennten Seele schon vorher durch die Gottschau ganz gestillt sei, so daß die Vereinigung mit dem Leib nichts zur Seligkeit beitragen könne. Demgegenüber hatte Bonaventura bemerkt, daß die Seele nach der Verbindung mit dem Leib verlange und somit die Seligkeit erst nachher ganz erfüllt sei, so daß die Seele sich nun erst voll Gott hingeben könne. Man sieht, wie das ganze Problem stark anthropologisch orientiert ist. Das Verhältnis Leib-Seele führt hier in seiner verschiedenen Auffassung zu anderen Lösungen. Benedikt hat zu der seinigen stark die Tradition herangezogen. Er benutzt dazu die

bisher verlorene Zusammenstellung, die Johannes XXII. für seine Ansicht aus Patristik und Scholastik zusammenstellen ließ, so genau, daß sie uns in der Diskussion des Werkes Benedikts XII. in Rede und Gegenrede wieder ersteht. Die Tradition schien ihm also für ein intensives Wachstum nach dem Jüngsten Gericht zu sprechen. Bemerkenswert ist noch ein anderer innerer Grund, den Benedikt anführt. Erst nach dem Jüngsten Gericht ist mit der gesamten Schöpfung auch die Kirche vollendet, und der Gläubige wird so bis dahin ebenfalls mit seiner persönlichen Vollendung warten müssen. Corpus Christi mysticum und persönliche volle Seligkeit sind also nach Benedikt aufs engste verbunden. Auch hier zeigt sich so wieder bei einer Einzelfrage, wie sehr diese Zeit theologisch tieferer Gesamtschau noch verbunden ist, aus der sie ihre Lösungen sucht. Weisweiler

Fortin, E. L., A. A., Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident. 8° (209 S.) Paris 1959, Études Augustiniennes. 2000.— Fr. — Mit Recht betont Verf. die Wichtigkeit der patristischen Lehre von der menschlichen Seele und das Fehlen einer zusammenfassenden Studie darüber. Seine eigene Arbeit, die von De statu animae des Priesters Claudianus Mamertus aus die Beziehung zwischen Christentum und Philosophie des 5. Jahrhunderts beleuchtet, erweist die Nützlichkeit dieser Thematik. Auch die Geistesgeschichte der so weithin verachteten Epoche nach 450, die als Zeit des Verfalls besonders im Bereich der westlichen Theologie gilt, gewinnt neues Relief. Dafür mußte zunächst die Gestalt des Claudianus selber deutlicher gezeichnet werden, der gewöhnlich nur als schulmeisternder Nachahmer des hl. Augustinus angesehen wurde. Tatsächlich ist seiner Theologie eine gewisse Selbständigkeit auch gegenüber Augustinus eigen. Sie gewinnt ein besonderes Interesse durch ihre direkte Beziehung zu Porphyrius und dem Neuplatonismus überhaupt. Wenn auch unmittelbar ausgegangen wird von dem Gegensatz zwischen Claudianus Mamertus und Faustus von Riez, einem der Vertreter des Traduzianismus und der Lehre von der Körperlichkeit der Seele, so greift die Studie doch weit über diese Kontroverse hinaus. Wertvoll ist schon die Einleitung (15—42), welche den geschichtlichen Hintergrund und das politisch-geistige Leben des südostgallischen Raumes im 5. Jahrhundert umreißt. Dort vollzog sich eine Renaissance der Antike, was zu grundsätzlichen Auseinandersetzungen über Christentum und heidnische Philosophie und Kultur führte, weil sich die südgallischen Mönche, unter ihnen Faustus von Riez, gegen die neue Bewegung stellten. Claudianus bezieht hier eine offenere Position, was — je nach Einstellung — seine Beliebtheit wie auch die Abneigung gegen ihn bei den Schriftstellern bis zum 13. Jahrhundert hin erklärt. Von da ab läßt die Liebe zum Aristotelismus den Neuplatoniker Mamertus vergessen. — Das 1. Kap. stellt die Lehre des *Faustus von Riez* über die Seele dar (43—74). Deren Grundeinstellung ist zusammengesetzt aus der Abwehrhaltung gegenüber einer Kulturreligion und der Furcht vor Häresie, die häufig aus der Beschäftigung mit der heidnischen Philosophie erwachse. Beides ist verbunden mit einer ausschließlichen Betonung der Heiligen Schrift. So kommt Faustus zu den bekannten Folgerungen von der Körperlichkeit der Seele, während die Unkörperlichkeit Gott allein vorbehalten wird. Kap. 2 und 3 (75—110 110—162) stellen nun die Lehre des *Claudianus* in seiner Abhängigkeit vom Neuplatonismus dar. Es geht zunächst um den Beweis der Existenz, das Wesen und die „Göttlichkeit" der geistigen Seele, die aber mit Augustinus im eigentlichen Sinn abgelehnt wird: Die Seele ist zwar Gott am nächsten, aber doch Zwischenwesen (medioximum). Eine ähnliche Reaktion läßt sich nach dem Verf. auch bei den späten Platonikern gegen Plotin feststellen (98 f.). Sie ist wohl als Rückgriff auf genuin platonisches und akademisches Schulgut zu erklären. Im folgenden wird die Einheit von Leib und Seele bei Claudianus und seinen Quellen behandelt. Dieser Abschnitt ist dogmengeschichtlich sehr bedeutsam, da es um Vorfragen auch der Christologie bei der bekannten Bedeutung des Leib-Seele-Vergleiches im 4. und 5. Jahrhundert geht. Verf. geht zunächst von Augustins Seelenlehre (ep. 137) aus, vergleicht sie mit der des Nemesius und Priscian und stellt fest, daß bei allen dreien die gleiche Grundauffassung gegeben ist: Im Gegensatz zur Stoa und in etwa zur Akademie entwickeln sie neben der Parathesis und Synchysis eine dritte Art der Vereinigung zweier Substanzen, nämlich eine solche, in der die beiden Bestandteile zwar in innige

Beziehung treten und eine Einheit bilden, aber dennoch ihr eigenes Wesen wahren (ἄμικτος, ἀσύγχυτος ἕνωσις). Dies wird angewandt auf das Verhältnis von Leib und Seele. Man sieht ohne weiteres die Bedeutung dieser Lösung für die Christologie (124 f.; vgl. Schol 34 [1959] 310 f.). Verf. stellt die Quellen dieser Lehre im Neuplatonismus fest. Dieselbe Untersuchung wird durchgeführt für die bedeutsame Lehre von der Seele als dem „Ort des Körpers" (anima continens corpus), in der Frage der Trennung von Leib und Seele und in dem ganzen Problemkreis von „Fall und Wiederaufstieg" der Seele. F. zeigt in all diesen Punkten die plotinischen und porphyrianischen Elemente bei Claudianus. Das 4. Kap. (163—172) bespricht einige Formalfragen der claudianischen Darstellung. Als Ergebnis stellt sich heraus, daß bei Mamertus eine Unbefangenheit gegenüber der heidnischen Philosophie gegeben ist, die der Westen zu seiner Zeit noch nicht kannte, im Osten aber schon lange vorhanden war. Ein Anhang behandelt den Begriff der Paideia bei Aristoteles. Bei der Bedeutung, die Claudianus bis zur Zeit der Hochscholastik hat, und bei der Interferenz der hier behandelten Fragen mit beinahe allen großen Problemkreisen der Patristik ist der Wert dieser Studie zur Genüge erwiesen. Grillmeier

Kinder, E., Die Erbsünde. 8° (148 S.) Stuttgart 1959, Schwabenverlag. 5.50 DM. — Der Titel gibt nicht den ganzen Inhalt dieser Schrift an: er bezieht sich auf den gewichtigsten Beitrag, ein auf einer Tagung der „Sammlung" in Lochmühle (Taunus), 1958, gehaltenes Referat. Das von katholischer Seite dazu gehaltene Korreferat *(A. Brandenburg)* ist, auf Thesenform verdichtet, beigegeben. Dann folgt eine sehr interessante Diskussion *(P. Brunner, H. Asmussen, H. Fries)* über das von der „Sammlung" herausgegebene Buch „Katholische Reformation". Das am 1. Mai 1958 erlassene Manifest der „Sammlung" beschließt das Buch und kehrt so zum Gegenstand des einführenden Geleitwortes von *H. Asmussen* zurück, der über den heutigen konkreten theologischen und praktischen Standort der „Sammlung" berichtet. — Aus dieser Zusammenstellung schon ersieht man: Hier ist Gespräch, Darlegung zur Kenntnisnahme und Auseinandersetzung, und niemand wird erwarten, daß man den katholischen Beitrag anders vertrete als K. den seinen: bedachtsam und ohne alle Polemik, aber von der unverkürzten Breite der eigenen Position her (die bei K. die der lutherischen Bekenntnisschriften ist, unter öfterer klarer Abhebung gegen die Auffassung Zwinglis und seiner Nachfahren). Man weiß um die Unterschiede (und es hat darum keinen Witz, sie hier anzuführen). Nur meint man, daß sie häufig genug das Kleingeld gewesen sind, mit dem einigermaßen billige Polemik bestritten worden ist, und daß es darum an der Zeit sei, sie verantwortlich neu auf ihren Kurswert zu untersuchen. Die Art, wie das hier geschieht, berechtigt zu Hoffnungen. Stenzel

Rozemond, Keetja, Soeur de Granddchamp, La christologie de Saint Jean Damascène (Studia patristica et byzantina, 8). gr. 8° (IV u. 117 S.) Ettal 1959, Buch- und Kunstverlag Ettal. 17.— DM. — Es liegt hier die erste eigentliche Fachuntersuchung über die Christologie des Damaszeners vor. Sie geht sehr gut von der Soteriologie aus. Denn alle christologischen Darlegungen des Johannes gründen in seinem soteriologischen Anliegen. So wird von Beginn an eine Reihe falscher Auslegungen, z. B. Harnacks und auch Seebergs, die doketische oder monophysitische Tendenzen vermuteten, ausgeschlossen. Denn die Soteriologie des Damaszeners zeigt deutlich, einen wie großen — auch systematisch gesehen — Wert er auf eine echte Menschheit Christi legt. Nur so konnte seine Grundidee verwirklicht werden, daß Christus den gefallenen Menschen in dessen eigener Natur erlöste und wieder in der seinen emporhob. Dazu gehörte auch eine Heilung des menschlichen Ungehorsams durch den vollendeten, dauernden Gehorsam des Gott*menschen* ebenso wie die Heilung der menschlichen Fehler durch die entgegengesetzten Tugenden des Herrn. So hat Christus nicht nur den Reichtum des Himmels mit der Armut auf Erden verbunden, sondern stieg auch in den Abgrund des Menschenseins bis hinein in seine Schwachheit. Freilich hat das alles bei Johannes eine eigene Färbung, welche die Mißverständnisse auslöste. R. benutzt zu deren Kennzeichnung den Ausdruck des Werkes von *G. V. Florovsky* über den Damaszener (Paris 1933) von einer „christologie asymétrique" (16 ff.). Damit ist innerhalb der Zwei-Naturen-Lehre von Chal-

cedon die auch sonst in dieser Zeit (vgl. Ps.-Cyrill, De Trinitate) vertretene besondere Betonung des göttlichen Elementes in ihr gekennzeichnet. An einer Reihe von Einzelfragen wie der Enhypostase, der „Vergöttlichung" der menschlichen Natur Christi, der innigsten Verbindung seiner beiden Naturen (perichoresis, wie Johannes sie nennt), der Anbetung des Fleisches Christi, der Erkenntnis der menschlichen Seele, der Verlassenheit, des Todes, der Glorie wird diesem Problem gut nachgegangen. Überall zeigt sich, wie sehr — der Heiligen Schrift entsprechend — das „Göttliche" der Vereinigung überwiegt und dadurch ein *systematischer* Schritt über Chalcedon hinaus getan ist. Es wird sicher z. B. das Wissen Christi infolge dieser Betonung des Göttlichen aber auch überschätzt — das sei gegen R. gesagt. Auf der anderen Seite aber bleibt die Erniedrigung der Natur in den zwei Willen und den beiden Energien bis zum „cri d'abandon" bestehen, unseretwillen. Ja die ganze Menschwerdung und Erlösungstat wird dadurch einzigartig groß, da das Göttliche in ihnen in allem Menschlichen stark durchscheint und z. B. auch den Tod am Kreuz verklärt. Das ganz Andere der Liebestat des Herrn erscheint so klar. Damit ist eine andere Eigenart der Christologie des Damaszeners angerührt, der R. im 3. Kapitel nachgeht, nachdem sie im 2. noch die enge Verbindung des Johannes mit der griechischen Tradition untersucht hat: Seine Christusauffassung ist wesentlich religiös fundiert. Das zeigt die Verfasserin an einer großen Auswahl von Predigten, Gesängen, Oden, die uns durch das ganze Leben des Herrn in Auswahl führen. Herrlich tief sind etwa die Gesänge zur Krippe, die Predigten zum Palmsonntag oder vom Karsamstag als Tag der Demut, des Schweigens, aber auch des Ruhmes Gottes. So hat R. mitten in den vielen Einzelzügen und auch den mancherlei Übernahmen aus der vergangenen griechischen Patristik, die das Werk des Damaszeners kennzeichnen — und von R. vielleicht ein wenig unterschätzt sind, um das persönlich Neue bei ihm deutlicher erscheinen zu lassen —, doch seine echte Eigenart gut gekennzeichnet. Er ist gewiß kein großer Systematiker, aber er hat die Lehre seiner Zeit und seiner Kirche in tiefer Ergriffenheit der Nachwelt überliefert und sie dabei ganz natürlich in den Lichtschein des Göttlichen gestellt. Es wäre interessant, zu sehen, wie dieses Christusbild im Westen bei der späteren Übernahme des Damaszeners nachgewirkt hat.

Weisweiler

Van de Bosch, A., O. Cist. S. O., Le Christ dans notre vie selon Saint Bernard. gr. 8° (XIV u. 55 S.) Westmalle 1959, Abbaye cistercienne. — Dieser Teildruck einer Dissertation am Anselmianum zu Rom ist — ohne die Vorbemerkungen — auch in der Zisterzienser-Zeitschrift Cîteaux 10 (1959) erschienen. Gedruckt wurde aus der Gesamtdissertation die Einführung und das 1. Kap.: Le mystère de l'Incarnation en elle même chez Saint Bernard. Unveröffentlicht ist noch: Dieu devenue accessible dans le Christ, und: De la chair à l'èsprit. Recht interessant scheint im vorliegenden Teil der Grundzug der Christologie des hl. Bernard herausgearbeitet zu sein. Im Anschluß an den Kommentar des Heiligen zu Luc 1, 35: Quomodo fiet istud, wird bereits die enge, spekulativ noch nicht so getrennte Verbindung des Objektiven in der Menschwerdung mit dem Subjektiven der Liebe, der Herablassung Gottes und dem Glauben Mariens sichtbar. So ist auch das Werk des Heiligen Geistes von dieser Doppelsicht besser erfaßbar: im Schenken der Gaben an Maria und in der damit verbundenen Verursachung der Menschwerdung selbst. Die hypostatische Vereinigung wird in De consid. 5 zwar deutlich als Personeneinheit bezeichnet. Aber auch ihre innere Art scheint stärker das Subjektive, Dynamische zu betrachten: Nec mirum, si non aeque potis anima sit sua illa vitali, etsi non parum valida, *intentione* connectere atque suis *affectibus* astringere sibi carnem ut sibi divinitas hominem illum (De cons. 5, 21; PL 182, 880 D). B. weist (24) gut auf einen Text aus Augustinus, In gen. ad litt. 12, 35, 68 (PL 34, 483) hin, wo in ähnlicher Weise mit dem gleichen Wort „intentio" die enge Verbindung des natürlichen Strebevermögens im Dienst des Körpers mit dem Seelischen in Einheit hervorgehoben wird. Auch bei Augustinus ist das natürlich nicht nur subjektiv verstanden, sondern beides steht in engster objektiver Beziehung zur Einheit des Körpers. Etwas Ähnliches dürfte man also mit dem Verf. auch für Bernhard annehmen. Immerhin steht offenbar das liebende Herabsteigen und Wohnen als Verbindungsgrund von Seele und Leib und Gottheit im Vordergrund bernhardischen Denkens. So kommt es wohl auch, daß im Abschnitt „Majesté et condescendance" gezeigt werden konnte, daß die Majestät

Gottes in der Erniedrigung von Bernhard so betont ist: Le Verbe habitant dans l'homo assumptus comme l'âme dans le corps est conçu finalement comme la majesté s'abaissant dans la miséricorde vers notre infirmité (41). Daher ist auch die „Plénitude du Christ" im 4. Abschnitt wieder die *göttliche* Vollheit — jedenfalls sind die gleichen Ausdrücke wie für die Gottheit hier angewandt —, die sich im menschgewordenen Wort uns zeigt und sichtbar wird als Vollkommenheit des Hauptes im mystischen Leib. Gut fragt auch hier der Verf.: Saint Bernard s'intéresserait-il dès lors et tout à coup à l'aspect ontologique des choses? Er antwortet ebensogut und treffend: Nous ne le croyons pas (47). Es ist eben die Größe der Gabe in unserer Armseligkeit, das wesentlich „spirituel" gegenüber dem charnel (erbsündlich), was Bernhard anzieht (vgl. vom selben Verf.: Présupposés à la christologie bernardine: Cîteaux 9 [1958] 85—105). Diese „Fülle" bezeichnet Bernhard ja auch als die ewige Liebe des Vaters für den Sohn, das Herabsteigen des Sohnes zu uns und die Ausgießung dieser ewigen Fülle in der Menschwerdung. Diese ewige Liebe ist also für Bernhard das Wesenhafte des Christusbildes: C'est elle qui descend vers nous dans le Christ. Et si nous pouvons y répondre, c'est encore grâce à elle (51).

Weisweiler

Casado Fuente, O., C. M. F., La Inmaculada Concepción en su problemática teológica (Mariología clásica Española, 1). gr. 8° (XLVI u. 421 S.) Madrid 1958, Ephemerides Mariologicae. 175.— Pes. — Das Thema des vorliegenden Werkes, aus dem Titel allein nicht klar ersichtlich, ist die in der spanischen Mariologie des 17. Jahrhunderts (vor allem in dessen erster Hälfte) ausgebildete Theorie der Freiheit Mariens von einem debitum contrahendi peccatum originale. Wir haben es also mit einer der Hauptsache nach historischen Arbeit zu tun, die nur gelegentlich das dahinterstehende spekulativ-systematische Anliegen unmittelbar aufgreift. Die Einteilung läßt den geschichtlichen Ablauf zweimal an dem Leser vorüberziehen, das erste Mal unter der Rücksicht der mit der Erbsünde gegebenen Problematik, das zweite Mal im Hinblick auf die Fragen, wie sie an die Soteriologie und die Lehre der Vorherbestimmung Mariens zur göttlichen Mutterschaft geknüpft sind. Diese Art des Vorgehens macht eine Reihe von Wiederholungen unvermeidlich. Die Darstellung ist genau, dazu eingehend und ausführlich, vielleicht zu ausführlich. Viele von den besprochenen Theologen sind zweiten oder dritten Ranges, die man kaum dem Namen nach kennt, und diese begnügen sich meistens damit, das von ihren Gewährsmännern Übernommene auf ihre Weise wiederzugeben, ohne daß ein gedanklicher Fortschritt offen zutage träte. Wenn sich der Verf. auf die großen Linien beschränkt hätte (Ambrosius Catharinus O. P. ist der Inspirator, Ferdinand C. de Salazar S. J. der eigentliche Begründer, Gil de la Presentación O. S. A. und Eusebius Nieremberg S. J. kommen schon an zweiter Stelle), würde der Eindruck nachhaltiger sein. Aber auch in der jetzigen Form bietet das Werk eine Menge Material für die Erforschung der spanischen Mariologie im 17. Jahrhundert, das zumal dann eine Bedeutung erhalten wird, wenn einmal die Geschichte des „debitum peccati originalis" geschrieben werden soll. — Der Index am Schluß ist nicht sorgfältig gearbeitet; denn er führt auch neuere Theologen an (z. B. Aldama, Bonnefoy), aber nicht alle, die in dem Werk (nicht nur in den Anmerkungen) erscheinen (z. B. Alonso, Nicolas, Sauras). Was die öfters auftretende Behauptung angeht: „Ad redemptionem propriam non est per se necessarium peccatum re ipsa contractum, nec debitum illius, sed sufficit obnoxietas naturalis" (z. B. 356), so gestehen wir trotz aller Bewunderung für den theologischen Scharfsinn, der zum Beweise aufgebracht wird, daß wir da nicht mitkommen.

Beumer

Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. *Volumen V: Mariae potestas regalis in Ecclesiam* (Academia Mariana Internationalis III, 5). 8° (VIII u. 248 S.) Romae 1959, Academia Mariana Intern. 1800.— L. — Der 5. Band der Verhandlungen auf dem Mariologenkongreß von Lourdes im Jahre 1958 (mit dem Generalthema „Maria und die Kirche") erscheint hier zeitlich zuerst. Er bringt die Referate über das Königtum Mariens und den dadurch bedingten Einfluß auf die Kirche. Die Verfasser sind sämtlich Franzosen und größtenteils über ihre Heimat hinaus bekannte Mariologen. *H. du Manoir S. J.* beginnt mit der mehr prinzipiell gehaltenen Einleitung: La royauté de Marie, État

de la question après l'Encyclique „Ad caeli reginam" (1—37). Darauf folgen die grundlegend historischen Arbeiten: *H. Cazelles P. S. S.*, La mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament (39—56); *G. Frénaud O. S. B.*, La royauté de Marie dans la liturgie (57—92); *H. Barré C. S. Sp.*, La royauté de Marie au XII^e siècle, en Occident (93—119); *Julien-Eymard d'Angers O. F. M. Cap.*, La royauté de Marie d'après les écrivains franciscains du XVII^e siècle (121—172). Den Abschluß bilden die systematischen Studien: *G. Jouassard*, Royauté de Marie et assomption (173 bis 189); *M. J. Nicolas O. P.*, Nature de la souveraineté de Marie (191—199); *R. Gagnebet O. P.*, Le mode d'exercice de la royauté de Marie au ciel à l'égard des hommes viateurs (201—212); *J. H. Nicolas O. P.*, En quel sens peut-on parler d'une compassion et d'une peine de la Reine des élus pour son peuple souffrant sur la terre? (213—221); *H. Holstein S. J.*, La royauté de Marie dans l'Église (223—237). Man kann die theologische Höhe der gebotenen Leistungen nur anerkennen. Wenn eine von ihnen besonders herausgestellt werden soll, so wäre es die von *H. Barré;* der Forscher findet darin eine chronologisch geordnete Übersicht (vom 8. Jahrhundert bis zum Anfang des 13.) über die einschlägigen Texte, wobei die gedruckten mit kurzer Kennzeichnung und Fundortangabe und zahlreiche ungedruckte in vollem Wortlaut erscheinen. Die systematischen Beiträge lassen zwar den Unterschied zwischen dem Königtum Christi und dem Königtum seiner Mutter klar nach vorne treten, aber eine Frage scheint uns noch nicht befriedigend beantwortet: Welche Realität (übernatürlicher Art) liegt eigentlich in dem Königtum Mariens vor? Naturgemäß würde ein näheres Eingehen darauf die verwickelten Probleme der Gnadenvermittlung, die vielleicht heute mehr denn je diskutiert werden, berühren müssen. Beumer

Alonso, J. M., C. M. F., El corazón de María en San Juan Eudes, I. Historia y doctrina, II. Espiritualidad e influencias (Colección „Cor Mariae" I. u. II.). 8° (278 u. 327 S.) Madrid 1958, Editorial y Libreria Co. Cul. S. A. — Der deutsche Mariologe bekommt wohl einen gelinden Schrecken, wenn er hier auf einmal nicht weniger als elf Bände einer spanischen Sammelausgabe zum Thema „Herz-Mariä-Verehrung" angezeigt findet, weil er befürchten muß, daß der theologische Stoff dazu nicht ausreichen möchte. Indes führen sich die beiden ersten Bände, von dem Herausgeber der ganzen Sammlung abgefaßt, aufs beste ein. Der Beginn wird nämlich sehr geschickt mit der Herz-Mariä-Verehrung des hl. Johannes Eudes gemacht und läßt so die dogmatische Tiefe und Struktur der für die Aszetik hochbedeutsamen „École française" unmittelbar sichtbar werden, die bekanntlich von jedem Verdacht einer engen und kleinlichen Frömmigkeitshaltung unbedingt frei ist. Der 1. Band bespricht ausführlich die Geschichte und den Lehrgehalt der Herz-Mariä-Verehrung bei Eudes (Leben und Werke des Heiligen, Gliederung seiner unter der herausgestellten Rücksicht wichtigsten Schrift „Le Coeur Admirable", Lehrgehalt, Die in Schrift, Tradition, Mystik, Lehramt und Theologie gegebenen Grundlagen). Der 2. Band bringt die sich anschließende Fortsetzung und untersucht die „Espiritualidad cordimariana" (unübersetzbar, etwa: die religiöse Welt der Herz-Mariä-Verehrung), Ihre Charakteristik, Die Gegenströmungen und Die Auswirkungen (besonders auf die hl. Maria-Margareta Alacoque und die spätere französische Schule). Die Texte aus Eudes werden regelmäßig in spanischer Sprache geboten; die Anmerkungen verweisen auf die genauen Fundorte und fügen die neuere Literatur, zumal aus dem spanischen und französischen Sprachgebiet, bei. Nicht alle in der weit ausholenden Darstellung aufgeworfenen Fragen werden in der gleichen Weise interessieren, so wenn z. B. der wesentliche Unterschied zwischen einer einfachen Verehrung der Person Mariens und der ihres Herzens nach vorne treten soll (I 109—125 u. ö.). Auch dürfte sich ein sparsamerer Gebrauch des Titels „Maria Corredentora" (I 240—249) empfehlen, wenigstens einstweilen, solange noch manche der einschlägigen Probleme ungeklärt sind. Aber die Gesamtauffassung ist wegen ihrer Gründlichkeit und Einheitlichkeit anzuerkennen und wird der modernen Mariologie wertvolle Aufschlüsse verschaffen. Beumer

Adam, A., Firmung und Seelsorge. 8° (262 S.) Düsseldorf 1959, Patmos. 17.40 DM; geb. 19.50 DM. — Der Mainzer Pastoraltheologe legt uns zu einem gerade heute viel verhandelten Thema pastoraltheologische und religionspädagogische

Untersuchungen vor. Die Fragenkreise: Sinndeutung der Firmung — Firmalter — Firmvorbereitung — Firmpatenschaft — Firmfeier. Naturgemäß fällt das 1. Kap. am längsten aus. Von der Schrift her, über das christliche Altertum und Mittelalter bis zur Neuzeit werden die Beiträge zur Deutung aufgeführt. Es wird nicht nur referiert, sondern, wo nötig, auch sehr deutlich Kritik geübt — und in der Tat, gemessen am Reichtum und der Vielfalt der überlieferten Elemente, hat sich die neue und neueste Zeit erstaunlich viel an theologischer Eingleisigkeit geleistet. Ein Wunsch freilich bleibt anzumelden: wenn man auch aus Ablehnung, Zustimmung, Zurechtstellung usw. auf die tragende theologische Grundauffassung schließen kann, so wäre doch eine etwas ausführlichere positive Synthese angebracht gewesen. So findet man die beste, aber eben reichlich knappe Aussage an einer relativ unthematischen Stelle: im Kapitel über den Firmunterricht, wo über „Die wichtigste Voraussetzung, Klare Sinndeutung" gehandelt wird (167 ff.). Hinsichtlich der Überlegungen zum Firmalter möchten wir allerdings einige Reserve anmelden, ohne in Verdacht geraten zu wollen, thetisch eine gegnerische Position zu vertreten. Wenn Verf. sich für die Spendung an etwa Siebenjährige, d. h. am Anfang des Vernunftalters Stehende, einsetzt — ist das wirklich so eindeutig empfehlenswert? Es wird allerhand theologisches Geschütz aufgeführt gegen diejenigen, die für einen späteren Termin plädieren. Aber einmal abgesehen davon, daß dann der Kompromiß „7 Jahre" (als Abkehr von der einen Gesamtinitiation Taufe/Firmung) auch gefährlich in der Feuerlinie liegt — es sei nicht verschwiegen, daß die Sache nicht immer getroffen wird. Weder dann, wenn man unbewältigte und unbewußte aufklärerische Gedankengänge am Wirken vermutet, noch dann, wenn man meint, die Beweggründe für diese Einstellung mit dem Stigma „rein psychologische Kategorien" abtun zu können: eine gut personale Auffassung von der Gnade könnte den Verteidigern der „altmodischen" Sentenz sehr wohl kräftig unter die Arme greifen! Denn schließlich: wenn man gegen das Ergebnis der Überlegungen hinsichtlich der Reihenfolge Firmung - Eucharistie nichts haben kann, dann nicht zuletzt deswegen, weil hier wieder der schöne geistliche Hausverstand zum Zuge kommt, dem so viele gute Partien des Buches zu danken sind; es sollte nicht schwerfallen, eine apriorisch einhergehende, aber zweifellos ganz ansehnliche Reihe von theologischen Gründen dagegen aufzuzäumen ... Die Ausführungen über Patenschaft und Firmfeier sind von erfrischender Deutlichkeit in Zustandschilderung, Kritik und Vorschlag. Auch für den Liturgiker interessant sind die Bemerkungen zum Backenstreich (218—236): die ursprüngliche Funktion des Einprägezeichens wird geschichtlich aufgewiesen und damit pastoral manchem darangehängten sekundären Tiefsinn der Prozeß gemacht. Alles in allem ein Buch, das nachdrückliche Empfehlung verdient; bei seinem Gegenstand werden sich durchaus nicht nur Geistliche angesprochen fühlen dürfen, sondern alle am „Laien in der Kirche" wirklich Interessierten. — Einige Druckfehler: der Name von B. Luykx wird des öfteren (21 23 260) falsch geschrieben, ebenso Du Cange (253). S. 23 Z. 8: es wird nicht auf die Anm. 3 auf S. 45, sondern auf S. 47 verwiesen. Stenzel

Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa. A cura di *A. Piolanti*. gr. 8° (XV u. 1231 S.) Rom — Paris — Tournai — New York 1957, Desclée. 6500.— L. — Der Untertitel gibt die Aufteilung dieser umfänglichen eucharistischen Summe an. Im 1. Teil geht es um die Offenbarungsaussagen über die Eucharistie (AT, NT, Väter; dazu Verlautbarungen des Lehramts) und deren theologische Verarbeitung (Realpräsenz, Opfer, Sakrament — Abweichungen von der rechten Lehre — Eucharistie als zentraler Beziehungspunkt im Ganzen katholischer Theologie). Im 2. Teil kommt die Eucharistie im Leben der Kirche zur Darstellung: eucharistischer Kult, Spiritualität, Gesetzgebung — Eucharistie in der Literatur, in der Kunst. Man hat an die 50 Mitarbeiter aus vieler Herren Länder bemüht. Was Wunder, wenn bei einer solchen Monstre-Equipe Grenzen der Koordination spürbar werden?! Man war sehr darauf bedacht, nur ja keinen Aspekt unbehandelt zu lassen; gewisse Überschneidungen sind der unvermeidliche Preis, der dafür zu bezahlen war und der dem Werk nicht zu Lasten gelegt werden darf. Auch nicht, daß in einem so weitausholenden Ganzen der Stellenwert der einzelnen Arbeiten sehr unterschiedlich ausfällt und mancher Artikel, für sich allein genommen, einigermaßen wie Füllsel wirkt — aber vom Konzert des Gesamten her erhalten

dann auch sie ihren Glanz (selbst die stark lokalkolorierten Abhandlungen über die Wunder von Bolsena und Siena ...). Vielleicht wäre schon eher zu beanstanden, daß man manche Arbeit durch die Raumzuteilung zu einer gewissen Flüchtigkeit verurteilt hat. „Eucharistie und Mystik" auf nur 25 Seiten! Wo man dafür bei anderen Beiträgen einen resoluten zusammenstreichenden Redaktor nicht ungern gesehen hätte ... Wir hätten auf diese Dinge nicht aufmerksam gemacht, wenn wir nicht laut sagen wollten: ein sehr schönes Buch, angefangen von der Aufmachung des stattlichen Bandes. Statt aus den vielen Namen einige hervorzuheben, wollen wir lieber sagen: sie weisen sich alle durch Kompetenz aus, und bei sehr vielen handelt es sich um erste Fachleute. Gewiß kann man manchmal seine Zweifel haben, ob die eine oder andere Abhandlung nicht zu fachmännisch ausgefallen sei, und dann eben doch nicht für das gemeinte weitere Publikum restlos geeignet. Aber das verschlägt nicht viel: es wird so viel geboten, daß man die Sorge um Niveau schon zu ihrem Recht kommen lassen darf. Dem Herausgeber und den Mitarbeitern kann man zu dieser geglückten Sache nur gratulieren. Stenzel

Schulte, R., Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 35). gr. 8° (XVI u. 198 S.) Münster 1959, Aschendorff. 17.80 DM. — Die Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung K. Rahners, die er am Ende seiner Abhandlung „Die vielen Messen und das eine Opfer" ausspricht: „Es wäre eine dogmengeschichtlich nützliche Arbeit, der Geschichte der Lehre, daß die einzelne Messe als solche Opfer der Gesamtkirche ist, einmal genauer nachzugehen und zu untersuchen, wann diese Lehre zuerst ausdrücklich auftritt (es ist verhältnismäßig spät), wie sie genauer gemeint ist bei den einzelnen Theologen, welche Folgerungen (mit Recht oder Unrecht) daraus abgeleitet werden." Wenn hier zu dieser Fragestellung der Beitrag frühmittelalterlicher Theologen geboten wird, dann sei gleich bemerkt: die Väterzeit wurde zurückgestellt, um das Ergebnis der Arbeit von J. Betz über die Eucharistielehre der griechischen Väter abzuwarten. Dann erst soll an die Arbeiten gleicher Zielsetzung für die Väterzeit, für die Scholastik und für die Zeit bis zur Gegenwart herauf herangegangen werden. — Die vorliegende Studie hat ein ebenso einfaches wie einleuchtendes Gliederungsprinzip, nämlich das geographische. Der spanische Raum, für den das umfängliche Werk Isidors als Hauptquelle zur Verfügung steht, erweitert durch Aussagen der Liturgie und einiger nachisidorischer Autoren — der britische Raum, vertreten durch Beda den Ehrwürdigen —, der fränkische Raum mit dem reichen Schrifttum, das unter die Bezeichnung „karolingisch" paßt: von Hrabanus Maurus und Walafrid Strabo über Amalar von Metz und Florus von Lyon bis hin zu Paschasius Radbertus und Ratramnus von Corbie; außerdem kommen die anonymen Meßerklärungen dieser Epoche zu Wort. Wenn man die Darlegungen in ihrer Gesamtheit zur Kenntnis genommen hat (die ja doch mindestens hinsichtlich des fränkischen Raums auf wirklich nicht kärglichen Quellen fußen), kann man an der Feststellung nicht umhin: die Texte sind spröde, haben für die differenzierte Fragestellung meist viel zu wenig Nuancen. Daß die (Gesamt-)Kirche, Kirchlichkeit usw. als qualifizierende Indices über „der" Messe stehen und damit auch über jeder einzelnen — wen soll das weiter verwundern? Solche allgemeine theologische Ortsangabe umreißt aber erst den Raum, auf dem die thematische Frage dieser Studien zu stellen ist — nicht aber darf sie als unbefangene Aussage „Messe = Opfer der Kirche" auch schon als Grenzziehung innerhalb dieser Diskussion angesehen werden. Die Gefahr, in die Texte einzutragen, ist also groß. Man ist durch die Sorgfalt der Arbeit beruhigt und durch die ausdrückliche Versicherung am Schluß des Bandes: es ginge nicht an und es wäre nicht die Absicht, unmittelbar Sätze und Lehren damaliger Theologen in moderne Diskussionen zu werfen. Es wird wirklich der gesamten dogmengeschichtlichen Vorarbeit bedürfen, bevor man an eine spekulative Durchdringung herangehen darf. Eben diese Arbeit zu leisten ist ja Absicht des Verf., und wir sehen den weiteren Ergebnissen mit Erwartung entgegen. Stenzel

1959 K 7765

- 1. SEP. 1986
14. 11. 89
22. MAI 1975
13. APR. 1977
24. AUG. 1977
22. DEZ. 1980
2. MRZ. 1982
4. März 1983

8,95