N12<522421855 021
ubTÜBINGEN

1. Tacl. f. ... 460 K 6594
2. ZZ v

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXVI. JAHRGANG
HEFT I

ABHANDLUNGEN

Das scholastische Verständnis von Kirchenamt und Kirchengewalt unter dem frühen Einfluß der aristotelischen Philosophie. *Von Ludwig Hödl* 1

Der Begriff der Intentionalität bei Olivi. *Von Walter Hoeres* . 23

Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters. *Von Johannes Beumer S. J.* . 49

BEITRAG

Das Gottesproblem im Spätwerk Schellings. *Von Josef Anton Stüttler* 73

Besprechungen * Aufsätze und Bücher

Siehe Verzeichnis auf der zweiten Umschlagseite

1961

VERLAG HERDER FREIBURG

Postverlagsort Freiburg i. Br.

U-B 103.
13 FEB. 1961
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: A. Grillmeier S. J. (Frankfurt), Alb. Hartmann S. J. (Frankfurt), Jos. de Vries S. J. (Pullach).

SECHSUNDDREISSIGSTER JAHRGANG 1961

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

HEFT I

Inhalt des Besprechungsteiles

Besprechungen

A. Marc S. J., L'être et l'esprit (J. de Vries) 84

A. Hayen, La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. II: L'ordre philosophique de saint Thomas (W. Kern) 86

P. Rabbow, Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik (K. Ennen) 88

J. Echarri S. J., Philosophia entis sensibilis (W. Büchel) 90

S. Müller-Markus, Einstein und die Sowjetphilosophie. Krisis einer Lehre. Bd. 1: Die Grundlagen. Die spezielle Relativitätstheorie (W. Büchel) 91

M. Grison, Geheimnis der Schöpfung (A. Haas) 93

R. P. Hanson, Allegory and Event. — Ders., Origen's Doctrine of Tradition (B. Brinkmann) 95

H. Hagendahl, Latin Fathers and the Classics (A. Grillmeier) 99

S. Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte (Fr. J. Schierse) 102

K. Barth, Die kirchliche Dogmatik. 4. Bd.: Die Lehre von der Versöhnung, 1. und 2. Hälfte (J. Loosen) 103

O. Lottin O. S. B., Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles: T. V und VI (H. Weisweiler) 111

Neue Werke über Gerhoch von Reichersberg (H. Weisweiler) . 115

Forschungen und Studien zu Fragen aus reformatorischem und nachreformatorischem Bereich (H. Wolter) 120

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 125

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie 131

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie 142

4. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 152

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 9.— DM, der Jahrgang kostet 36.— DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 00020

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXVI. JAHRGANG

1961

VERLAG HERDER FREIBURG

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).

Inhalt des XXXVI. Jahrganges 1961

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Abhandlungen:

Das scholastische Verständnis von Kirchenamt und Kirchengewalt unter dem frühen Einfluß der aristotelischen Philosophie. Von Ludwig Hödl 1
Der Begriff der Intentionalität bei Olivi. Von Walter Hoeres 23
Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters. Von Johannes Beumer S. J. 49
Das Lebendige: Spiegel seiner selbst. Versuch einer naturphilosophischen Lebensdefinition. Von Adolf Haas S. J. 161
Bewußtsein und Erkenntnisbild bei Suárez. Von Walter Hoeres 192
Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik. Von Johannes Beumer S. J. 217
Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht. Von Aloys Grillmeier S. J. 321
Gn 3,15: „weil du ihm nach der Ferse schnappst". Von Josef Haspecker S. J. und Norbert Lohfink S. J. 357
Das Wesen des Menschen. Von I. Quiles S. J. 373
Der Zugang zur Metaphysik: Objektive oder transzendentale Methode? Von Josef de Vries S. J. 481
Dogmatik und Exegese als glaubenswissenschaftliche Disziplinen. Von Otto Semmelroth S. J. 497
Die Klagenfurter Sentenzen Deus est sine principio, die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon. Von Heinrich Weisweiler S. J. 512

Beiträge:

Das Gottesproblem im Spätwerk Schellings. Von Josef Anton Stüttler . . . 73
Scholastische Urteilslehre und Hegelsche Seinsdialektik. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 550

Besprechungen: 84 241 401 566

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 125 433
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 131 443
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 142 451
Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie 459
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 152 467
Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie 270 590
Geschichte der Theologie 284 602
Theologie der Heiligen Schrift 294 612
Dogmatik und Dogmengeschichte 306 623

Gd 861
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Absil Th. 131
Adolphs R. C., O.S.A. 437
Aegidius Romanus 477
Aelred Rievaulx 157
Afanassieff N. 594
Agterberg M., O.E.S.A. 312
Albéric du Mont-Cassin 155
Alberoni Fr. 456
Albert der Große 313 474
Alexander 257
Alexander von Hales 159 625
Allers Rud. 435
Allwohn A. 277
Alonso-Schökel L., S.J. 258
Alszeghy Z., S.J. 308
Altaner B. 284 285
Amerio R. 611
Ammonius 253
Ancona L. 456
Andrée 408
Anselm 628
Anselm von Laon 111
Apelt O. 446
Aranguren J. L. 574
Arcidiacono V., S.J. 453
Aristoteles 132 134 251 257 446 571
Armand von Belvézer 153
Armstrong H. H. 256
Arnold W. 456
Augustinus 312
Averroës 477
Ayer A. J. 434

Bacht H., S.J. 287
Baltzer K. 299 419
Barauna G. 311
Barbieri A. 571
Baron R. 470 472
Barret C. K. 305
Barth K. 103
Bartolomei T. 311
Barucq A. 577
Battaglia F. 575
Bauerreiß R. 601
Baum A. 300
Baumgärtel Fr. 294
Bea A. 258
Beck E. 300
Beck H.-G 265
Becker C. 134
Becker O. 567
Beek M. A. 613
Bekkerus Im. 446
Bender H. 277
Bender W. 428
Benedikt 602
Bérengar de Tours 155
Bernard P. R., O. P. 301
Bernardus 605
Bertola E. 156
Beumer J. 311
Beuret Gr. 466
Bibelatlas, Kleiner historischer 612
Bibliotheca Missionum 293
Biemer G. 280
Bigaré C., S.J. 578 579
Bikermann E. 421
Binswanger L. 140 433
Bitter W. 151 276 277
Blum E. 149
Bocheński J. M. 450
Bodmer, Papyrus 616
Böhler E. 149
(Das) Böse 460
Bollnow Fr. 447
Bonaventura 315 473
Bonifazi D. 279
Bonnefoy J. Fr., O.F.M. 311 312
Bonsirven J., S.J. 579
Bornkamm G. 618
Bossert H. Th. 260
Bouton J. de la Croix 604
Bouyer L. 611
Brabec 408
Breton St. 401
Brinkmann B., S.J. 271
Broch H. 457
Brooke R. B. 290
Brugger W., S.J. 575
Bruno F. 273
Bühler K. 150
Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale 154
Bulst W., S.J. 591
Burckhardt T. 289
Busemann A. 244 455
Buytaert El. M., O.F.M. 478
Buytendijk E. J. J. 140

Caballero Sánchez S. 480
Caizzo S., S.J. 273
Cambier J. 578
Camelot P.-Th. 286
v. Campenhausen H. 286
Cantinat J. 579
Capelle A. 446
Carmignac J. 578
Carnap R. 434
Casper B. 612
Cassier E. 141
Catholicisme 270
Cazelles H. 577
Cerfaux L. 260 578
de Certeau M. 120
Chadwick O. 120
Charlesworth M. J. 436
Chauchard P. 460
Chenu M.-D., O.P. 467 591 602
Christmann H. M., O.P. 277
Cilento P. V. 156
Ciuffo N. M. 311
Clarke W. N., S.J. 435 436
Classen P. 115
Colpe C. 305
Colson J. 626
Combès J. 135
Congar Y., O.P. 597
Conrad-Martius H. 139
Contributi dell'Istituto di Psicologia 456
Copleston F. 136
Corsini E. 135
Courcelle P. 286
Creighton 120
Cullmann O. 273
Czartoryski P. 153

Dahood M., S.J. 258
Daniélou J., S.J. 286 414
Darwin Ch. 407
Daujat, J. 143
Degl' Innocenti U., O.P. 436
Dekkers E. 287
Derbolav J. 566 567
Descamps A. 259
Descartes 446
Dessauer Fr. 576
De Vaulx 300
Deville Ch. 300
Dibelius M. 618
Didymus zu Tura 101
Dillenschneider P. 311
Di Marino A., S.J. 273
Dindinger P. J., O.M.I. 293
Dinkler E. 596
(Ps.) Dionysius 135
Dobzhansky Th. 408
Dodds E. R. 253
Dörrie H. 255

Dominguez-Del Val U. 286
Donaldson G. 120
Dondaine A. 475
Dorenkemper M. J., C.SS.R. 310
Dorsch Fr. 148
Doutrelau P. L., S.J. 101
Dreier W. 464 465
Drijvers P. 296
Drioton E. 260
Dumoulin H. 442
Duns Skotus 312 431
Duplacy J. 616
Dürig W. 287

Echarri J., S.J. 90
Edwards P. 434
Egenter R. 601
Egidio da Viterbo 611
Eichrodt W. 614
Eiseley L. 147
Eißfeld O. 421
Elliger K. 295
Emser Hieronymus 122
Errichetti M., S.J. 273
Evdokimov P. 282

Faber M. 140
Fedele L. 273
Feichtinger E. 439
Feigl Fr. 143
Feine H. E. 607
Ferland A., P.S.S. 624
Feuillet A. 576 579
Fichtner J. 294
Filiasi Carcano P. 574
Filson F. V. 612
Filthaut E., O.P. 466
de Finance J. 459
Fink E. 139 140
Finkenzeller J. 431
Fischer B. 316
Fisher S. S. 130
Flick M. 308
Fohrer G. 295
Fontaine J. 610
Foss M. 436
Fourure G. 625
Fraenkel A. A. 127
de Fraine J. 614
Fränkel H. 443
v. Franz M. L. 461
Frey H. 614
Frey-Rohn L. 461
Freyer H. 567
Freudenberger Th. 120
Frickel M., O.S.B. 306
Friedmann R., O.E.S.A. 477
Friedrich M. 243
Fries A., C.SS.R. 474
Fries H. 599 600
Frings H. 625
v. Frisch K. 454
Fritzsche H.-K. 590
Fuchs E. 621
Funke G. 566

Gabriel A. 290
Gadamer G.-H., O.C.D. 310
Gallati F. M., O.P. 279
Gaus H. 444
Gauthier R., S.C.S. 623
Gauthier R., O.P. 134
Geck L. H. Ad. 576
Geiselmann J. R. 272 280
Gerard de Monte 153
Gerhoch von Reichersberg 115
(Das) Gewissen 149
Gigon O. 133 446
Gilson E. 277
Gnostiker 255
Gómez Caffarena J., S.J. 478
González Caminero N. 131
Gorgé V. 142
Gourbillon P. P. 300
Grabmann M. 273
Graef Hilda 287
Grassé P.-P. 454
Gregor der Große 306
Grelot P. 300 577
Griffin M., O.C.D. 310
Grison M. 93 441
Gründel Joh. 480
Guardini R. 575
Guérard des Lauriens M.-L. 311
Guindon H.-M., S.M.M. 624
Guntli Johanna Ev., O.S.B. 300
Guthrie W. K. 132

Haack Ph. 315
Haake Rh. 468
Haas J., S.J. 145
Häberlin P. 461
Hadot P. 253
Hagendahl H. 99
Hahn H. 434
Hamburg C. H. 141
Hamp V. 601
Handbuch der Psychologie 455
Hanson R. P. 95
Hanssens J. M. 425
Harder R. 256
Hartig M. 601
Hartmann M. 433
Hausherr P. I., S.J. 288
Haustein 408
Hayen A. 86
Heberer G. 407 409
Heckel J. 607
Hediger H. 454
Heimsoeth H. 567
Heinen 277
Heinrich von Gent 478 630
Heintel E. 567
Heinz-Mohr G. 291
Heisenberg W. 142
Heiß R. 137
Hempel C. G. 434
Hengstenberg H. E. 129
Hennecke E. 304
Henry M.-L. 613
Henry P. 256 257
Héring J. 139 261 450
Hertling L., S.J. 597
Herzberg H. W. 295
Hesse F. 295
Heyde J. E. 127
Heyer G. R. 277
Heynck V., O.F.M. 314
Hieronymus 99
Hillmann 300
Hirsch W. 613
Hödl L. 429 631
Höffner J. 464 465
Hogan W. F. 310
Homer 133
Hooper M. R., O.S.F. 478
Höppner W. 146
Hornstein H. 567
Horst F. 615
Hugo von St. Victor 156 468 470 471 472 630
Hugo von Schlettstadt 153
Huhn J. 255
Humbertus von Prulliaco 153
Hurley M., S.J. 593
Husserl E. 139 140 448 449
Huxley J. 407
Hyppolite J. 140

Iber G. 618
Ignatius von Loyola 121
Ingarden R. 140 450
Inhelder B. 455
Introduction à la Bible 576
Isidor von Sevilla 610

Jacob J., S.V.D. 149
Jaeger L. 278
Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 464

Jeauneau E. 156
Jedin H. 120
Jepsen A. 292 421
Jeremias J. 306
Jerphagnon L. 460
Johannes de Polliaco 631
Johannes Versovius 153
Jolif J. Y., O.P. 134
Jores A. 277
Jorissen H. 313
Jung C. G. 149
Jungmann J. A., S.J. 316 317 318
Junker H. 260
Justinian 603

Kaiser M. 601
Kampmann Th. 601
Kant I. 125 136
Karrer O. 273
Karrenberg Fr. 576
Katz R. 455
Keilbach W. 601
Kerényis K. 460
Kessler W. 614
Kirchgäßner A. 317
Klatt 408
Klose A. 575
Koch C. 249
Koehler O. 408
Korolec J. B. 153
v. Korvin-Krasinski C., O.S.B. 598
Kötting B. 287
Koulomzine N. 594
Kowalski P. N., O.M.I. 293
Krämer H. J. 251
Kraft V. 568
Krager Alv 620
Kramer S. N. 260
Kraus H.-J. 582
Kristeller P. O. 153
Kronenberg F. 464
Kroner R. 567
Kuhl C. 295
Kuhn H. 575
Kuksewicz Z. 153
Kurfess A. M. 287
Kürzinger J. 258
Kwant R. C., O.S.A. 437

Labat R. 260
Lamarche P. 300
Lamirande E., O.M.I. 623
Lamparter H. 296
Landgrebe L. 139 140
Lang H. 601
Langevelds M. J. 566
Lasić D., O.F.M. 469 472
de Lattin 408
Lauer Qu. 448
Lechner R. F., C.PP.S. 435
Leclercq J. 605
Lehmann G. 137
Leist F. 275
Leloir L., O.S.B. 260
Lemoine F. M. 300
Lenz Fr. 409
Léon-Dufour X., S.J. 259 578
Leroy P., S.J. 438
Levie J., S.J. 259
Lévinas E. 139
Lexikon zur Bibel 579
Litt Th. 566
Lobkowicz M. 451
López-Dóriga E., S.J. 624
Lorenz K. 147 454
Lorenzen P. 127
Lottin O., O.S.B. 111 472 476
Löwith K. 139 433 461
Lübbe H. 433
Luther M. 120

Maag V. 461
Maas F. 295
Maertens Th., O.S.B. 300
Mahoney P., O.P. 310 311
Maier H. E. 465
Marc A., S.J. 84
Marian Studies 310
Marini C. M., S.J. 301
Marquard O. 125
Martin R. 453
Martin von Tours 154
Martings J. M. 435
Marx 243
Matronola M. 156
McAuliff C. 313
McGlynn R. H. 308
McMullin E. 435
Mediaevalia Philosophica Polonorum 153
Meili R. 455
Meinertz M. 259
Meinhold P. 287
Melanchthon 121
Meliton von Sardes 616
Mendenhall G. E. 299 421
Mercier A. 129
Merleau-Ponty M. 139
Mertens 408
Meßner Joh. 575 576
Metzler B. M. 616
Meuthen E. 115
Meyendorff J. 594
Meyer H. 241
Meyer R. 295
Meyvaert P. 155
Michaud Quantin P. 158
Michel A. 578
Michiels Aemil., O.F.M. 602
Michl J. 259
Miller Gabriele 300
Miller R. G., C.S.B. 435
Minkowski E. 450
Mittellateinisches Wörterbuch 152
Mitterer A. 311
Möhler J. A. 272
Mohrmann Ch. 605
Mommsen Th. 293
(Il) Monachismo Orientale 288
Monden L., S.J. 592
(Il) Mondo nelle prospettive cosmologica, assiologica, religiosa 574
Monnerjahn E. 609
Monzel N. 600
Moore Ph. S. 607
Moran W. L. 421
Mörsdorf Kl. 601
Müller A. 274
Müller-Armack A. 463
Müller-Markus S. 91
Munoz Alonso A. 575

Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft 575
Nawiasky H. 576
Nebel G. 133
Nesmy C. 602
Neuhäusler A. 452
Neumann J. 151
Neurath O. 434
Newald R. 406
Newman John 280
Nicolin F. 566 568
Nikolaus von Kues 291
Northrop F. S. C. 142
Nottarp H. 608
Novel C. 300
Numenius 253

Oberhauser A. 465
Obrist F. 595
O'Connor E. D., C.S.C. 310
v. Oppen D. 463
Origenes 95
Ortiz de Urbina I., S.J. 286

Paschatis Sollemnia 316
Pascher J. 601
Patfoort A. 311
Pellegrino M. 286
Perler O. 286
Peter Faber 161

Peterson E. 285
Petrus de Tarantasia 153
Petrus Thomae, O.F.M. 478
Petzelt A. 568
Pfeil H. 130 462
Piaget J. 455
Picht 433
Pico della Mirandola Giovanni 609
Pieper J. 271 467
Pierron J. 300
Pilote G.-K. 623
Platon 251 254 444 445
Pleßner H. 566
Plöger O. 295
Plotin 253 254 255 256 257
Perubcan St. 273
Pozo C., S.J. 263
Proceedings of the American Philosophical Association 435
Pro mundi vita 600
Prümm K., S.J. 259
Puech H. Ch. 255 304
Puigcever Zanon A. 480
Pujol C., S.J. 289

Quadragese und Pentekoste 318
Quadrio A. 456
Quasten J. 287
Quell G. 295
Qumran 102

Rábade Romeo S. 480
Rabbow P. 88
Rabut O. A. 439
Radulfus Ardens 480
Rahner K., S.J. 151 319
Rambaldi J., S.J. 593
Ramsay F. P. 434
Ratzinger J. 473
Rehkopf Fr. 617
Reibstein E. 466
Reiner H. 140
Reinhardt K. 134
Reinisch L. 591
Rétif A. 300
Revers W. J. 455
Rezac G., S.J. 289
Richard von St. Viktor 630
Rienecker F. 579
Rijmersdael A., O.F.M. 115
v. Rintelen F. J. 566
Ritter J. 567
Robert A. 576
Robilliard J. A. 472
Rochais H. M. 605
Roesle M., O.S.B. 273
Roessler W. 568
Rommerskirchen P. J., O.M.I. 293
Rosenfeld E. 292
Rost L. 295
Rothacker E. 566
Rousseau O., O.S.B. 288
Rovira Belloso J. M. 630
Roy Y. 624
Rubin B. 603
Rudin J. 149
Rüfner V. 567
Runciman St. 604
Rupert von Deutz 468
Russel B. 434
Ruyer R. 454
Ryle G. 434

Saller K. 453
Salmer C. 607
Sause E. 318
Sebastian W., O.F.M. 623
Secret Fr. 611
Sellars W. 435
de Senarclens J. 632
Seńko W. 153
Sherrard Ph. 289
Siefer Gr. 409
Siegmund G. 130 277
Singer-Polinac, Fondation 454
Siwek P., S.J. 148
Skrobucha H. 289
Soccorsi Ph., S.J. 451
Société Canadienne d'Études Mariales 623
Sola J. de C. 475
Sommer B. 277
Southern R. W. 606
Spaltro E. 456
Spee von Langenfeld Fr. 292
Spicq C., O.P. 259
Spirito U. 575
Spörl J. 285
Suárez Fr. 480
Svenonius L. 438
Sykes N. 281
Szilasi W. 433 449

Schär H. 149
Scheeben M. J. 273
Scheffczyk L. 601
Schelkle K. H. 300
Schenk-Danzinger L. 150
Schenke H.-M. 622
Scheuermann A. 601
Schildenberger Joh., O.S.B. 258
Schilling A. 296
Schlappner M. 461
Schlatter A. 446
Schlatter Th. 612
Schlette H. R. 315 458 630
Schlick M. 434
Schmale F.-J. 607
Schmaus M. 268 601
Schmemann A. 594
Schmid J. 619
Schmid K. 461
Schmid W. 286 567
Schmidt 409
Schmitz J. 441
Schneemelcher W. 304
Schneider Fr. 128
Schnitzler Th. 315
Schnübbe O. 416
Schoeps H. J. 302
Schöllgen W. 576
Schöne Fr. 606
Schreiber G. 287
Schütz L. 271
Schwaiger G. 601
Schwanitz Fr. 407 408
Schweizer E. 303
Schweizer O., M.S. 309
Schwyzer H.-R. 256

Stammler E. 283
Stegmüller Fr. 154
Stegmüller W. 447
Stevenson C. L. 434
Stier Fr. 300
Stoa 254
Stoebe H. J. 295
Strijd K. 628
Ströker E. 566
Studi di Scienze Ecclesiastiche 273
Studia Biblica et Orientalia 257
Stuiber A. 284
Stupperich R. 120

Takhtajan A. 146
Talbot C. H. 605
Taminiaux J. 139 140
Tarski A. 438
Teilhard de Chardin P., S.J. 246 439
Tertullian 428
Testuz M. 616
Thales 132
Theiler W. 253 256 571
Théoret P.-E. 624
Thielicke H. 151 446
Thomas von Aquin 86 149 153 271 309 475 476 602
Thomas de Argentina 153
Thomas Campanella 611

Thomas Campeggio 122
Thomas Sutton 153
Thouless R. B. 455
Thum B., O.S.B. 144
Thun H. 457
Thyssen J. 567
Tietze Fr. 443
Tödt H. E. 585
de Tonquédec J., S.J. 143
Tremblay J. 438
Tricot J. 571 578
Trilling W. 300 301
Trinquet J. 578
Tromp S., S.J. 596
Tschernyschewskij N. G. 138
Tüchle H. 601
Tymieniecka A. T. 450

v. Uexküll Th. 433
v. Ungern-Sternberg R. 296
Unser Gottesdienst 317
Utz A. Fr., O.P. 412

Van Breda H. L. 139 140
Van den Eynde D., O.F.M. 115 471 472
Van den Eynde O., O.F.M. 115
Van den Ploeg J., O.P. 289
Van den Pol W. H. 282
Van Peursens C. A. 450
de Vaux R. 297
Venard J., C.J.M. 300
Verdroß A. 575
Verpaalen A. P. 412
Vincentine M. 311
Vito F. 575
Volkmann-Schluck K.-H. 140

de Waelhens A. 140
Wagner J. 316
Wahl J. 575
Waimann Fr. 434
Walter Eug. 300
Wandruszka 151
Weber H.-O. 588
Weber W. 462
Weigand G. 463
Weinzierl K. 601
Weischedel W. 125
(Die) Welt der Bibel 300
Wenke H. 568
Werblowski R. I. Z. 149
Wibbig S. 102
Wickert L. 293
Widengren G. 460
Wiegmann H. 465
Wiesemann D. J. 421
Wild J. 450
Wildberger H. 298
Wildmann G. 412
Wilhelm von Auxerre 429
Wilhelm von Champeaux 111
Wilpert P. 446
Winklhofer A. 319 627
Wojciechowski J. A. 435
Wolf E. 576
Wolff 136
Wolff H. W. 615
Wolter A. B., O.F.M. 435
Wright G. E. 612

Zbinden H. 149
Zeeden E. W. 120
Zerwick M., S.J. 259
Ziegler J. 285
Ziegler W. 601
Zimmermann 409

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
BullThAnMéd = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
DictThCath = Dictionnaire de Théologie catholique
DivThom = Divus Thomas
DLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DomStud = Dominican Studies
DownsRev = Downside Review
DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
ecclRev = Ecclesiastical Review
EphLit = Ephemerides Liturgicae
EphThLov = Ephemerides theologicae Lovanienses
EstudEcl = Estudios eclesiásticos
ÉtFranc = Études Franciscaines
ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIIIe siècle
FranceFranc = La France Franciscaine
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
RevPhFrEtr = Revue Philosophique de la France de l'Étranger
RevPhLouv = Revue Philosophique de Louvain
RevPortugFil = Revista Portuguesa de Filosofia
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue de Sciences religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
Sap = Sapientia
ScEccl = Sciences Ecclésiastiques
Schol = Scholastik
Soph = Sophia
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudCath = Studia Catholica
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
StudPh = Studia philosophica
SvenskTKskr = Svensk teologisk kvartalsskrift
Symp = Symposion
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStud = Theological Studies
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
TPh = Tijdschrift voor Philosophie
Trad = Traditio
TrierThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
Univ = Universitas
VigChrist = Vigiliae Christianae
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAngewPsych = Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie
ZKirchGesch = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZMissRelWiss = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
ZNtWiss = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZPhForsch = Zeitschrift f. 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

Jrg 36 gelt
36.-
He

Das scholastische Verständnis von Kirchenamt und Kirchengewalt unter dem frühen Einfluß der aristotelischen Philosophie („Per actus cognoscuntur potentiae")

Von Ludwig Hödl, Bonn

Die geschichtliche Bewegung der Begriffe Amt und Gewalt — „officium et potestas" — im 13. Jahrhundert ist noch weithin ungeklärt. Selbstredend ist damit auch unser Verständnis der scholastischen Lehre über die Kirchenverfassung und die Kirchengewalt unscharf. Gerade die Klarheit über das geschichtliche Gefälle der Begriffe „potestas" und „officium" im 13. Jahrhundert bringt auch Licht in die umgreifenden Themen: Kirchenverfassung und Kirchengewalt. Ja, die Klarheit ist ein erster Schritt zur Korrektur der scholastischen Lehre, sofern sich darin auch zeitbedingte Anschauungen finden. Wenn wir uns demnach in dieser Abhandlung um die Begriffsgeschichte bemühen, leisten wir eine Vorarbeit für eine sachliche Auseinandersetzung mit der scholastischen Lehre über die Kirchengewalt, die am Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils notwendig ist.

Die Begriffsgeschichte gehört mit zum tiefverborgenen Gang der Wissenschaft, der allenthalben auch Bewegungen in der Geistesgeschichte auslöst. Begriffe manifestieren sich dann als drängende und treibende Motive. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts setzte jene geistesgeschichtliche Bewegung ein, die man kurzerhand als „Bettelordensstreit" bezeichnet und in der sich eben „potestas" und „officium" als Faktoren der Auseinandersetzung zeigen. Eben dieser Streit des Ordens- und Weltklerus um Amt und Gewalt, der zu einer offenkundigen Betonung der päpstlichen Gewalt geführt hat[1], muß auf den verborgenen Gang der Begriffsgeschichte hin befragt werden; denn darin liegen bereits die Tendenzen begründet, die sich im Fortgang der Ereignisse zugunsten der päpstlichen Gewalt ausgewirkt haben. Dies muß mit aller Entschiedenheit betont werden: Der Streit hat Folgerungen und Tendenzen der Kirchengewaltslehre in Raum und Zeit zur Geltung und zur Erscheinung gebracht, die als solche in der Begriffsgeschichte vorgezeichnet waren. Dieses „prae" wird dadurch erhärtet, daß die Begriffsgeschichte längst vor der geistesgeschichtlichen Bewegung einsetzte. Wir haben darum das Augenmerk auf die 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts zu richten. Dieser Zeitraum ist aber auch dadurch gekennzeichnet, daß der

[1] Vgl. dazu J. Ratzinger, Der Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat: Theologie in Geschichte und Gegenwart (Festschrift für M. Schmaus) (Münster 1957) 697—724.

Aristoteles Latinus seinen ganzen Lehreinfluß geltend machen kann. Dieser Einfluß besteht darin, daß die Lehre von der „potestas" im Sinne und im Lichte der aristotelischen Potenzlehre betrachtet wurde.

Die ersten Dominikanertheologen Roland von Cremona und Guerricus de S. Quintino analysierten die Lehre von der „potestas" — und darüber hinaus auch die Lehre vom sakramentalen Charakter — anhand der aristotelischen Kategorientafel (1). Mit dieser Methode stellten sie das Unterscheidende von Amt und Gewalt, Weihegewalt und Ordnungsgewalt, in das helle Licht der Erkenntnis (2). Diese Unterscheidungslehre hat ein deutliches Echo gefunden im Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. lat. 1542 der Bibliothèque Royale in Brüssel. Sie gehört aber auch zu den grundlegenden Erkenntnissen der Gewaltenlehre des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin (3). — Wie dieser Überblick zeigt, beschränken wir uns auf die rein theologischen Werke und schließen die kanonistische Literatur aus. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß nicht auch gerade hier Beeinflussungen vorliegen. Ja, der Begriff „iurisdictio", den die Theologen zunächst so vorsichtig zur Bezeichnung der kirchlichen Ordnungsgewalt aufgreifen, stammt aus kanonistischen Werken. Dem Thema zufolge fragen wir uns nach dem Einfluß der aristotelischen Philosophie durch und werden am Ende jene Gewalt ansprechen, welche die Theologen in der Schule der aristotelischen Philosophie als selbständige Größe betrachten lernten und welche die Kanonisten als „iurisdictio" bezeichneten. Sobald die Theologen diese Gewalt als etwas Eigenständiges schauen lernten, bestand auch keine Schwierigkeit mehr, den Begriff „iurisdictio" zu übernehmen.

Wir haben damit auf das Ende der Studie vorausgegriffen. In diesem Vorgriff mag die Bedeutung der Untersuchung noch klarer zutage treten. Ferner wird dadurch auch noch folgender Tatbestand deutlich: Längst bevor die Gewaltenlehre im Lichte der aristotelischen Politik gesehen wurde, analysierte man sie schon auf dem Hintergrund der Potenzlehre. Man wird darum fürderhin einen zweifachen Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die Lehre der Kirchengewalt beachten müssen, den der metaphysischen Potenzlehre und den der Politik[2]. — Doch nun zurück zum Programm!

---

[2] Ein deutliches Beispiel des Einflusses der aristotelischen Politik auf die theologische Gewaltenlehre ist der Traktat des Herveus Natalis O. P. De jurisdictione. Vgl. L. Hödl, De jurisdictione. Ein unveröffentlichter Traktat des Herveus Natalis O. P. († 1323) über die Kirchengewalt: Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München (München 1959).

1. Die Kategorialanalyse der Schlüsselgewalt in den theologischen Summen des Roland von Cremona und des Guerricus de S. Quintino

a) Wie kein anderer Terminus hat sich das biblische Bildwort von den „*claves*" (Mt 16, 19) einer philosophischen Befragung und Bearbeitung entzogen. Die Theologen des 12. und des 13. Jahrhunderts haben das Schlüsselwort immer wieder befragt: Quid significat istud vocabulum clavis, . . . quid sit clavis et quot sint claves . . .[3]. Und was sie seit den Tagen der Frühscholastik mit diesen Fragen erfuhren, waren einzelne Dienstleistungen und Funktionen, die irgendwie — geschichtlich bzw. sachlich — mit der Schlüsselgewalt in Zusammenhang stehen. Petrus Lombardus nennt drei Funktionen, welche die späteren Theologen bis ins 13. Jahrhundert immer wiederholten: das Aufzeigen der Schuld durch den Priester, die Auferlegung einer der Schuld entsprechenden Buße und die Exkommunikation[4]. Weder einzeln noch insgesamt ließen sich diese Dienstleistungen als reine Funktionen der Schlüsselgewalt erweisen. Nicht jeder Priester vermag die Buße aufzuerlegen, obgleich er im Besitz der „claves" ist, und die Exkommunikation konnte sogar der Archidiakon aussprechen, obgleich er nicht Priester war. In konkreter Betrachtungsweise ist weder die Schlüsselgewalt noch sind die einzelnen Dienstleistungen eine einheitliche, durchsichtige Größe. Gerade weil in diesen Fragen immer schon die konkreten Funktionen angesprochen waren, das priesterliche bzw. das richterliche Binden und Lösen, mußte in der Antwort eine Vieldeutigkeit der Gewalt zur Sprache kommen, die einer begrifflichen Aussage widerstrebte. Die Befragung des einzelnen ergibt nur eine Bestandsaufnahme, die einen Vergleich der verschiedenen Funktionen ermöglicht, nie aber einen Einblick in Wesenszusammenhänge gibt. Diese Betrachtungsweise läuft Gefahr, „officium" und „potestas" zu identifizieren und ebenso viele Gewalten wie Dienstleistungen anzunehmen. Die verwirrende Fülle der Ämter und Dienstleistungen gibt keinen Wegweis, den einen und einenden Grund der Gewalt auszumachen. Eben diesen Grund kann man nur auf dem Weg der historischen Forschung ausmachen dadurch, daß man das Entstehen der einzelnen Ämter und Dienstleistungen zurückverfolgt und in Richtung auf den

---

[3] Roland von Cremona, Summa Theol. IV q. De clav., Cod. lat. Paris. Mazar. 795 fol. 125rb. — Über Leben und Werk dieses Dominikanertheologen unterrichtet E. Filthaut, Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner (Vechta 1936).

[4] Petrus Lombardus, Libri IV Sententiarum, IV d. 18 c. 6. Ed. Quaracchi (1916) 862—864. Zur Lehre von der Schlüsselgewalt vgl. L. Hödl, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt. 1. Teil: Von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre: BeitrGPhThMA 38, 4 (Münster 1960).

einen Grund hin überholt, bzw. man muß diesen Grund durch Einsichtnahme in das Wesen von Amt und Gewalt gewinnen.

Selbstredend war der scholastischen Theologie der Weg der historischen Forschung verschlossen. Den Einblick in das Wesen der Gewalt erschloß aber die aristotelische Philosophie. Wie sehr Roland von Cremona das Ungenügen der überkommenen Methode, nach der Schlüsselgewalt zu fragen, spürte, und wie sehr er sich um den anderen Weg der systematischen Einsicht bemühte, zeigt allein schon ein Überblick über die Quaestiones de clavibus in seiner theologischen Summa. Im deutlichen Anschluß an die Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre behandelt Roland das Problem als Anhang zum Bußtraktat[5]. Zunächst greift er die obenerwähnten, längstbekannten und vielfach erörterten Fragen auf und beschäftigt sich mit den vorgegebenen Lösungsversuchen. Er spricht über die Zahl der Schlüssel, handelt davon, in welchem Sinne von der „clavis scientiae" die Rede sein könne und erörtert des längeren den „usus clavium", d. h. den rechten Gebrauch und den Mißbrauch der Schlüsselgewalt. Dann hält er inne im Gedankengang der abfolgenden Themen und stellt noch einmal an die „claves" die Wesensfrage: Hic volumus quaerere de ista potestate ligandi et solvendi, quid ipsa sit et ubi sit sita[6]. Und nun sind nur mehr philosophische Überlegungen wegweisend. Er spricht den philosophischen Unterschied und den ontologischen Zusammenhang von Akt und Potenz an und versucht eine Kategorialanalyse der Schlüsselgewalt[7]. Man darf nicht sofort das Ergebnis dieser Bemühungen bemessen, und man darf vor allem nicht den Weg und die Methode nach dem Ergebnis bewerten. Auch Gedankenwege müssen zuerst erprobt werden. Diese Methode, das Unterscheidende von Amt und Gewalt philosophisch auszumachen, kam jedenfalls schon beim ersten Ansatz zu dem Ergebnis, daß sowohl zwischen „officium" („actus") und „potestas" („potentia") ein Unterschied besteht und daß auch „potestas" und „character", Weihe und Gewalt, nicht identisch sind. Allein schon dieser Hinweis, der später ausgeführt werden muß, macht die Bedeutung dieser Methode klar. Eben diesen Weg beschreitet auch die Summa de sacramentis des Guerricus de S. Quintino, und zwar mit noch größerer Anstrengung[8].

---

[5] Roland von Cremona, Summa theol. IV q. De clav., Cod. lat. Paris. Mazar. 795 fol. 125^{r}: Dicto de poenitentia dicendum est de clavibus, claves enim adiuvant poenitentem ad relaxationem. — Wilhelm von Auxerre, Summa Aurea IV, De poenitentia c. 7, ed. Paris (1500) fol. 263va.

[6] Roland von Cremona, Summa Theol. IV q. De clav., Cod. lat. Paris. Mazar. 795 fol. 126ra.

[7] Ebd.

[8] Guerricus war zunächst Lehrer der Artistenfakultät, seit 1233 Magister der Theologie. Er gehörte seit 1225 dem Predigerorden an. Das corpus seiner Schriften

b) Ehe wir aber diese Methode erörtern, muß zunächst klargestellt werden, mit welchem Recht und in welchem Sinne von einer Summa de sacramentis des Guerricus gesprochen werden kann.

F. M. Henquinet hat seinerzeit in mehreren Aufsätzen das Schrifttum dieses Dominikanertheologen untersucht[9]. Neben den zahlreichen Schriftkommentaren eignete er ihm auch eine Summa quaestionum de sacramentis zu, die in mehreren Handschriften überliefert ist. Diese Zueignung blieb aber nicht ohne Widerspruch. Die allgemeinen Schwierigkeiten, welche die Erforschung und Identifizierung der Quästionenliteratur der dreißiger und vierziger Jahre des 13. Jahrhunderts so erschweren — man erinnere sich nur an die Frage der Echtheit der Summa Halesiana — haben diesen Widerspruch hervorgerufen. Die Quästionensummen stammen nicht unmittelbar aus der Feder des als Autor angesprochenen Theologen, und sie haben z. T. auch fremdes Gedankengut aufgenommen. Diese Tatsachen hindern aber nicht, wie wiederum die Studien über die Alexandersumme zeigen, daß der Grundbestand der Quästionen echtes Gedankengut des betreffenden Theologen enthält. Die Frage der Echtheit muß allerdings bei den einzelnen Quästionengruppen gesondert behandelt werden.

Für den Nachweis der Echtheit kommen ebenso formale Kriterien wie unterscheidende Eigenlehren in Frage. F. Pelster hat erstmals in großem Umfang stilistische und linguistische Studien zu Quästionen, die in der Umgebung der Summa Halesiana stehen, angestellt und auf diese Weise Quästionengruppen identifiziert[10]. Die formelhaften Einleitungen des corpus articuli (mit „solutio", „responsio" usw.) der Argumente und deren Auflösungen sind ebenso aufschlußreich wie die Anordnung der Argumente, Gegenargumente und deren Beantwortung. Für das Schrifttum des Guerricus fehlen diese formalen Untersuchungen, obgleich reiches Textmaterial vorhanden wäre.

Ich greife in aller Kürze zwei Quästionengruppen aus der Summa de sacramentis heraus, die für unsere Untersuchung bedeutsam sind: die Quaestiones de charactere und die Quaestiones de clavibus. — Erstere hat J. Galot in einer Studie über den sakramentalen Charakter analysiert[11]. Er hat dabei die Autorschaft des Guerricus in Zweifel gezogen. — Beide Quästionengruppen kommen formal darin überein, daß sie vor der „responsio" eine lange Reihe von Gegenargumenten anführen, die immer wieder neuen Auftrieb und vielfach eine neue Wendung dadurch erhalten, daß (mit „dicebat") „argumenta pro" eingefügt werden. In dieser Anordnung wird der Gang der Diskussion sehr deutlich. Die Auflösung der Gegenargumente erfolgt im Anschluß an die „responsio" nach dem Schema: „quod obicitur" ... (seltener: „quod dicitur" bzw. „quod quaeritur") „respondeo": ... Dieser stilistische Vergleich kann aber nicht übersehen, daß in den Quaestiones de clavibus wesentlich längere Reihen von Argumenten einfach mit „item" gebildet werden. Diese Unstimmigkeit

---

umfaßt: Erklärungen zu den Schriften des Alten und Neuen Testaments, Predigten und Quästionen. Die Sentenzenglosse des Cod. Vat. lat. 691 stammt nicht unmittelbar von ihm. Die Autorschaft an den Quaestiones quodlibetales ist noch nicht gesichert, und die Quästionenliteratur ist nicht gesichtet.

[9] F. M. Henquinet, Les écrits du frère Guerric de Saint-Quentin, O. P., RechThAncMéd 6 (1934) 184—214 284—312 394—409; F. M. Henquinet, Notes additionelles sur les écrits de Guerric de Saint-Quentin, ebd. 8 (1936) 369—388.

[10] F. Pelster, Magister Stephanus de Poliniaco und seine Quästionen. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie vor Bonaventura und Thomas: Schol 19—24 (1944—1949) 544—564.

[11] J. Galot, La nature du caractère surnaturel. Étude de théologie médiévale (Museum Lessianum, Sect. théol. 52) (Bruges 1957).

im Vergleich fällt aber nicht ins Gewicht, da man sich den Zeitraum, in dem die Quästionen disputiert wurden, nicht zu klein vorstellen darf. Ferner darf bei diesen stilistischen Forschungen nicht übersehen werden, daß mitunter auch Schreiber und Abschreiber in den Text eingegriffen haben. Ich erwähne ein Beispiel aus den Quaestiones de charactere, das formal und auch inhaltlich für unsere Untersuchung recht aufschlußreich ist. Gegenüber der These, daß nur die Priesterweihe einen Charakter einpräge, wird die Frage aufgeworfen, warum nicht auch die Papstweihe einen Charakter verleihe. Die Auflösung dieser Frage lautet in Cod. lat. 71 aus Todi und Cod. lat. 138 aus Assisi recht unterschiedlich[12]:

Cod. lat. 71, Stadtbibl. Todi, fol. 31vb.

Quod quaeritur, quare papatus non imprimit characterem sicut sacerdotium etc., *potest dici,* quod est excellentia quae non est de necessitate et constitutione Ecclesiae ut sacerdotium. Sacerdotium enim est ordinare membra Ecclesiae, sine qua ordinatione non esset Ecclesia. Est item excellentia, quae non est de necessitate sed honestate Ecclesiae solum ut episcopatus, papatus; sine hiis enim posset esse Ecclesia et aliquando fuit, sed non sine sacerdotio. Ideo non oportet, quod illa habeant signa distinguentia, sed de isto oportuit, quod haberet.

Cod. lat. 138, Stadtbibl. Assisi, fol. 26ra.

Quod quaeritur de papatu et episcopatu, *respondeo:* sacerdotium est excellentia quae est de necessitate Ecclesiae et de constitutione. Sacerdotium enim est ordinare membra Ecclesiae. Quae ordinatio est necessaria, quia sine ea non est Ecclesia. Episcopatus vero et papatus non sunt excellentiae de necessitate Ecclesiae sed tantum de honestate; unde sine hiis potest esse Ecclesia, aliquando fuit, sed non sine sacerdotio. Unde non est necessarium, quod illa habeant signa distinguentia, sed de isto oportuit, quod haberet.

Die beiden Textformen zeigen, daß die stilistischen Forschungen sprachliche Variationen in verschiedenen Redaktionen ins Auge fassen müssen. Selbst aber in dieser Weite der Variation wird das Schema formal noch sichtbar. Diese Vergleiche erleichtern die Frage nach der Autorschaft dadurch, daß durch sie Quästionengruppen festgestellt werden können. Insofern aber diese nicht den Namen des Autors im Titel nennen, kann er nur über die in den Quästionen vorgetragenen Lehrmeinungen angesprochen werden. Henquinet hat aus Cod. lat. 131 von Assisi, einem Textzeugen des Sentenzenkommentars des Hugo a S. Caro, viele „adnotationes" namhaft gemacht, die Lehrmeinungen des Guerricus betreffen, und zwar werden sie ausdrücklich mit seinem Namen verbunden. Zur Theologie der Schlüsselgewalt wird angemerkt: fr. Guer(icus). Si consideretur clavis quantum ad esse, sic scientia non est clavis, si vero quantum ad bene esse, tunc est clavis[13]. Diese Sentenz bezieht sich auf die endlosen Untersuchungen über die Zahl der Schlüssel, d.h., ob die „scientia" ebenso wie die „potestas ligandi et solvendi" zur Schlüsselgewalt gehört.

Roland von Cremona hat erstmals, soweit ich das Material überprüft habe, die Meinung ausgesprochen, daß das Unterscheidungswissen nicht „ad esse", sondern nur „ad bene esse" gehört. Er schreibt in der Summa: Mihi videtur, quod de scientia ita distinguendum sit, quod est clavis quantum ad *bene esse* et non quantum ad *esse,* quia sacerdos non potest esse nisi habeat potestatem ligandi et solvendi, sed potest esse sacerdos, quamvis non habeat scientiam discernendi lepram a lepra[14]. In der

[12] Die Quaestiones de sacramentis sind überliefert in: Cod. lat. 138, Stadtbibliothek Assisi, Cod. lat. Paris. 15610 und 16417 und in Cod. lat. 71, Stadtbibliothek Todi.

[13] F. M. Henquinet, Les écrits du frère Guerric de Saint-Quentin O. P., RechThAncMéd 6 (1934) 212.

[14] Roland von Cremona, Summa theol. IV q. De clav., Cod. lat. Paris. Mazar. 795 fol. 125va.

Summa quaestionum de sacramentis wird dieser Unterschied breit ausgeführt: Ideo possumus dicere quod claves possumus considerare dupliciter, scilicet secundum *esse* clavis et secundum *bene esse*. Primo modo duae sunt claves differentes secundum speciem, scilicet officium discernendi, ligandi et solvendi ... Secundum vero quod determinantur claves inquantum ad *bene esse*, sic scientia est clavis; et secundum hoc sumitur illa Glossa: ‚claves sunt scientia et potentia', et sumitur potentia communiter quantum ad potentiam discernendi et ligandi et solvendi, et tangit ibi claves primo quantum ad *esse* et *bene esse*. Sed cum dicitur ‚quaecumque' etc., reliqua referuntur tantum ad potentiam, et sic tantum respicit claves, que pertinent ad *esse*. Claves quae sunt de *esse* gratis conferuntur bonis et malis, clavis vero quae est de *bene esse* non oportet conferri in homine, qui *esse* suum gratis accipit, id est sine operante, [sed bene esse, etsi gratis accipiat, id est sine ipso cooperante, non tamen gratis, id est sine ipso praeparante] [15].

Im Umkreis der Summa de sacramentis taucht diese Unterscheidung nicht auf: weder in dem ihm zugeschriebenen Sentenzenkommentar des Cod. Vat. lat. 691 (fol. 142^{r}—143^{r}) noch in dem unter dem Einfluß der *Summa Aurea* stehenden Kommentar des Cod. Vat. lat. 782 (fol. 166va—168ra), weder bei Richard Fishacre (Cod. lat. VII G 19, Nationalbibliothek in Neapel, fol. 114ra—115ra) noch bei Hugo a S. Caro (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 162ra—164va). Wenn man diesen Tatbestand kritisch erwägt, dann kann man nicht umhin, diese Quästionengruppe De clavibus Guerricus zuzuerkennen. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß damit auch die Quaestinones de charactere aus den oben angegebenen Gründen, die im folgenden noch vertieft werden, für ihn in Anspruch genommen werden müssen. Mit Vorsicht und mit der Einschränkung, daß der Echtheitsbeweis weiter ausgebaut werden muß, wird im folgenden von der Summa de sacramentis des Guerricus die Rede sein.

Die Ausführungen des Guerricus über den Schlüsselcharakter des Unterscheidungswissens berühren sich offenkundig mit denen des Roland von Cremona. Vgl. Anm. 28! Diese Übereinstimmung wird durch die gemeinsame Methode noch auffälliger. Diese Beobachtungen verdienen das volle Augenmerk. Es ist bislang nicht gelungen, den Einfluß des Roland literarisch nachzuweisen. Gewiß dürfen auch die eben aufgedeckten Beziehungen nicht im Sinne einer literarischen Abhängigkeit gedeutet werden. Dafür fehlen einfach die textlichen Übereinstimmungen. Aber diese Berührungspunkte in der Lehre und diese gemeinsamen methodischen Interessen machen die Geistigkeit deutlich, in der das Fragen und Forschen den Sitz haben. Im Prolog der Summa des Roland finden sich nach der Meinung von Doucet Hinweise dafür, daß das Werk nach der Lehrtätigkeit des Roland in Paris und Toulouse entstanden ist, d.h. nach 1233[16]. Eben in diese Zeit fällt aber auch das theologische Lehramt des Guerricus in Paris. Beide haben im Anschluß an Wilhelm von Auxerre, dessen Summa einer Verbreitung ihrer Schriften nicht eben förderlich war, jene Methode grundgelegt, auf der Albertus groß geworden ist und auf der Thomas die Theologie als Wissenschaft aufbaute[17].

---

[15] Guerricus de S. Quintino, Summa de sacr. q. 26, Cod. lat. 71, Todi, fol. 40vb. Die in Klammern gesetzte Ergänzung aus Cod. lat. 138, Assisi, fol. 142vb. Die Zählweise ist die von Henquinet angegebene.

[16] V. Doucet, Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller (Quaracchi 1954) 82.

[17] Die spärliche handschriftliche Überlieferung der Summa des Roland von Cremona — wir kennen nur 2 Handschriften — ist darum auch kein Beweis dafür, daß Rolands Theologie ohne Einfluß geblieben wäre. Die Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre hat sich eben in den dreißiger und vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts als Schulbuch bewährt.

Guerricus greift die Theologie der Schlüsselgewalt mit jenen Themen auf, die nun einmal von der Schule zu erörtern waren. In der Textüberlieferung des Cod. lat. 71 aus Todi lauten die Fragen:

Quaestio est de clavibus et primo, utrum scientia sit clavis, secundo penes quid sumitur distinctio clavium (fol. 40va—41ra).

Postea quaeritur de potentia excommunicandi, si pertinet ad claves, vel si est clavis, et quomodo habet archidiaconus (fol. 41ra—41vb).

Die Fragen und die Behandlung derselben bieten keine Überraschungen, wenn wir von der Lehre über das Unterscheidungswissen einmal absehen. Ja, bei der Erörterung der Schlüsselgewalt der Archidiakone greift er die allbekannte Bildersprache auf, die das Problem nur veranschaulichen, aber nicht lösen kann. Auf diesem Wege sind auch die Theologen des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts nicht sehr weit gekommen. Dadurch, daß man sich den Priester als „Schlüsselträger" in der Rolle des Kämmerers vorstellt, der über den Zugang zu den inneren Gemächern verfügt, während der Archidiakon in der Rolle des Pförtners gedacht wird, der nur nach Maßgabe des Kämmerers fungieren kann, wird das Problem der priesterlichen und nichtpriesterlichen Schlüsselgewalt nicht gelöst. Mit Bildern kann man eben nicht denkend begreifen, sowenig man mit Begriffen schauen kann. Über diese Sachverhalte braucht man nicht weiter nachzudenken.

Quaeritur de *autoritate ligandi et solvendi:* primo an religiosus possit ligare et solvere ... (Cod. lat. 71, Todi, fol. 41vb).

Quaeritur ad hoc de *potestate ligandi et solvendi* et etiam de potestate consecrandi in quo genere praedicamenti sint, secundo an sint in subiecto, et si in subiecto, in quo, tertio si manent in patria (fol. 41vb—43ra) [18].

Beide Fragestellungen treffen ins Schwarze. In der 1. Frage wird das Unterscheidende von „potestas" und „auctoritas" angesprochen, und in der 2. Quästion wird nach dem Unterschied zwischen Schlüsselgewalt und Weihecharakter gefragt. Diese Fragen waren, theologiegeschichtlich gesehen, längst fällig. Die lehrmäßigen und praktischen Auseinandersetzungen über den „usus clavium", über die Ausübung der Schlüsselgewalt, waren nur dadurch zu beheben, daß nach dem Unterscheidenden der exekutiven Gewalt gefragt wurde. Im Titel wird sie als „auctoritas" angesprochen. Insofern die Schlüsselgewalt aber auch mit der Weihegewalt nicht identisch ist, muß auch dieser Unterschied zur Sprache kommen.

Um die Fülle der Probleme aufarbeiten zu können, begibt sich Guerricus ins Philosophische. Von hier aus bahnt er sich einen Weg.

---

[18] In Cod. lat. 138 werden die beiden Quästionen in der umgekehrten Reihenfolge überliefert. Im 2. Teil der Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt werde ich die Texte edieren und auf die unterschiedliche Textüberlieferung in Cod. lat. 71, Todi, zurückkommen.

Um das Unterscheidende der „auctoritas" in den Griff zu bekommen, müht er sich zunächst um das Wesen der willentlichen Potenzen. Diesbezüglich unterscheidet er mit Aristoteles Vermögen, die von sich aus den Akt hervorbringen können, wie z.B. die Denkkraft, und Vermögen, die den ihnen entsprechenden Akt nicht aus sich setzen können. So fordert etwa das sittliche Handeln den Habitus, der dem Willen und dem Verhalten des Menschen die Richtung weist und das entsprechende „Gefälle" gibt. Dieses „zusätzliche Vermögen" ist vor allem dort angebracht, wo der Wille des Menschen auf das „bonum commune" hingelenkt werden muß. Sofern dieses, nämlich das „bonum commune", das Wohl des einzelnen übertrifft, hat diese richtungweisende Kraft eben im Willen der Kirche ihren Sitz. „Dieser Wille der Kirche zeigt sich am meisten in der auctoritas, wann nämlich stellvertretend für die Kirche auctoritas verliehen wird." [19] Die Beziehung zwischen „potentia" und „auctoritas" findet nun diese einsichtige Lösung, die der Selbständigkeit der beiden Gewalten ebenso Rechnung trägt wie ihrer wechselseitigen Bezogenheit. Unde haec potentia ordinatur per auctoritatem, et ideo auctoritas potentiam inclinat in actu. Ideo potest dici, quod potentia ligandi et solvendi et etiam consecrandi et omnis potentia in nobis quae est bonum Ecclesiae ordinatur per arbitrium Ecclesiae, unde non potest exerceri in actum, nisi ipse habens potentiam habeat auctoritatem [20].

Diese These ist, vom heutigen Lehrstandpunkt aus gesehen, selbstverständlich. Eben dieses Verständnis ist aber die reife Frucht der begrifflichen Anstrengung in der Theologie der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Zu dieser Anstrengung wurde die Theologie in der Schule der aristotelischen Philosophie angehalten. Diese Dienstleistung der Philosophie darf nicht verkannt werden, auch wenn einzelne Thesen und Aussagen der von ihr beeinflußten Theologie überholt werden müßten.

Eine andere Form der begrifflichen Anstrengung ist die *Kategorialanalyse*, die sich um die formale und wesenhafte Bestimmung des Wirklichen bemüht. Guerricus hat sowohl in den Quaestiones de clavibus wie auch in den Fragen über den sakramentalen Charakter eine Kategorialanalyse dieser sakramentalen Wirklichkeiten versucht. Diese Versuche sind für seine theologische Methode außerordentlich aufschlußreich. Bereits Wilhelm von Auxerre hatte zur Bestimmung des sakramentalen Charakters die aristotelische Kategorientafel zu Hilfe genommen [21]. Guerricus führt diese Methode fort in der Überzeugung,

---

[19] Cod. lat. 71, Todi, fol. 42ra; Cod. lat. 138, Assisi, fol. 144va.

[20] Ebd. fol. 42^{ra-rb}.

[21] Mit der Kategorialanalyse des sakramentalen Charakters beschäftigen sich auch die *Quaestiones de charactere* des Alexander von Hales. Vgl. Summa Halesiana IV q. 19 m. I a. 2, ed. 1516, fol. 87rb—88ra.

daß auch die geistliche Wirklichkeit präzis bestimmt werden muß, um begrifflich aussagbar zu werden. Unabhängig davon, ob diese philosophische Kategorienlehre der rechte Maßstab einer geistlichen Wirklichkeit ist, hat eben diese Lehre den Blick für das Unterscheidende und Wesentliche geschärft. Und dies ist in jedem Fall etwas Positives.

Wie kein anderer Denker des 13. Jahrhunderts hat Guerricus die Unzulänglichkeit der aristotelischen Kategorientafel für die theologische Arbeit gespürt. Wenn er die einzelnen Kategorien, vor allem die Unterarten der Qualität, die für die Bestimmung der geistlichen Wirklichkeit in Frage kommen, bedenkt, und wenn er sie im einzelnen auf den sakramentalen Charakter bzw. auf die Schlüsselgewalt anwendet, dann möchte ihm scheinen, daß sie dieser Wirklichkeit nicht gerecht werden können. In den beiden Quästionen drängt sich ihm die Feststellung auf: Der Philosoph wußte nichts von den eingegossenen Qualitäten, und es ist darum unnötig und nutzlos, die Kategorientafel des Philosophen aufzuschlagen.

In den Quaestiones de charactere heißt es: Posset dici quod Philosophus nihil sciens de qualitatibus infusis sed tantum de hiis quae sunt a natura vel opere, modo loquens de qualitate et ipsam dividens in IV species. De talibus non intellexit, ideo non oportet, quod reducantur ad aliquod illorum[22]. Ähnlich schreibt Guerricus auch in den Quaestiones de clavibus: Philosophus dicit: ‚fortassis erunt (alii) qualitatum modi, sed qui maxime dicuntur hii sunt'; unde non tangit omnes, sed qui maxime erant usuales et certum est, quod nihil sciebat de habitibus gratuitis et de omnibus quae erant per infusionem. Unde non oportet dici, quod contineatur sub aliquo genere illorum[23]. — Diese sachliche Übereinstimmung in den beiden Quästionen haben wir bereits oben angesprochen. Sie beweist die Zusammengehörigkeit der Fragengruppen.

Die späteren Theologen erwähnen im Rahmen der Problemgeschichte der Kategorialanalyse des sakramentalen Charakters häufig diese kritische Bemerkung und bezeichnen sie gewöhnlich als „fuga", als Flucht vor dem Problem[24]. Nun, so ist es ja bei Guerricus gerade nicht.

Trotz der Bedenken gegenüber der vorliegenden Kategorientafel analysiert er den sakramentalen Charakter und die Schlüsselgewalt auf ihr kategoriales Wesen hin. Zu diesem Zwecke muß er jeweils die aristotelische Lehre revidieren. Er muß sie der geistlichen Wirklichkeit anpassen. Dabei stößt er in beiden Fragen immer wieder auf den Unterschied des Übernatürlichen, über den die Theologie der Zeit noch nicht begrifflich (!) verfügte. — Für die Geschichte des Begriffes „supernaturale" sind die Ausführungen des Guerricus von großer Bedeutung. — Sofern man die „potestas clavium" im Sinne der „potentia" versteht, muß man sofort den Unterschied der natürlichen, angeborenen und der hinzukommenden, eingegossenen Potenz klären:

[22] Cod. lat. 71, Todi, fol. 30vb.
[23] Ebd. fol. 42va; Cod. lat. 138, Assisi, fol. 143vb.
[24] Thomas von Aquin, Sent. IV d. 4 q. 1 a. 1.

Naturale autem potest sumi vel quod est a natura, et hoc dicitur ut liberum arbitrium, sic causale vel temporale, neutro modo potentia ligandi et solvendi est naturalis; nec enim est a natura sicut a causa nec etiam est temporanea naturae. Vel naturale potest dici id quod habet modum naturae, sicut corpora glorificata dicuntur spiritualia, et hoc modo potentia illa (est) naturalis. Ut ergo comprehendatur omnis potentia naturalis hoc secundo genere qualitatis, potest dici, quod naturale sumitur communiter ad praedictos duos modos (sed sub neutro modo comprehenditur omnis potentia)[25]. Insofern der Begriff „naturale" im formalen Sinn genommen wird, sagt er etwas aus über den Ursprung („a natura") und über den aus dem Ursprung folgenden Wesensbestand („temporale"); sofern der Begriff nur im modalen, kategorialen, d. h. begrifflichen Sinn genommen wird, umgreift er mehr, nämlich auch das sogenannte Übernatürliche. Dieses hat einen anderen Ursprung („nec ... a natura") und darum einen anderen Bestand („nec ... temporanea naturae"); es hat aber eine der Natur entsprechende Verhaltensweise, die als kategoriale Übereinstimmung angesprochen wird[26].

Unbeschadet dieser Differenzen, die nicht verkannt werden dürfen, kann nun die „potestas clavium" modal, kategorial als „potentia" bestimmt werden. Mit dem Begriff „potentia" eröffnet sich aber für die theologische Betrachtungsweise das ganze Begriffsfeld von Akt und Potenz, das der Analyse der Schlüsselgewalt dienen muß. Mehr noch: Wenn die „potestas" modal als „potentia" bestimmt wird, dann muß das ganze Feld des Begriffes zur Bestimmung von „potestas" ausgelotet werden.

Guerricus fügt darum nur folgerichtig an die Kategorialanalyse der „potestas clavium" die Frage nach dem Träger der „potentia" an[27]. Diese Frage ergibt sich logisch aus dem Verständnis der potestas als potentia. Ausgehend von dem philosophischen Grundsatz „cuius est actus, eius est potentia", kommt Guerricus zu der Erkenntnis, daß die Schlüsselgewalt (und auch die Konsekrationsgewalt) nicht unmittelbar in der Seele ihren Sitz haben; denn in diesem Falle müßte die Seele auch in „statu patriae" diese Gewalten haben und üben, sondern im Priester, insofern er „in statu militiae" steht. Der Weihecharakter, der unmittelbar in der Seele gründet, ist demnach nicht identisch mit den Potenzen.

---

[25] Cod. lat. 71, Todi, fol. 42va; Cod. lat. 138, Assisi, fol. 143vb. Die in Klammern stehende Ergänzung stammt aus Cod. lat. 138, Assisi.

[26] Dieser Text zeigt, aus welchem Grunde der Begriff „supernaturale" erstand. In diesem Zusammenhang verdient eine notula aus Clm 18582 wieder angemerkt zu werden. In ihr wird auf die nämliche Weise der Begriff des supernaturale angesprochen: Circa transitum virtutum duplex est opinio: Hugo dicit quod naturalia fiunt gratuita, id est idem sunt habitus naturales est gratuiti in essentia, sed naturales quando sunt sine caritate, gratuiti quando cum caritate et differunt sicut carbones extincti et accensi. Sed Magister Guilelmus dicit quod naturalia non fiunt gratuita et dicit quod fides formata et fides informis non sunt idem in specie. Sicut enim sole lucente in megacosmo cessat lumen lunae et stellarum, sic lucente in microcosmo sole iustitiae per veram fidem cessat lumen omnium virtutum informium quemadmodum stellarum aliquantulum lucentium in nocte peccati (fol. 33vb).

[27] Vgl. o. S. 8.

Aus der philosophischen Betrachtungsweise der „potestas" als „potentia" ergeben sich nun eine ganze Reihe von Momenten und Faktoren, welche die Gewaltenlehre bestimmen: Die Potenz muß vom Akt her bestimmt werden[28]. Die vielen priesterlichen Dienstleistungen eröffnen den Blick auf ebenso viele Gewalten. Die Höhe und die Bedeutung der Potenz bemißt sich nach dem ihr entsprechenden Akt. Das ganze Gefüge der Potenzen und Akte wird von dem Akt her aufgebaut und nicht von den Trägern. Diese Hinweise zeigen, in welchem Maße und auf welche Weise die philosophische Überlegung für die Lehre von der „potestas" wegweisend war.

2. Entscheidende Unterscheidungen

In der Schule des begrifflichen Denkens übte die Theologie den Blick für das Unterscheidende von „officium" und „potestas" (a), von „potestas" und „auctoritas" (b), und sie erfuhr den unterschiedlichen Ursprung und die unterschiedliche Zielrichtung von „potestas" und „auctoritas" (c). Diese Unterschiede kamen schon wiederholt zur Sprache, sie müssen aber nun in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Theologie der Schlüsselgewalt gewürdigt werden.

a) Im Anschluß an Petrus Lombardus bestimmen die Theologen im 13. Jahrhundert den „ordo" als „sacrum signaculum quo spiritualis potestas confertur et officium"[29]. Nach Maßgabe der „officia", der Dienstleistungen, unterschied man gemeinhin die sieben „ordines", mitunter aber auch mehr. A. M. Landgraf hat über die verschiedenen Meinungen hinsichtlich der Zahl der „ordines" referiert[30]. Roland von Cremona bemerkt aber mit Recht: Wenn man schon einmal die Siebenzahl der „ordines" aufgibt, dann läßt sich kein Grund angeben, die Zahl nicht beliebig auszudehnen[31]. Die Definition sagt über die Zahl der „ordines" nichts aus; sie kann den Umfang der ordo-Dienstleistungen nicht festlegen.

Angesichts dieser Schwierigkeit war es bereits ein Fortschritt, „ordo" und „officium" zu unterscheiden, d. h. den Bereich der Weihefunktionen festzulegen. Der Begriff „officium" hat eine überaus reiche Ge-

---

[28] Cod. lat. 71, Todi, fol. 42va. Diesen Grundsatz erwähnt in dem nämlichen Zusammenhang auch Roland von Cremona, Cod. lat. Paris. Mazar. 795 fol. 126ra: ... regula est in philosophia, quod eius est actus, eiusdem est potestas ad illum actum.

[29] Vgl. Petrus Lombardus, Libri IV Sent., IV d. 24 c. 13. Odo Rigaldi spricht von der spiritualis potestas ad officium (Cod. lat. 824 fol. 285rb) und drückt so den Zusammenhang schon im Text aus.

[30] A. M. Landgraf, Die Lehre vom Episkopat als Ordo. Dogmengeschichte der Frühscholastik III, 2 (Regensburg 1955) 277—302.

[31] Cod. lat. Paris. Mazar. 795 fol. 127vb.

schichte gehabt[32]. Den weitesten Umfang weist er in den zahllosen Traktaten De officiis auf, die noch nicht einmal literarhistorisch aufgearbeitet sind. Isidors Feststellung, Officiorum plurima genera esse, sed praecipuum illud quod in sacris divinisque rebus habetur, gilt auch für den mittelalterlichen Sprachgebrauch[33]. Im 12. Jahrhundert erfuhr der Begriff dadurch eine Bestimmung, daß das mit „potestas" versehene „officium" von den Theologen und von den Kanonisten angesprochen wurde. Die Theologen handeln im Traktat über den „ordo" der Definition entsprechend von der „geistlichen Gewalt und dem Amt". Ebenso hat Magister Gratian in D 25 c. 1 der Decreta diesen Sachverhalt vorgelegt. Dabei war aber der Begriff nach wie vor dadurch belastet, daß man nicht nur von „potestas" und „officium", sondern auch von der „dignitas officii" sprach. Das Amt kann ebenso seinen Grund in der mit dem „ordo" gegebenen „potestas" haben, wie es auch in der Vorrangstellung begründet sein kann. Der Unterschied zwischen „potestas ordinis" und „potestas iurisdictionis" war dem 12. Jahrhundert nicht klar. D. E. Heintschel schreibt mit Recht: „Early in the thirteenth century the canonists clearly distinguished the power of jurisdiction from the concept of the power of orders . . ."[34] Demnach konnte auch der Begriff des Officiums nicht völlig geklärt werden.

In der Schule der aristotelischen Philosophie kamen die Theologen dadurch voran, daß sie zunächst einmal „potestas" und „officium" streng im Sinne von „potentia" und „actus" verstanden. Dieses formale Verständnis eröffnete auch den Weg der formalen Analyse von „potestas" und von „officium". Es kann darum durchaus nicht überraschen, daß in den theologischen Schriften der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts nun eine formale Bestimmung von „officium" auftaucht. Es ist durchaus etwas anderes, ob der Begriff immer wieder mit den verschiedenen Dienstleistungen veranschaulicht wird, wie das im 12. Jahrhundert geschah, oder ob er formal bestimmt wird: Officium est congruus actus uniuscuiusque secundum mores et instituta patriae.

Diese Definition führt Roland von Cremona in den Quaestiones de clavibus zweimal an: Cod. lat. Paris. Mazar. 795 fol. 125va und 126ra. An der ersterwähnten Stelle schreibt Roland diese Definition einem Autor zu, dessen Name aber in der Pariser Handschrift nicht mit Sicherheit auszumachen ist. In den Schriften Alberts des Großen taucht sie wiederholt auf: im Kommentar zur Metaphysik (Lib. V tr. 5 c. 4) mit der Einführung „ut dicit Tullius", im Kommentar zur Ethik (Lib. I tr. 3 c. 1) mit der nämlichen Einleitung, im Kommentar zu den Epistolae B. Dionysii

[32] Vgl. dazu D. E. Heintschel, The Mediaeval Concept of an Ecclesiastical Office. An Analytical Study of the Concept of an Ecclesiastical Office in the Major Sources and Printed Commentaries from 1140—1300: Canon Law Studies 363 (Washington 1956).

[33] Isidor, Etymologiarum sive originum libri XX, Lib. VI, 19.

[34] Vgl. Anm. 32.

(VIII § 9) mit der Wendung „secundum Tullium", in der Summa (Lib. II q. 39 m. 2 a. 2) mit dem Hinweis „Tullius in libro de officiis" und schließlich noch in De sacramentis (tr. VIII q. 1) mit der Angabe „dicit enim Philosophus". Wie die kritische Ausgabe mit Recht anmerkt, findet sich diese Bestimmung nicht in De officiis, ja, wie die einschlägigen Lexica zu den Schriften Ciceros beweisen, stammt sie überhaupt nicht von ihm. — Es ist mir nicht gelungen, die Herkunft der Definition aufzuklären[35]. Die Bezeugung derselben durch Roland und deren wiederholte Verwendung durch Albert verdient Beachtung. — In diesem Zusammenhang steht jedoch die Tatsache einer formalen Bestimmung von „officium" im Vordergrund.

Diese formale Sicht von „officium" als „actus" ermöglicht und fördert, ja fordert geradezu eine formale Analyse des „actus" nach Sinn, Zweck und Inhalt desselben. Und eben diese Analyse bringt auch Licht in die Lehre von der Kirchengewalt. Das Ziel-Zweck- und Sinnverständnis der „amtlichen Dienstleistungen" begründet das systematische Verständnis der diese Akte tragenden Gewalt. Ehe wir darum die Unterscheidungen bezüglich „potestas" und „auctoritas" darlegen, müssen wir uns auf diese Analyse der Akte einlassen. — Und auch dies muß vorweg betont werden: Sollte eben dieses Verständnis der Dienstleistungen einer Korrektur bedürfen, so muß notwendig auch die Gewaltenlehre überprüft werden.

b) In der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts und in den folgenden Jahrhunderten begründen die Theologen den Unterschied zwischen „potestas ordinis" und „potestas iurisdictionis" mit dem Hinweis, daß sich die Weihegewalt auf das „corpus Christi verum" beziehe, die Ordnungsgewalt auf das „corpus Christi mysticum". Johannes von Paris, um nur einen bedeutenden Theologen des endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts zu nennen, führt dieses Schema in einer 1304 disputierten Quaestio De confessionibus audiendis breit aus[36]. Dieses Denkschema, das die Zweigewaltenlehre so einsichtig begründen kann, wurde der Sache nach in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts erarbeitet, und zwar durch die Analyse der unterschiedlichen Dienstleistungen. Auch zu diesem Thema der Gewaltenunterscheidung liefert die Summa de sacramentis des Guerricus einen wertvollen Beitrag.

Die Fragen lauten: Quaesita sunt X de ordinis sacramento: *primo* de nominis impositione, quare scilicet dicitur ordo, *secundo* si ordo secundum omnes suas differentias est unum sacramentum, *tertio* de numero ordinum, *quarto* de ordine, *quinto* cum dicatur quod accidente verbo ad elementum sit sacramentum, utrum

---

[35] Ae. Forcellini, Lexicon totius Latinitatis, Tom III (Patavii 1940) 478 kennt zwar diese Bestimmung von officium; er gibt aber keine Quellenhinweise.

[36] In Cod. lat. 491, Stadtbibliothek Brügge, fol. 312vb liest man hinsichtlich der Übertragung der Firmgewalt an einen Priester: ... illa quae ordinantur immediate ad corpus Christi verum, (papa) committere non potest simplici sacerdoti, sicut maiores ordines; illa autem quae pertinent ad corpus Christi mysticum, supra quod papa potestatem habet maiorem, committere potest sacerdoti.

hoc sit in hoc sacramento, et si sic, quid sit ibi verbum et quid elementum et quid materia et quid forma, quid ibi sit sacramentum tantum et quid ibi sit sacramentum et res, et quid res tantum, *sexto* de descriptione ordinis, *septimo* si sacerdos simplex potest ordinare, *octavo* utrum idem sit sacramentum veteris ac novae legis, *nono* cum Ecclesia militans caelesti hierarchiae conformetur, quae est ordo scientia et actio, quare retinuit Ecclesia militans potius nomen ordinis quam scientiae (vel) actionis, *decimo* quare mulier non potest ordinari. So in Cod. lat. 138, Assisi, fol. 152ra. In Cod. lat. 71, Todi, fol. 68^{ra-vb}, sind diese Quästionen von einer anderen Hand nachgetragen worden.

Wegweisend für die Untersuchung über die ordines ist die philosophische Erkenntnis: Definitur ordo per potestatem et potestas ab actu definitur. Der „actus", d. h. das „officium", muß so bestimmt werden, daß er einmal von der „potestas" abgehoben wird, daß er ebenso aber von der exekutiven Vollmacht unterschieden wird[37]. Weder „potestas" noch „auctoritas", weder „ordo" noch „iurisdictio" können den „actus" ausmachen. Er muß vom Inhalt, vom Gegenstand her verstanden werden. In dieser Sprechweise leuchtet das Unterscheidende der gnadenvermittelnden Dienstleistungen auf. Es gibt „officia", Handlungen und Dienste, deren Sinn und Zweck die Gnade ist, und es gibt reine „officia". Darin liegt der Unterschied zwischen „ordo" und „dignitas", zwischen Weihesakrament und Vorrangstellung, quia sacramentum ordinis est ad conferendam gratiam in altero, dignitates vero istae sunt ad conferendum officium[38]. Die gnadenvermittelnden, priesterlichen Dienste erweisen die sie begründende Gewalt als geistliche Gewalt, als Weihegewalt aus. Die ordnungstiftenden Funktionen erweisen die zugrunde liegende Gewalt als Vorrangstellung, als „dignitas" aus. Insofern durch die Bischofsweihe nur ein Vorrang begründet wird, nicht aber Fakultäten der Gnadenvermittlung gegeben werden, ist sie für Guerricus kein „ordo"[39]. Die bischöflichen Dienstleistungen weisen keinen Weg, um die Weihe als „ordo" verstehen zu können. Wie es zu diesem Verständnis der bischöflichen Dienste kam, ist eine Frage, die auf einem anderen Blatt der Geschichte abgehandelt werden müßte. Für diese Untersuchung ist die Tatsache entscheidend, daß diese Dienstleistungen eben so und nicht anders betrachtet werden.

Noch deutlicher spricht Odo Rigaldi die unterschiedliche Sinngebung der Gewalten an und aus: „... multiplex est potestas super membra Ecclesiae: una quae est quantum ad actum principalem quod est regere

---

[37] Guerricus, Summa de sacramentis, Cod. lat. 138, Assisi, fol. 152vb: Item quid ibi dicitur officium, aut enim sumitur pro potestate, et tunc superflue apponitur, aut pro executione, et tunc falsum, quia non semper in ordine confertur executio.

[38] Ebd. 152rb.

[39] Ebd. fol. 152va. ... de episcopatu ... traditur ibi potestas ad officium non ad gratiam in altero, et ideo, cum haec potestas sit in ordinibus, episcopatus non est ordo.

membra Ecclesiae; ista potestas respicit magis dignitatem quam ordinem. Est alia potestas quae attenditur quantum ad actus spirituales et secundarios scilicet ad docendum, ad illuminandum ad daemonia effugandum, et talis potestas respicit ordinem."[40] Man beachte nur die Ausdrucksweise „potestas attenditur quantum ad actus"! Sinn, Zweck und Inhalt der Dienste sind wegweisend für das Verständnis der Gewalt. Die Weihegewalt begründet geistliche Dienstleistungen. Andersgeartete Funktionen haben einen anderen Grund. Odo weiß bereits um die Sprache der Hochscholastik: Der Grund dieser Funktionen ist die „iurisdictio". Beide Gewalten weisen mit den je verschiedenen, ihnen eigenen Akten ihre Eigenständigkeit nach. Potestas quae confertur in ordine est potestas spiritualis, scilicet ad actum spiritualem gratiae; sed in decanatu et archipresbyteratu datur potestas iurisdictionis tantum et non ad aliquem actum spiritualis gratiae, ergo inquantum scilicet gerunt vicem episcopi; similiter dicendum est de papatu[41]. Die im „ordo" verliehene Gewalt der geistlichen Dienstleistungen nimmt eindeutig Bezug auf die gnadenspendenden sakramentalen und priesterlichen Handlungen und wird so zur geistlichen Gewalt[42]. Die spätere Ausdrucksweise, die Weihegewalt beziehe sich auf das „corpus Christi verum", die Ordnungsgewalt auf das „corpus Christi mysticum", ist nur noch eine begriffliche Vervollkommnung der vorgegebenen Unterscheidungslehre.

Sobald die Ordnungsgewalt als „iurisdictio" angesprochen wird, fällt auch sofort der unterschiedliche Ursprung dieser Gewalt im Vergleich zur Weihegewalt in die Augen. Die verschiedenen Weisen der Übertragung der Iurisdiktionsgewalt werden auch in den theologischen Werken angemerkt[43]. Gemeinhin verwenden aber die Theologen in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts den Begriff „iurisdictio" nur mit großer Zurückhaltung. Guerricus drückt das Unterscheidende der kirchlichen Ordnungsgewalt mit „auctoritas" aus. Man kann es nur bedauern, daß sich dieser vielsagende Begriff nicht durchgesetzt hat. Die Vieldeutigkeit hat offensichtlich die Theologen abgehalten, diesen Terminus festzuhalten. Immerhin drückte Guerricus zunächst mit diesem Begriff jene ungenannte und damit auch unbekannte Ordnungsgewalt aus und unterschied sie von der „potestas", die in der ordo-

---

[40] Cod. lat. 824, Stadtbibliothek Troyes, fol. 285rb. Die Autorschaft des Odo Rigaldi am Kommentar zum 4. Sentenzenbuch ist nicht gesichert.

[41] Ebd. fol. 286rb.

[42] Ebd. fol. 285va: Confertur gratia ordinans ad spiritualem potestatem respectu membrorum Ecclesiae et sacramenta communionis.

[43] Ebd. fol. 280vb: Potestatem autem iurisdictionis habent simplices sacerdotes per demandationem, et hanc potestatem demandatam aliam a canone, ut potestatem absolvendi ab excommunicatione in articulo mortis, aliquando habent ab Ecclesiae consuetudine, ut excommunicandi in generali, aliquando per demandationem a judice ...

Definition angegeben ist. Diese Unterscheidung ging jener anderen voraus und hat ihr den Weg frei gemacht; „potestas" und „auctoritas" entsprechen der Unterscheidung „potestas ordinis" und „potestas iurisdictionis".

c) Wir wiesen schon darauf hin, daß Guerricus die Gewaltenlehre im Lichte der philosophischen Potenzlehre analysierte und so die Eigenständigkeit und gegenseitige Bezogenheit von „potestas" und „auctoritas" klärte. In den Ausführungen über die Schlüsselgewalt haben die Theologen immer schon die Ausübung der Gewalt, den „usus clavium", von der Gewalt selber unterschieden. Das praktische kirchliche Leben zwang zu dieser Unterscheidung. Ja, man sah auch in der Exekutive „auctoritas". Über die Dignität und die Beschaffenheit jener zusätzlichen, die Ausübung ermöglichenden Gewalt bestanden keine klaren Vorstellungen. Die Sprechweise von der „gebundenen Gewalt" war eben eine bildliche. Darin besteht gerade der substanziale Beitrag der potestas-Analyse des Guerricus, daß einmal „potestas" und „auctoritas" als selbständige Größen angesprochen werden und daß deren Bezogenheit, deren Zusammensein und Zusammenwirken, einsichtig gemacht wurde. Insofern jede Gewalt in der Kirche, auch die geistliche Gewalt, dem „bonum commune" dient, unterliegt sie dem Willen der Kirche. Die „auctoritas Ecclesiae" ist darum ein integrierender Bestand jeder Dienstleistung. Auch die Konsekration wird von der „auctoritas Ecclesiae" mitbegründet. Diese Fakultät ist allerdings mit der Weihegewalt unlösbar verknüpft. Guerricus will damit sagen, daß die Konsekration des Herrenleibes mit der Weihe ein für allemal auch von der Kirche gewollt und damit von ihr autorisiert ist. Nicht ebenso ist es bei der Spendung der Buße, wo die Kirche je und je ihre „auctoritas" einsetzt.

Potestas autem consecrandi confertur in sacramento et auctoritas similiter, unde haec auctoritas non aufertur in excommunicatione. Secus est de auctoritate et potestate ligandi, quia potestas confertur in sacerdotio, auctoritas in cura; unde sicut subtrahitur cura et auctoritas (Summa de sacramentis, Cod. lat. 71, Todi, fol. 42rb).

Ebenso wird in den Quaestiones de ordine, deren Titel oben mitgeteilt wurden, das Zusammenwirken von „potestas" und „auctoritas" in der bischöflichen Ordinationsgewalt besprochen.

... ad collationem ordinis dua requiruntur, unum sicut dispositio ultima, alterum sicut forma. Quae duo sunt simul de necessitate in materialibus, et ideo ibi ultima dispositio necessitas dicitur; sed in hiis quae sunt liberi arbitrii non simul sunt de necessitate. Ultima ergo dispositio ad collationem ordinis est sacerdotium, forma vero est auctoritas Ecclesiae, quam habet episcopus. Quae forma potest venire supra naturam aut cum solemnitate, sicut cum episcopus ordinat, aut sine solemnitate, ubi est necesssitas. Sed si non sit necessitas, non debet sine solemnitate venire, et ideo simplex sacerdos non potest ordinare, nisi veniente dispositione (Summa de sacramentis, Cod. lat. 138, Assisi, fol. 152vb).

Auch diese Unterscheidungslehre liegt auf der Linie der Methode des Guerricus, und sie spricht sehr dafür, daß auch die Quaestiones X de ordinis sacramento seinem Werke zugehören.

Wenn wir von dem fragwürdigen Verständnis der bischöflichen Dienstleistungen einmal absehen — in dem eben erwähnten Text wird dieses Mißverständnis besonders deutlich —, dann stellt die Zweigewaltenlehre, wie sie in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts erarbeitet wurde, einen beachtlichen und unübersehbaren Fortschritt dar. In der Tat lassen sich auch Einflüsse auf die Theologie der Folgezeit nachweisen. Dieser Einflußbereich soll allerdings nur mehr umrissen werden. Die in diesem Bereich stehenden literarischen Zeugnisse können weder vollständig aufgezählt noch inhaltlich voll ausgeschöpft werden. Die Hinweise geben einen Ausblick auf die noch zu leistende Arbeit. In diesem Ausblick wird aber die begriffliche Leistung der frühen Theologen deutlich.

3. Der Einfluß der potestas-Lehre des Roland und des Guerricus auf die Folgezeit

Ein deutliches Echo der potestas-Lehre des Guerricus findet sich im Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. lat. 1542 (11614) der Bibliothèque Royale in Brüssel. K. F. Lynch hat sich in mehreren Aufsätzen mit diesem Kommentar beschäftigt, der irrtümlicherweise Odo Rigaldi zugeeignet wurde. Mit Recht betont Lynch, daß sich der Verfasser vielfach an Wilhelm von Melitona anschließt[44]. Dessen Summa de sacramentis ist aber nicht die einzige Quelle. Er verwertet auch die Quästionenliteratur des Alexander, wie wir zeigen werden, und kennt die Unterscheidungslehre des Guerricus. Ich übernehme einstweilen die Meinung Doucets und spreche Eudes de Rosny als Verfasser an.

Dieser Einfluß des Guerricus auf den Kommentar des 4. Sentenzenbuches der Brüsseler Hs 1542 ist auch deswegen bedeutsam, weil E. Lio in einer Untersuchung über die Quellen des Kommentars zum 4. Sentenzenbuch des Cod. lat. 1862 der Stadtbibliothek Troyes ebenfalls eine Abhängigkeit von De sacramentis des Guerricus festgestellt hat[45]. Dieser Kommentar wurde bislang auch der Schule des Odo Rigaldi eingereiht. Lio bestreitet aber diese Zugehörigkeit.

---

[44] K. F. Lynch, Edition of Distinctions XXVI and XXVII of Anonymous, Brussels Bibliothèque Royale 1542: FrancSt 15 (1955) 283—311 384—415. — K. F. Lynch, Texts illustrating the Causality of the Sacraments from William of Melitona, Assisi Bibl. 182 and Brussels Bibl. royale 1542: FrancSt 17 (1957) 238—272.

[45] E. Lio, Nuove fonti domenicane nei Commentarii dello Pseudo-Oddone Rigaldi al IV° libro delle Sentenze: FranzSt 33 (1951) 395—420. — V. Doucet, Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller (Quaracchi 1954) 64 hält Eudes de Rosny für den Verfasser dieses Buches.

Die Quaestiones de clavibus im 4. Sentenzenbuch des Eudes de Rosny sind für literarkritische Studien der Quästionenliteratur dieser Zeit sehr aufschlußreich. Schon in der Summa theologiae des Roland von Cremona beobachteten wir diesen Sachverhalt, daß zunächst die überkommenen Fragen und Themen aufgegriffen und daß anschließend die in der Theologie der Zeit anstehenden Probleme behandelt werden. Diese Methode ist im vorliegenden Werk in den Fragen über die Schlüsselgewalt noch ausgeprägter. Hier finden sich zunächst die Quaestiones de clavibus des Alexander von Hales, so wie sie in dessen Quästionensammlung stehen, und dann folgen weitere Fragen mit den besagten Problemen der Zeittheologie. In diesen nachfolgenden Quästionen ist der Einfluß des Guerricus unverkennbar.

Die Quästionenfolge im Kommentar des Eudes de Rosny lautet also:

Cod. lat. 1542 (11614), Brüssel, fol. 207rb

Quaeritur de clavibus: primo quid sit clavis, secundo quot sunt claves, tertio cuius sunt, utrum tantum sacerdotis vel etiam alterius, vel secundum quid sint in eo, quarto quid sit usus clavium, utrum sit ad excommunicandum vel ad absolvendum tantum vel ad consecrandum, quinto quando feruntur, scilicet quando episcopus imponit manus vel post, quando dicitur: ‚Accipite spiritum sanctum'.

(fol. 208vb) Hic quaeritur secundo quid sit clavis, quot claves, cui annexae, cui collatae, cui omni et soli qui est (sacerdos), et quis effectus earum aut usus.

(fol. 209ra) Quaeritur etiam utrum usus clavis primae possit esse sine secunda ...

Alexander von Hales, Cod. lat. 138, Assisi, fol. 131ra [46]

Quaeritur de clavibus: primo quid sit clavis, secundo quot sunt claves, tertio cuius sunt, utrum tantum sacerdotis vel etiam alterius, vel secundum quid sint in eo, quarto quid sit usus clavium, utrum sint ad excommunicandum vel ad absolvendum tantum vel etiam ad consecrandum, quinto quando conferuntur, scilicet quando episcopus imponit manus vel post quando dicitur: ‚Accipite spiritum sanctum'.

Die 2. Quästionengruppe enthält z. T. die nämlichen Themen, die schon in der 1. Gruppe stehen. Sie werden aber insgesamt in neuer Problemsicht erörtert. — Für die Verfasserfrage dieses 4. Sentenzenbuches ist der vorliegende Tatbestand nicht unbedeutend. Wenn E. Lio der Meinung ist, daß nichts im Text für einen Franziskanertheologen als Verfasser spricht, so steht immerhin fest, daß die Quaestiones des Alexander von Hales im Text stehen und daß sich sogar in den folgenden Fragen, die nicht von Alexander übernommen wurden, deutliche Anklänge an ureigentümliche Gedankengänge dieses Theologen finden. Über diesen ganzen Fragenkomplex werde ich aber in Bälde einen Aufsatz vorlegen. In diesem Zusammenhang geht es um den Einfluß des Guerricus, der in der 2. Quästionengruppe unverkennbar ist.

In dieser 2. Fragengruppe kommt das Gespräch später auf den „usus clavium"; dabei wird auch das Problem berührt, ob die Schlüsselgewalt von der Weihe(gewalt) abtrennbar ist[47]. Das Anschauungsmaterial dieser Frage liefert die Amtsentsetzung des Geweihten und

[46] Diese Quästion liegt nun im Druck vor: Magistri Alexandri de Hales Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater'. Bibl. Franc. schol. med. aevi XXI (Quaracchi 1960) 1206—1232.

[47] Cod. lat. 1542, Brüssel, fol. 209rb.

dessen Wiedereinsetzung in das Amt. Der Degradierte behält zweifelsohne den Weihecharakter, er verliert aber in etwa die Schlüsselgewalt. Insofern er aber durch die Restitution lediglich die Exekutivgewalt zurückerhält, kann durch die Entsetzung die Schlüsselgewalt nicht gänzlich und nicht radikal verlorengehen. Zur Klärung dieser Frage führt die Quästion aus:

Ad hoc dicendum, quod potestas multipliciter dicitur: Aliquando enim nominatur potentia inclinata ad actum potestas, scilicet ordinata per auctoritatem superioris; aliquando vero nominatur potentia inclinabilis ad actum ex se. Potestas secundum primum modum, si clavis est potestas ligandi et solvendi, non habent degradati claves; si altero modo, habent ipsi claves sed non executionem clavium, nam secundum hoc consequitur ordinem sacerdotalem inseparabiliter potentia inclinabilis ad solvendum et ligandum.

Diese Unterscheidung einer Gewalt, die aus eigener Machtvollkommenheit den entsprechenden Akt setzen kann, und einer Gewalt, die nur unter dem Einfluß einer höheren Macht wirksam wird, trug bereits Guerricus vor, und zwar als philosophischen Beitrag zu dem nämlichen Problem. Beide sprechen übereinstimmend von einer „potentia ... ordinata per auctoritatem" bzw. „potentia ordinatur per auctoritatem"[48]. Der literarische Einfluß der Summa des Guerricus beschränkt sich aber auch hier auf ein Echo in der Unterscheidungslehre.

In den Ausführungen des Eudes de Rosny über die Schlüsselgewalt kann sich aber diese Unterscheidung nicht durchsetzen. Bald bewegen sich die Gedanken dieses Theologen in den bekannten Wendungen von „potestas" und „executio". Sie fassen nicht mit der notwendigen Klarheit die „auctoritas" als eigenständige, beziehentliche Größe auf. Die sehr bildliche Ausdrucksweise von der „gebundenen Gewalt" tritt wieder auf. Im übrigen beherrschen die längst schon disputierten Themen und Thesen das Feld.

Der literarische Einfluß der Schriften des Roland und des Guerricus läßt sich selbst in den Werken des Albertus und des Thomas nicht eindrucksvoll dokumentieren. Um so auffälliger ist aber die gemeinsame Denk- und Arbeitsweise. Alberts d. Gr. Lehre von der Schlüsselgewalt und vom „ordo" macht deutlich, daß die scholastische Zweigewaltenlehre auf dem Weg des begrifflichen, unterscheidenden Denkens vorankam. So gesehen, führt Albert die Methode des Roland und des Guerricus weiter.

Alberts d. Gr. Summa De sacramentis ist eine der letzten und großen Sakramentensummen des 13. Jahrhunderts. Sie ist wohl zu Beginn der vierziger Jahre entstanden und steht somit der Summa quaestionum des Guerricus auch zeitlich nahe[49]. Zwei bemerkenswerte Ge-

[48] Ebd. — Zur Sprechweise des Guerricus vgl. Anm. 20.
[49] Alberti M. De sacramentis. Opera omnia XXVI (Münster 1958) X.

dankengänge liegen auf der Linie des von Roland und Guerricus eingeschlagenen Weges: Albert unterscheidet mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zwischen der „potestas ex ordine" und der „potestas ex iurisdictione", zwischen der Weihegewalt und der Ordnungsgewalt[50]. Ferner ordnet er die Dienstleistungen der verschiedenen Weihestufen, je nachdem sie sich auf das „corpus Christi verum" bzw. auf das „corpus Christi mysticum" beziehen[51]. Zu den Diensten am mystischen Leib Christi rechnet er das Binden und Lösen[52]. Insofern die Binde- und Lösegewalt, die ihren Ursprung im Ordo hat, bewirkt, daß die eucharistische Gnade „ordinate", d. h. in der von Gott gewollten und von der Kirche verfügten Ordnung gespendet wird, erhält alle ordnende kirchliche Gewalt diese Bestimmung, dem „corpus mysticum" zu dienen. Diese beiden Bereiche der Dienstleistungen gründen in den verschiedenen Gewalten, in der „potestas ordinis" und in der „potestas iurisdictionis". Wegweisend für diese Analyse ist der philosophische Grundsatz: Per actus cognoscuntur potentiae sive potestates[53].

Die Aktanalyse als solche geht von der Überzeugung aus, daß die Konsekration des Herrenleibes der vornehmste Akt ist und daß alle anderen Dienstleistungen darauf bezogen sind[54]. Dieses Verständnis kommt von weit her und hat durch Frömmigkeit und durch die Theologie, wie sie sich in der Auseinandersetzung mit den eucharistischen Irrlehren entwickelt hat, Auftrieb erfahren. Das unterscheidende Denken war aber von Anfang an mit im Spiel.

Zusammenfassung

Die Anfänge der scholastischen Lehre von den zwei Gewalten liegen in den begrifflichen Anstrengungen der dreißiger Jahre des 13. Jahrhunderts. Die aus dem 12. Jahrhundert überkommene potestas-Lehre wurde im Lichte der philosophischen Potenzlehre analysiert. Diese Analyse fördert das Unterscheidende von „potestas" und „auctoritas" als relativ eigenständigen und selbständigen Gewalten zutage. Der philosophisch-theologische Blick auf die heterogenen Akte (Dienstleistungen und „officia") gewann durch sie Einsicht in die unterschiedlichen Potenzen. Im Unterscheidenden wurde aber das Verbindende nicht übersehen. „Auctoritas" ist der umgreifende, jede einzelne Dienst-

---

[50] De sacramentis tr. 8 a. 1 q. 5 § 2, 146.
[51] Ebd. q. 3, 140.
[52] Ebd.; vgl. tr. 5 p. 2 q. 1, 65.
[53] Ebd. tr. 8 q. 3, 140; tr. 8 q. 5 a. 1 q. 5 § 3, 147: potestas numeratur per actus; tr. 6 p. 2 q. 2 a. 15, 106: ... dicit Philosophus, cuius est potentia, eius est et actus. Mit diesem Grundsatz arbeiten auch Roland und Guerricus in der Gewaltenlehre.
[54] Ebd. tr. 8 q. 3, 140.

leistung umfassende Wille der Kirche, der ausschließlich das „bonum commune" im Auge hat.

Diese Lehrentwicklung kam dem Bettelordensstreit insofern zugute, als in ihm die „auctoritas" auf die päpstliche Vollgewalt hin ins Auge gefaßt und in der Auseinandersetzung eingesetzt wurde. In diesem Einsatz erwies die „auctoritas" bzw. die „iurisdictio" ihre Eigengesetzlichkeit mit zwingender, geschichtlicher Notwendigkeit. Alle Versuche des Weltklerus, die „auctoritas" streng an die Weihegewalt zu binden waren darum von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Sie waren eben lehrmäßig längst überholt.

„Potestas" und „auctoritas" — „ordo" und „iurisdictio" — erachtete man aber nicht nur als relativ selbständige Prinzipien der Kirchengewalt — so gesehen könnten sie nie getrennt auftreten —, sondern auch als abtrennbare Gewalten. — Ist aber die Analyse der „actus spirituales" tatsächlich so eindeutig, wie sie hier vorgetragen wurde? Können wirklich kirchliche Ämter und Dienstleistungen angesprochen werden, denen die Spiritualität vollends mangelt? Wenn nicht, dann müssen beide Gewalten prinzipiell so verstanden werden, daß sie als Prinzipien alle „officia" und Dienstleistungen konstituieren. Jeder kirchliche Dienst und jedes Amt entspringt aus diesen beiden Stämmen: „potestas" und „auctoritas". Das Bischofsamt ist „potestas" und „auctoritas", „ordo" und „iurisdictio" in ungeteilter Einheit. Aus dieser Sicht wäre es nur folgerichtig, das Bischofsamt als „ordo" anzusprechen. Selbstredend ist damit immer auch die *Einheit* der „auctoritas" im obersten Hirtenamt mitangesprochen und die *Fülle* der Dienste in den anderen Weihegraden. Die scholastische Theologie kam in ihrer Analyse der „actus" nicht so weit voran. Auf dem von ihr angegangenen Weg kann aber die Theologie weitergehen, ohne einen Sprung machen zu müssen. Am Vorabend des Konzils ist diese Feststellung nicht ohne Bedeutung.

Der Begriff der Intentionalität bei Olivi[1]

Von Walter Hoeres, Frankfurt a.M. — Salzburg

Immer wieder fördert die Erforschung der Hochscholastik Erkenntnisse und Begriffe zutage, welche die neuere und neueste Philosophie als ihre ureigensten Errungenschaften in Anspruch nimmt. Eines der treffendsten Beispiele dafür ist der Begriff der Intentionalität des Erkenntnisaktes, der neben anderen zeitgenössischen Denkern vor allem Duns Scotus Anlaß zu Analysen des Bewußtseinslebens gab, die sich an Schärfe und Differenziertheit durchaus mit denen der modernen Phänomenologie messen können. Freilich hat diese zusammen mit der neueren Psychologie die geistig-seelischen Akte meist nur noch als Bewußtseinsgegebenheiten, aber nicht mehr als Seinsbestimmungen in den Blick bekommen. Die folgenden Darlegungen mögen zeigen, in welchem Ausmaß einer der größten Denker der Franziskanerschule, Petrus Johannes Olivi (c. 1248—1298), seine ganze Erkenntnislehre auf dem Begriff, also nicht bloß auf der auffindenden Beschreibung des „Phänomens" der Intentionalität begründet hat.

I. Ontologische Begründung der Intentionalität

In der Tat kann die intentionale Hinordnung auf den Gegenstand bei Olivi weniger noch als in jeder anderen Philosophie als isoliertes Merkmal betrachtet werden, das den seelisch-geistigen Akten etwa deshalb zukommt, weil sie nun einmal im Unterschied zu anderen Dingen und Vorgängen dies und kein anderes Wesen haben. Gegen eine solche Betrachtung steht der Aktivismus oder Dynamismus Olivis, nach dem „jede Substanz ursprünglich nicht träges und passives Subjekt ist, sondern aktives und dynamisches Prinzip, welches ständig die inneren Wirkkräfte seiner Wesenheit entfaltet und so Schritt für Schritt die Vollkommenheit seines Seins erlangt"[2]. Damit diese Wirkkraft ihr konkretes Ziel erreichen kann, bedarf es nach Olivi einer inneren Hinrichtung bzw. Hinspannung („aspectus") im handelnden Subjekt, die jeder Tätigkeit vorausgeht und sie überhaupt erst ermöglicht, indem sie ihre Beziehung auf diesen bestimmten Gegenstand hin begründet.

---

[1] Die folgenden Darlegungen sind im Rahmen von durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft ermöglichten Arbeiten über die Erkenntnis des Einzelnen und Allgemeinen bei Olivi, Ockham und Suárez entstanden.

[2] O. Bettini O.F.M., Attivismo psicologico—gnoseologico nella dottrina della conoscenza di Pier Giovanni Olivi. Studi Francescani 50 (1953) 31 f.

Jede Wirkkraft, die im Leidenden („patiens") eine Veränderung hervorbringt, kann dies also nur aufgrund des vorausgehenden, auf es gerichteten Aspektes[3]. Man übersetzt diesen Terminus am besten, wie wir es getan haben, mit „Hinspannung" oder „Hin-Richtung" aber nicht mit „Gerichtetheit", welche eher eine habituelle Hinordnung ausdrückt, die der stets wechselnden Beziehung des tätigen Subjektes zu den jeweiligen Gegenständen seiner Wirksamkeit fremd ist. Freilich hat jede Wirkkraft ihren bestimmten Umkreis möglicher Objekte, und insofern muß den einzelnen Aspekten ein noch unbestimmter Aspekt auf den möglichen Bereich von Handlungszielen überhaupt, der durch das Formalobjekt der Potenz umschrieben ist, zugrunde liegen. Der allgemeine Aspekt wird dann durch die jeweiligen, aktuellen differenziert[4].

Am „aspectus indeterminatus" zeigt sich deutlicher noch als an den jeweiligen Aspekten, daß es bei dieser ganzen Lehre nicht um die Selbstverständlichkeit geht, daß jede Tätigkeit Hinordnung zu ihrem Ziel besitzt, sondern daß Olivi den Aspekt geradezu als vorausgehenden Möglichkeitsgrund der Handlung begreift und ihn damit als Mittleres zwischen Potenz und Akt stellt. Daß die bestimmten jeweiligen Aspekte tatsächlich ebenso wie die ihnen folgenden Akte reale Entitäten und damit Seinsmodifikationen der Potenz sind, geht daraus hervor, daß Olivi sie nach Intensität und virtueller Extensität unterscheidet. So hat jeder Aspekt einen gewissen „conatus", d. h. eine bestimmte Kraft, mit der er die Potenz zum Objekt hinwendet[5]. Diese Kraft kann der Tätigkeit, welche durch das jeweilige Objekt gefördert wird, und damit diesem selbst angemessen sein. In diesem Falle wird der Aspekt, der als aktive, dynamische Hinordnung der Potenz zum Gegenstand auch „inclinatio" genannt werden kann[6], ganz „erfüllt". Die Erfüllung zeigt sich darin, daß er sich und die ihm nachfolgende Tätigkeit in der bleibenden Hinwendung auf dieses Objekt halten kann und daß der Akt sich aufgrund dieses proportionalen Verhältnisses vollkommen zu entfalten vermag[7]. Auf diese jeweils genaue Entsprechung also kommt es an. Deshalb ist es nicht erforderlich, daß die höhere (geistige) Erkenntnispotenz sich auf jedes — auch ontisch geringe Objekt mit der ganzen Kraft ihres Aspektes richte, „sondern es genügt, daß sie dies in einem so großen und so beschaffenen Maße tue, wie es

---

[3] Fr. Petrus Iohannis Olivi O.F.M., „Quaestiones in secundum librum sententiarum". Edidit Bernhardus Jansen S.J. (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi) (Quaracchi 1922 ff.). Die Bände der Ausgabe sind als vol. I, II und III bezeichnet. Die römische Zahl im Folgenden bedeutet also den Band, die arabische die Seitenzahl: quaestio 73 c. III, 64.

[4] A. a. O. 68. [5] A. a. O. 72. [6] A. a. O. 66.

[7] A. a. O. 91 sagt er mit Bezug auf die Aspekte der Erkenntnispotenzen: „quanto aspectus firmius et profundius figitur in objectis, tanto firmius et clarius videt ea . . ."

die Natur der Potenz, die Vollkommenheit ihres Aktes und die Bedingung ihres Objektes erfordern"[8].

Die Intensität der Aspekte ist aber nicht unbeschränkt variabel, sie wird vielmehr durch das „Maß" jenes allgemeinen Aspektes auf den Umkreis des möglichen Formalobjektes eingegrenzt, der ebensowenig veränderlich ist wie die Potenz selbst. So können wir nur sehr mühsam mehrere Dinge gleichzeitig erkennen, weil der Aspekt unseres Intellektes „est in nobis valde depressus et coarctatus et valde obscurus et confusus ..."[9]. Die bloß quantitative Schwäche des Aspektes führt hier unter den besonderen Bedingungen des Erkenntnisprozesses zu seiner qualitativen Defizienz: „obscurus et confusus", weshalb Olivi in oben zitierter Stelle auch von einem „so großen und so beschaffenen Maße" („sub tanta et tali mensura") spricht. Der seinsmäßigen Schwäche unseres allgemeinen aspectus intellectualis ist es auch zuzuschreiben, daß wir hienieden weder Gott noch die geistigen Substanzen schauen können, ja daß wir selbst das innere Wesen unserer Seele nur „quasi in tenebris per modum palpativi tactus" zu erfassen vermögen[10]. Daher ist gnadenhafte Stärkung nötig, daß sich die angestammte Schwäche in jene „beatifica virtuositas cognitivi aspectus" verwandele, welche die Anschauung Gottes ermöglicht[11].

Der Aspekt hat auch eine gewisse virtuelle Extensität. Es handelt sich hier um eine virtuelle Größe („magnitudo virtualis"), die es ermöglicht, daß sich z. B. der Aspekt des Gesichtssinnes — obwohl selbst nicht ausgedehnt — doch der körperlichen Ausdehnung anmißt („commetitur"), wodurch das betreffende ausgedehnte Objekt der Wahrnehmung als ein einziges erscheinen kann[12]. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Lehre von der virtuellen Extensität der Aspekte weiterzuverfolgen, da sie vor allem für die sinnliche Erkenntnis Bedeutung hat. Eine Behandlung der Lehre Olivis über die Aspekte der Sinnespotenzen würde freilich ihre von Potenz und Akt unterschiedene Realität besonders deutlich zutage fördern; diese Lehre ist aber so stark mit

---

[8] q. 37 ad 11 I 669—700. [9] A. a. O. ad 12 I 672.

[10] q. 73 c. III 103; über die Selbsterkenntnis der Seele cf. Olivi q. 76. Dazu B. Jansen S. J., Die Erkenntnislehre Olivis. Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt (Berlin 1921), Kap. 12, S. 112 ff., und H. Gerz O.F.M., Petrus Olivi en de introspectieve methode: „Collectanea Franciscana Neerlandica" 2 (1931) 307—320.

[11] q. 73 c. III 91.

[12] q. 37 ad 6 I 668; cf. auch q. 37 ad 2 I 666; q. 73 c. III 64 und 95. Letztere Stelle sagt auch, daß die seinsmäßige Einfachheit und lebendige Kraft der Spannweite des Aspektes es unmöglich macht, in ihnen Intensität und virtuelle Extensität säuberlich zu trennen; denn die Intensitätssteigerung des Aspektes ist ja eo ipso zugleich Steigerung seines „ambitus", seiner Reichweite: „praefatus aspectus habet quamdam virtualem et spiritualem magnitudinem cum spirituali et vitali simplicitate et hoc sub quadam latitudine ..." So ist es auch erklärlich, daß die Wahrnehmung mehrerer Objekte bzw. Objektteile (bei der Ausdehnung) zugleich für die Intensität und Extensität des Aspektes zeugt, wobei diese jene voraussetzt.

den naturwissenschaftlichen Vorstellungen der damaligen Zeit belastet, daß sie eine eigene Untersuchung rechtfertigen würde.

Durch die Erkenntnis des Wesens der Aspekte überhaupt und deshalb auch durch die des „Aspektes der Körperkräfte auf ihren Gegenstand (‚patiens') können wir zu einer gewissen Erkenntnis des Aspektes der Erkenntnispotenzen geführt werden"[13]. Auf der anderen Seite ist es selbstverständlich, daß das Wesen des Aspektes im Erkenntnisleben vollkommener verwirklicht ist als bei den niederen Agentien; hat doch der Aspekt als innere Hinordnung der Potenz auf das Objekt auf den ersten Blick so viel mit der Intentionalität der Erkenntnisakte gemeinsam, daß es für uns geradezu wesentliche Aufgabe sein muß, zu sehen, wie Olivi den aspectus intellectualis von der intellectio selbst abgrenzt.

Die erkennenden und willentlichen Tätigkeiten zeichnen sich nach ihm dadurch aus, daß bei ihnen das Handlungsprinzip seine Tätigkeit innerhalb seiner selbst auswirkt und sich in ihr doch so auf das äußere Objekt richtet, als wolle sie es in sich selbst aufnehmen. In diesem Sich-Hinwenden, das eo ipso ein Sichöffnen für das Objekt und ineins damit eine Anpassung der Potenz an das Objekt ist, besteht eben die spezifisch intentionale Leistung der Erkenntnis[14]. Dieser Ausdruck ist mit Absicht noch unklar gehalten. Denn die Frage ist, ob der Erkenntnis- bzw. Willensakt in und kraft seines eigenen Seins *seine* intentionale Ausrichtung besitzt oder ob er diese nur durch den Aspekt hat, der ihm vorausgeht und ihn ermöglicht, ob also die Intentionalität des Aktes seinsmäßig mit der des Aspektes identisch ist. Diese Frage gewinnt ihre Schärfe, wenn wir bedenken, daß zum Zustandekommen der intentionalen Akte der Gegenstand nach Olivi in keiner Weise wirkursächlich mitwirkt[15], so daß nur die Potenz als entferntere und der Aspekt als nähere Ursache übrigbleiben, weshalb denn auch Olivi schlicht sagt: „actus videndi a praedicto aspectu causatus"[16]. Wie auch immer species zum Erkenntnisakt mitwirken mögen — und wir werden sehen, daß Olivi sie für weitgehend überflüssig hält —, wesentlich und unbedingt notwendig ist nur der Aspekt; denn die „erkennende

---

[13] q. 73 c. III 64.

[14] q. 72 c. III 9: „Quartus modus est, quando agens agit intra se, dirigendo vim suam activam in objectum extrinsecum et etiam eo ipso aperiendo et applicando suam potentiam passivam ad ipsum objectum, acsi deberet illud objectum intra se capere." Hiermit ist nicht gesagt, daß die im Aspekt gegebene Hinwendung zum Objekt schon Tätigkeit ist; geht doch der Aspekt, wie wir eingangs sagten und weiter unten mit Olivi genau ausführen, jeder Tätigkeit, also dem Akt im Sinne von „actus secundus" voraus. Der Eindruck, daß die Hinwendung zum Objekt von allem Anfang an und daß damit auch der Aspekt dynamische Tätigkeit sei, entsteht nur, weil in vorstehendem Zitat Aspekt und Akt als Integrationseinheit angesehen werden. Wie Olivi diese versteht, haben wir ebenfalls unten gesagt.

[15] Cf. unten S. 37. [16] q. 73 c. III 91.

Potenz ... kann nicht zur Erkenntnistätigkeit aus sich herausgehen, wenn sie nicht zuvor aktuell zum Objekt hin tendiert (‚intendat actualiter in objectum') in der Weise, daß der in dieser Hinspannung gegebene Aspekt (‚aspectus suae intentionis') aktuell zu diesem Objekt hingewandt und gerichtet (‚conversus et directus') ist"[17]. Der dem Akt vorausgehende aktuelle Aspekt wird damit geradezu als Intention der Potenz beschrieben, in der diese zum Objekt hingewandt sei. Hier schon haben wir also eine intentionale Hinwendung der Potenz, ganz abgesehen davon, daß dieses Merkmal des „intendere", mittels dessen die Potenz sich zum Objekt hinwendet, ja auf jeden Aspekt paßt, so daß diese Form oder Vorform der Intentionalität sich überall und nicht nur im Erkenntnisbereich findet. Der Aspekt wird von Olivi denn auch ausdrücklich als *Ursache* speziell der Intentionalität des Erkenntnis- bzw. Willensaktes angesprochen. In Frage 58 ad 2 untersucht er nämlich, wie es möglich ist, daß ein Handlungsprinzip von einfacher Art, das keine weiteren artverschiedenen Kräfte in sich birgt, doch artverschiedene Wirkungen hervorbringen könnte[18]. Das vermittelnde Zwischenglied zwischen einfacher Potenz und den genannten Wirkungen sind eben die Aspekte, welche die jeweilige Hinordnung der Potenz konstituieren. Dafür bringt er ein Beispiel aus der anorganischen Natur: Stelle man sich vor, das Wachs habe die Kraft, sich selbst aktiv den verschiedenen Siegeln anzupassen, so daß diese nur Terminus seiner sich ihnen anpassenden Wirksamkeit wären, dann könne es in sich selbst die Bilder der verschiedenen Siegel hervorbringen — nicht sofern es in sich betrachtet werde („non tamen secundum se et absolute"), sondern sofern es sich in Hinordnung und im Aspekt zu jenen befinde. So könne es sich ihnen anpassen („applicare")[19]. Dieses fiktive Beispiel vom sich aktiv seinem Siegel anpassenden Wachs erscheint des öfteren bei Olivi, und die Notwendigkeit einer solchen Fiktion ist der beste Beweis dafür, daß es im Bereich der Natur solche Tätigkeiten, die ohne reale Mitwirkung ihres Gegenstandes zustande kommen, nicht gibt. Gerade deshalb aber kann es hier auch keine intentionale Hinwendung zum Gegenstand in dem strengen, von Olivi intendierten Sinne geben, gemäß dem das Handlungsprinzip sich rein aus sich selbst der Eigenart des Gegenstandes seiner Tätigkeit anpaßt, ohne daß dieser die Anpassung aktiv mitverursacht[20]. Das sagt Olivi auch ausdrücklich, wenn er an der oben zitier-

[17] q. 72 c. III 9. [18] II 415 ff. [19] A. a. O. 416.

[20] Insofern hat Bettini recht, wenn er a. a. O. 61 sagt, im Gegensatz zu anderen Agentien sei bei den Handlungen der Seele eine „conversio intentionalis" notwendig. Nur betont er vielleicht zu wenig, daß ja mit allen Aspekten eo ipso eine gewisse conversio intentionalis auch bei den nicht geistigen Agentien gegeben ist. Das geht schon aus der Begriffsbestimmung des Aspektes als „intentio" usw. hervor, die von *jedem* Aspekt gilt.

ten Stelle die intentionalen Tätigkeiten von den anderen dadurch abgrenzt, daß hier das „agens agit intra se", womit gesagt ist, daß in diesem Falle der Aspekt zum Gegenstand ganz allein der Potenz zu danken ist. Daß man die Aspekte so nach dem Maß ihrer Intentionalität klassifizieren kann, also danach, wieweit sie allein der Potenz entspringen und von ihr hervorgebracht werden, wird klar in q. 58 a. a. O. gesagt: wie es bei dem Wachs im angeführten Beispiel sei, so verhalte es sich auch bei Intellekt und Wille — nur geschehe die Anpassung an den Gegenstand hier in viel höherer Weise („multo altiori modo"), nämlich in lebendiger und geistiger Art.

Aufgrund dieser Darlegungen von q. 58 ad 2 kann kein Zweifel mehr daran sein, daß die Intentionalität der Akte durch die vorausgehende des Aspektes bewirkt wird. Und zwar handelt es sich hier um ein dynamisches Verhältnis, in dem sich die Potenz allein, d. h. aus eigener Machtvollkommenheit und ohne Mitwirkung des passiv bleibenden Objektes, diesem intentional anpaßt („applicat"). Mit dieser Anpassung sind die Aspekte gegeben, deren unterschiedliche Artung („specificatio") die der Akte zur Folge hat[21]. Die Dynamik dieses Lebensvorganges bewirkt, daß Aspekt und Akt zu einem einzigen Ganzen intentionaler Hinwendung verschmelzen, wobei dieser nichts anderes ist als die Aktualisierung der intentionalen Ausrichtung des Aspektes.

Dennoch muß obige Frage, ob die Intentionalität des Aspektes seinsmäßig die des Aktes sei, verneint werden. Sie ist zwar, wie wir sahen, seine Ursache, aber der Akt hat sein eigenes Wesen und damit seine eigene Intentionalität. Olivi unterscheidet klar den „actus primus" und den „actus secundus". Jener umfaßt Potenz, evtl. Habitus *und* den Aspekt, dieser die Tätigkeit. Er sagt nun mit Bezug auf das Erkenntnisleben ausdrücklich, daß die aktuelle Wahrnehmung bzw. Erkenntnis der erste Akt — im Sinne von Tätigkeit — sei. Die „conversio" zum Objekt, die dieser vorausliege, sei nur dann *Tätigkeit*, also actus secundus, wenn es sich dabei um die Hinwendung handele, durch die der Wille die Erkenntnispotenz erstmals auf das Objekt richte[22]. Der Aspekt ist in keiner Weise Tätigkeit, wenn auch eine solche Hinwendung zum jeweiligen Objekt, die nicht Tätigkeit ist, schwer zu verstehen ist. Die conversio intentionalis, die der Aspekt ist, steht der eigentlichen Erkenntnistätigkeit also ebenso gegenüber wie die Potenz selbst, und die Tätigkeit hat somit in ihrem eigenen Wesen

[21] q. 58 ad 2 III 416: „... et secundum quod diversificantur specifice sui aspectus, sic et sui actus".

[22] q. 58 ad 14, 3 II 470: „primus et proprius actus potentiae est apprehensio seu cognitio, nec alius actus potest sibi attribui nisi forte quod converteret se ad objectum, quod nulla potentia potest facere nisi sola voluntas."

auch ihre eigene Intentionalität. Ohne diese ist der Akt gar nicht denkbar, d. h. ein innerer Widerspruch, weshalb sie dem Akt „wesentlich" ist[23]. Hingegen bedeutet die Tatsache, daß der Aspekt die Potenz als „actus primus proximus" bestimmt, natürlich nicht, daß er ihr wesentlich sei; könnte sie doch sonst nicht mittels verschiedener Aspekte verschiedene Akte hervorbringen. Daher ist er ein von der Potenz real verschiedenes und von ihr hervorgebrachtes Akzidenz[24] — eine Eigenschaft, die er mit Habitus und actus secundus gemeinsam hat. Jedoch integrieren sich Potenz (Habitus) und Aspekt zu einer einzigen Ursache des Aktes[25]. Sie bilden ein einziges Prinzip, weil ja auch ihre Wirkung, der Akt, eine einzige unteilbare Ganzheit ist, in der seine Substanz nicht etwa eine Entität neben seiner Intentionalität darstellt. Wohl aber lassen sich im Akt verschiedene Momente oder, wie Olivi sagt, Proprietäten unterscheiden, und das ist eben der Grund, daß auch seine Ursache gegliedert ist[26], wobei die Potenz eben die Substanz des Aktes und der Aspekt, wie wir sahen, seine Spezifikation bewirken[27]. So begreift die einfache Wesenheit des Aktes zwei „rationes" in sich, von denen die erste fundamental hinsichtlich der zweiten ist: Sofern der Akt von der geistigen Potenz ausgeht, ist er ihr ähnlich, Licht wie diese; sofern er aber auf das Objekt gerichtet ist, bedarf sein ursprüngliches Wesen einer articulatio, die eben vom Aspekt bewirkt wird[28]. Auch die Bezeichnung dieser Komponenten des Aktes als „rationes" weist darauf hin, daß es sich hier um unlösbare Momente in einer einzigen, unteilbaren Wesenheit handelt; denn „rationes reales" bezeichnen bei Olivi Momente, die zwar unterscheidbar sind, aber innerhalb ein und derselben Wesenheit[29].

II. Die in sich ruhende Intentionalität

Während sich Olivi bei der Behandlung des Aspektes mit allgemeinen Wendungen über die Intentionalität begnügt, gibt er bei der Erörterung der Akte selbst eine bildkräftige Beschreibung und genaue Analyse dieses Phänomens, die zum Besten und Tiefsten gehört, was zu seiner Zeit darüber geschrieben wurde. Danach fesselt oder bindet

---

[23] q. 58 ad 2 II 416—17: „sicut actualis ordo quem habet actus ad suum objectum est essentialis ipsi actui ..."

[24] A. a. O.: „est realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus ..."

[25] q. 74 ad 1 III 132: „Licet eadem actio non possit immediate fieri a duabus causis habentibus vere rationem plurium agentium, potest tamen a pluribus integrantibus rationem unius causae perfectae ad agendum plene sufficientis. Et sic est de potentia et suo aspectu et habitu."

[26] q. 74 c. III 127. [27] Dafür q. 58 ad II 417. [28] q. 72 c. III S. 36.

[29] Dazu die ganze q. 7 I 133 ff. und B. Jansen S.J., Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis: ZKathTh 53 (1929) 317—344 517—544.

der Gegenstand als solcher den Akt an sich, weil er — und darin besteht eben Vermögen und Leistung der Intentionalität — gewissermaßen in den Akt hineingebrochen ist und ihm dadurch gegenwärtig ist, indem er ihn mit seinem ganzen Wesen siegelt und ihn sich selbst anpaßt, wodurch er zur Darstellung dieses Wesens wird. So wird der Akt in seinem ganzen Sein gewissermaßen intentional vom Objekt durchtränkt, weshalb man mit Recht sagen kann, daß er es ergreift, da es sich in ihm darstellt, so wie es ist[1]. Zunächst saugt sich also der Akt gewissermaßen voll mit dem Sein des Objektes und empfängt dessen Abdruck, der ihn bis in sein innerstes Mark bestimmt (zur „visceralis tentio"), und so wird er schließlich selbst zur „similitudo et sigillaris expressio objecti"[2].

Immer wieder braucht Olivi sowohl die Ausdrücke „impressio" und „illapsus", um die innige Vereinigung von Objekt und Erkenntniskraft zu schildern, die bei der Erzeugung des Aktes durch dessen Intentionalität geschieht, wie auch die Ausdrücke „similitudo" und „expressio" für den fertigen Akt[3]. Wer gegen diese Beschreibung, die darin gipfelt, daß wir kraft des genannten Phänomens „virtualiter" in bzw. bei den Objekten seien[4], einwendet, es handele sich hier um bloße Bildersprache und nicht um exakte, wörtlich zu nehmende Erklärung, möge sich daran erinnern, daß nach dem hl. Thomas sich all unsere Erkenntnis auf Sinnesbilder stützen muß, wofür gerade die innere Erkenntnis, die ständig sinnliche Bilder und Vergleiche benutzen muß, der beste Beweis ist. Der Vorwurf der Naivität, der in jenem Einwand steckt, fällt auf jene zurück, welche die paradoxe Spannung unserer inneren Erkenntnis zwischen Analogie und Analogatum nicht wahrhaben wollen. In dem Versuch, unsere geistigen Akte ebenso unmittelbar zu beschreiben wie Bäume oder Felder, ignorieren sie die analogen Sinnesbilder, die sich zwischen Beschreibung und inneres Phänomen stellen, und konfundieren gerade deshalb oft unkritisch beschreibendes Bild und das zu beschreibende innere Phänomen[5].

Die vorstehend ausgeführte Schilderung des intentionalen Aktes

---

[1] q. 72 c. III 35: „Sciendum quod objectum, inquantum est talis terminus, habet rationem termini fixivi et illapsivi et praesentativi et sigillativi seu configurativi et repraesentativi seu cognitivi. Nam actus et aspectus cognitivus figitur in objecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quod actus cognitionis vocatur apprehensio et apprehensiva tentio objecti. In qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur objecto; ipsum etiam objectum se ipsum praesentat seu praesentialiter exhibet aspectui cognitivo et per actum sibi configuratum est quaedam repraesentatio ejus."

[2] A. a. O. 36.

[3] Cf. auch a. a. O. 38 oder q. 36 c. I 650; q. 74 ad 1 III 130.

[4] q. 37 ad 13 I 672.

[5] Das gilt vor allem für Husserl. Cf. dazu unseren Aufsatz Zum Begriff der verifizierenden Anschauung in Husserls ‚Log. Untersuchungen': Archiv für Philosophie 7/3, 4 S. 325 ff.

enthält schon den eigentlichen Grund, warum Olivi sowohl sensible wie intelligible species als Vermittlung zwischen Gegenstand und Erkenntnisakt ablehnt. Zwar bemerkt Jansen mit Recht, daß Olivi diese Ablehnung noch nicht aus jener „Ökonomik des Denkens" begründe, wonach die Seins- und Erklärungsprinzipien nicht ohne Not vermehrt werden dürfen[6]. In der Tat findet sich eine solche bewußte oder programmatisch ausgesprochene Tendenz, mit einer möglichst geringen Anzahl von Realitäten auszukommen, bei Olivi noch nicht. Aber seine ganze Beschreibung des intentionalen Aktes zielt darauf, von vorneherein zumindest die species im Sinne der species expressa überflüssig zu machen. Diese definiert er als Ähnlichkeit, die das Wesen der Dinge ausdrückt und darstellt[7]. Eine solche Ähnlichkeit ist aber eben nichts anderes als die dem Akt selbst seinsmäßig immanente Intentionalität, die eine zweite similitudo expressiva vollkommen überflüssig erscheinen läßt[8]. So ist auch die Anschauung nicht deshalb die vollkommenste Erkenntnis, weil sie in einer besonders vollkommenen species gründet, sondern weil sie als Akt schon rein in sich vollgenügendster Ausdruck und Darstellung des der Erkenntniskraft gegenwärtigen Objektes ist[9].

Dabei stützt sich Olivi auf die Autorität des hl. Augustinus, nach dem der Erkenntnisakt selbst die species des gegenwärtigen Objektes sei[10]. Danach ist das vielzitierte verbum mentis zumindest bei der anschauenden Betrachtung nichts anderes als diese selbst[11], und wenn man sagt, das Eingesehene sei im Einsehenden, so ist das nur insofern wahr, als dieser eben jenes erkennt[12]. Daß diese Interpretation des Aktes als der species selbst jene klare Unterscheidung seiner Substanz und Intentionalität, von der wir bereits im Anschluß an Olivi sprachen, besonders dringlich macht, geht z. B. aus q. 75 hervor. Hier wendet er sich gegen die Auffassung, Gott müsse als unmittelbares Erkenntnisprinzip der visio beatifica deshalb den Geist des Seligen bestimmen, weil er ja durch eine endliche species keinesfalls in seinem Wesen erkannt werden könne. Eine solche species sei ja Gott mehr unähnlich als ähnlich. Demgegenüber betont er zunächst, daß die species, durch die wir Gott sehen, der Akt selber sei, und hebt ganz klar den Unterschied von Sein und Ausdruckssinn des Aktes hervor. Träfe jenes Argument der Gegner zu und mache man diesen Unterschied nicht, dann müsse auch die species, die den Esel repräsentiere, selbst ein solcher sein[13] — wobei immer an die Gleichsetzung von Akt und species zu denken ist. Bedürfte es allerdings einer besonderen species außer dem Akt, dann wäre der Einwand der Gegner in jedem Falle sinnvoll, „weil das gegenwärtige Objekt sich nicht nur genügend, sondern auch

[6] Erkenntnislehre ... a. a. O. 67. [7] q. 36 c. I 650. [8] q. 74 ad 2 III 130.
[9] q. 36 a. a. O. [10] q. 74 c. III 112. [11] q. 74 c. III 121.
[12] q. 34 ad 4 I 615. [13] q. 75 c. III 136.

weit besser durch sich selbst darstellt als durch irgendeine gemachte species, die von seinem festen Sein (‚solida entitas') und der ihm eigentümlichen Wahrheit abfällt"[14]. An dieser Ablehnung der species im Sinne von „species expressa" ist die Begründung, nämlich die tiefe Beschreibung der Intentionalität des Aktes, interessanter als das Ergebnis; denn es ist ja für den Begriff der species expressa keinesfalls wesentlich, daß sie als vom Akt verschieden gedacht wird. Hier zeigt sich aber die tiefe Tendenz Olivis, zumindest für die anschauende Erkenntnis keine Schranken und Medien zwischen ihr und Gegenstand anzuerkennen. Man denkt unwillkürlich an das „leibhafte" Dastehen des anschaulichen Gegenstandes bei Husserl, wenn man bei Olivi liest, daß die species ja doch nur eine Dazwischenschaltung und damit Verschleierung des Objektes wäre. Sie würde ja das Objekt niemals so gut darstellen können, wie dieses sich selbst präsentiert[15].

Aber Olivi begnügt sich nicht damit, daß nur die anschauende Erkenntnis unmittelbar, d. h. ohne jede Vermittlung geradezu ihren Gegenstand trifft. Jeder intentionale Akt verlangt als „Hinwendung" und „Sicheinstellen" einen unmittelbar gegenwärtigen Terminus, d. h. die unmittelbare Gegenwart des Objektes. Ist diese — wie in aller nichtanschaulichen Erkenntnis — nicht gegeben, dann muß ein anderes *unmittelbar greifbares* Objekt das eigentlich gemeinte stellvertretend ersetzen[16], damit der Akt in ihm den Halt finde[17], ohne den er als sich zum Objekt hinspannendes Wesen nicht möglich ist[18]. Jenes dazwischengeschobene Objekt muß also zwei Eigenschaften haben: 1. ebenso unmittelbar gegenwärtiger Terminus zu sein wie das eigentliche und 2. doch nur dessen Bild. Damit ist genau das Wesen der von Olivi sogenannten „species memorialis" umrissen; denn was ist natürlicher, als daß ich jenes dazwischentretende Bild aus meinem Gedächtnis hole, das sich der ehedem unmittelbar gegenwärtigen Dinge erinnert.

Der Ausdruck „species" kann allerdings irreführen, denn es handelt sich hier weder um „species expressa" noch „impressa" im üblichen Sinn. Nicht um jene, denn die „species memoriales" sind ja in gleicher Weise Termini des Aktes wie die äußeren Objekte, die sie vertreten, und genausowenig intentionaler Ausdruckssinn der Akte selbst wie

---

[14] q. 74 c. III 123. Aus dieser Stelle geht auch hervor, daß Olivi am vorgenannten Orte q. 75 keineswegs die Unmittelbarkeit der visio beata im herkömmlichen Sinne leugnen will.

[15] q. 58 ad 14, 3 II 469.

[16] q. 36 c. I 649: „Omnis applicatio et conversio fit primo et immediate ad aliquid praesens et immediatum; ad absens enim et mediatum non potest fieri nisi per aliud intermedium."

[17] q. 74 c. III 115: „Cogitatio rei absentis non potest fieri sine cooperatione alicujus praesentialis objecti."

[18] A. a. O.: „Sed cum cogitamus aliquam rem quae non est actu, aut si est, non est nostro aspectui praesens: tunc aspectus non potest figi et terminari in illa."

diese. Ebensowenig sind sie species impressa, da ihr Zweck nicht ist, durch Information der Erkenntnispotenz diese zur aktuellen Erkenntnis zu disponieren, ja wir werden im Folgenden sehen, daß Olivi schon die Möglichkeit einer solchen Information radikal ablehnt. Vielmehr sind diese species memoriales direkter Gegenstand der Erkenntnis und als solche nicht „medium quo", sondern „medium quod cognoscitur". Ich blicke auf sie in derselben direkten Weise wie auf ein Bild, das mich zur Erkenntnis eines nicht anwesenden Menschen bringen soll[19]. Daher sagt Olivi auch, daß die species memorialis dem Aspekt und folglich auch dem Akt — ebenso wie ein extramentales Objekt — „entgegensteht" (‚obicitur'), und zwar als Bild des eigentlichen Gegenstandes[20]. Man muß sich also stets vor Augen halten, daß die species memorialis genauso „extrinsecus terminus sui aspectus et actus" wie das äußere Ding ist und deshalb unmöglich die „acies potentiae" informieren kann[21], um die Äquivokationen und Mißverständnisse zu vermeiden, die durch die Bezeichnung „species" hervorgerufen werden können! Freilich ist es nicht leicht verständlich, daß die species memorialis dieselbe Funktion gegenüber dem Akt haben soll wie das Objekt, das sie vertritt, also ebenso wie dieses nicht Prinzip, sondern Gegenstand der Erkenntnis sein soll. Denn wenn ich an ein abwesendes Objekt denke, meine ich nicht die species memorialis, sondern dieses selbst.

Interessant und wichtig für unser Thema ist auch, wie Olivi die Entstehung der species memorialis erklärt. Sie wird gewonnen, indem vermittels der recordatio zunächst der Akt und in ihm dann das Objekt erinnert wird, das er ehedem unmittelbar anschaute[22]. Diese Theorie ist völlig konsequent; denn wenn der Ausdruck, den der Gegenstand in der Erkenntnis findet, nichts anderes als die Intentionalität des Aktes und wenn diese sozusagen sein inhaltliches Wesen ist, dann muß schon die bloße und alleinige Erinnerung des Aktes eo ipso doch auch zugleich die genaue Erinnerung seines Objektes sein. Auch und gerade die Lehre von der species memorialis zeigt also, wie Olivi Intentionalität als Ausschluß jeder Vermittlung zwischen Erkenntnisakt und Gegenstand versteht. Das ist auch der Grund, warum er nicht nur die species im Sinne von species expressa, sondern auch im Sinne von species impressa ablehnt. Eine solche species, wie sie beispielsweise in der aristotelisch-thomistischen Schule als Formprinzip der Erkenntnispotenz gedacht wird, das dann zusammen mit dieser die Erkenntnis erzeugt, würde den Aspekt nach Olivi nur vom äußeren Objekt hin-

[19] q. 74 c. III 115—116. [20] A. a. O.

[21] A. a. O. 116: „Patet quod species memorialis non informat aciem potentiae, ut sic per talem formam influat et producat actum cognitivum; quia talis forma seu species non est extrinsecus terminus sui aspectus et actus, species autem memorialis exigitur pro extrinseco termino ..."

[22] A. a. O. 116. Cf. auch B. Jansen, Erkenntnislehre ... a. a. O. 39.

weg auf sich selbst lenken, so daß statt der beabsichtigten unmittelbaren Erstreckung des Aktes auf das äußere Objekt nur eine Reflexion der Potenz auf sich selbst und ihre inneren Bestimmungen zustande käme. Diese species würde also nur davon ablenken, das Objekt unmittelbar in sich selbst zu sehen[23].

Die Ablehnung der später sogenannten species impressa und die berühmte Lehre Olivis, wonach jeder wirkursächliche Einfluß des Objektes auf die Erkenntniskraft unmöglich sei, bedingen sich natürlich wechselseitig, ja sind nur als Ganzes zu verstehen, und so wird paradoxerweise gerade das Bemühen, ohne jede Vermittlung zwischen Erkenntnis und Gegenstand auszukommen, zu einer unüberbrückbaren Kluft zwischen ihnen führen. Diese Lehre, daß die Objekte in keiner Weise ursächlich auf das Subjekt einwirken können, ist bereits genügend behandelt worden[24]. Bettini sieht in ihr den Ausdruck des ewigen Dualismus zwischen Geist und Materie[25]. Genau ableiten aber läßt sie sich aus Olivis Konzeption der Intentionalität bzw. aus den Konsequenzen, die er aus ihr zieht, und ebenso versucht er auch, in dieser Konzeption einen Weg zu finden, um der Schwierigkeit zu entgehen, die Bettini mit Recht gegen die Leugnung jedes Einflusses der Objekte geltend macht: „Wenn die Objekte gänzlich davon ausgeschlossen wären, sich in irgendeiner Weise mit der Aktivität der Seele zu verbinden, wenn die Akte der Erkenntnisfähigkeit also in der völligen Unkenntnis der Objekte vollzogen würden, dann wäre der erkenntnistheoretische Realismus, dem Olivi so tief anhängt, erledigt“[26].

Die in dieser Bemerkung genannte Schwierigkeit kann freilich nach Bettini gegen Olivi deshalb nicht erhoben werden, weil Bettini den Einfluß des Objektes, ohne den das Subjekt gar nicht von ihm Kenntnis erhalten könnte, von vornherein nicht unbedingt als wirkursächlichen Einfluß versteht. Nur diesen schließt Olivi aus; aber es bleibt natürlich unerfindlich, wie ein nicht ursächlicher Einfluß hier zu denken ist. Olivi entgeht dieser Schwierigkeit, wenigstens zunächst, aber auf ganz andere Weise: sein Begriff der Intentionalität und des Erkenntnisaktes ist von vornherein so konstruiert, daß sich für ihn das Problem, wie das Subjekt erstmals überhaupt zur Kenntnis seines Gegenstandes kommen kann, gar nicht mehr stellt: Wenn er nämlich überhaupt

---

[23] q. 74 c. III 123: „Quia ex quo haec species ponitur in acie tanquam ipsam informans et tanquam radicale principium actus cognitivi, ergo quando acies converteret suum aspectum ad eam, reflectet se potius ad se et ad sua interiora quam protendat se versus extrinsecum objectum.“

[24] Cf. dazu Bettini a. a. O. passim; S. Belmond O.F.M., Le mécanisme de la connaissance d'après Pierre Olieu, dit Olivi: La France Franciscaine 12 (1929) passim, Jansen a. a. O. 49 ff.

[25] A. a. O. 35 f. [26] A. a. O. 204.

von Erkenntnis spricht, so wird er durch seine streng ausgeführte Lehre von der Intentionalität dazu gebracht, sich immer schon den fertigen Akt vorzustellen, wie er intentional auf einen Gegenstand gerichtet ist[27]. Gleichursprünglich mit der Aktuierung der Erkenntnisfähigkeit ist für ihn die intentionale Beziehung, d. h. das Bewußtsein des Gegenstandes gesetzt. Eine Aktuierung der Erkenntnispotenz, die in einem zunächst nicht bewußten Sein bestünde, also in einer bloß seinsmäßigen „impressio", welche dann erst zu bewußtem Erkennen führte, scheint unmöglich, wenn ich die Erkenntnispotenz als sozusagen schlummerndes, latentes „Bewußtsein von ..." betrachte, dessen Aktuierungen alle die zwei Seiten haben, die wir oben in den Akten unterschieden: ihr Sein und ihre intentionale Beziehung, d. h. ihr Charakter als „Bewußtsein von ..."[28]. Und es scheint konsequent, vom Doppelcharakter der Akte als Sein und „Bewußtsein von" auf den gleichen der Potenz zu schließen, die als seinsmäßige virtus ebenso virtuelles Bewußtsein ist. So ist Jansen recht zu geben, wenn er betont, nach Olivi sei „alles Psychische bewußtes, erkanntes Sein, Gegenstand und nicht Mittel der Erkenntnis"[29]. Nur unter dieser Voraussetzung gewinnt auch die oben zitierte Ablehnung der species als informierenden Prinzips der Erkenntnis in q. 74 c. ihren letzten Sinn. Denn wenn Olivi meint, ein solches Prinzip würde nur die Aufmerksamkeit der Potenz von ihrem eigentlichen Objekt auf sich selbst ablenken — wodurch es dann nicht mehr Prinzip, sondern Störfaktor der Erkenntnis wäre —, dann hat dieser Einwand nur Sinn, wenn jedes vom Objekt hergenommene Mittel zur Erkenntnis, das also nicht ihr Gegenstand ist, von vornherein radikal abgelehnt wird.

Um jede Einwirkung von außen auf das erkennende Subjekt als unmöglich darzutun, bringt Olivi mehrfach ein Argument, das genau auf dieser Ablehnung und ineins damit auf der Konzeption des je schon gegebenen intentionalen Aktes beruht: Die Einwirkung, welche die Er-

---

[27] Wenn wir von je schon fertigen Akten sprechen, meinen wir nicht, daß das Erkenntnisleben nach Olivi nur aus schon vollendeten Erkenntnissen, aus statischen Akten bestehe und er kein sich entwickelndes, forschendes, argumentierendes, sich zu höherer Klarheit erhebendes Denken kenne. „Fertig" meint hier nur, daß die Entwicklung bei Olivi immer schon mit intentionalen Akten einsetzt, sofern er deren transsubjektive Ursachen leugnet. Erst bei Husserl gerinnt das Erkenntnisleben zu einem Bündel statischer Akte, die deshalb kein eigentlicher Neugewinn von Erkenntnis sein können, weil im Sinne des strikt durchgeführten noetisch-noematischen Parallelismus jeder Akt eo ipso sein intentionales Korrelat hat, so daß Erkenntnis mit der Setzung der Akte eine immer schon vollzogene ist. Cf. dazu unseren schon genannten Husserlaufsatz sowie unsere Arbeit Zur Dialektik der Reflexion bei Husserl: Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie II (1958).

[28] Mit „Bewußtsein" bringen wir einen Begriff, den Olivi in der uns heute geläufigen Weise nicht gebraucht, anderseits ist ja die intentionale Beziehung auf den Gegenstand nichts anderes als Bewußtsein von.

[29] A. a. O. 204.

kenntnispotenz zum Handeln determiniert, kann dies nur erreichen, wenn sie bewußt ist, aber dann ist sie schon Gegenstand des intentionalen Aktes, den sie doch mit erzeugen sollte. In diesem Sinne wendet er sich dagegen, daß der Einfluß des Körpers auf den Geist („influxus a corpore in spiritum immissus") die Erkenntnispotenz zum Akt „wirkursächlich veranlasse" („sit actio excitativa ... ad actum cognitivum"), indem er geltend macht: entweder bemerke die Seele diese „excitatio", dann sei die Potenz aber schon zu ihr hingewandt und aufmerksam gewesen („conversa et attenta"), sie zu erfahren: „Damit wäre die excitatio selbst ein Objekt der Erkenntniskraft und könnte diese nur dadurch bestimmen, daß sie von ihr erkannt würde." Oder aber die Seele bemerke die „excitatio" gar nicht, dann aber sei nicht abzusehen, wie sie durch diese zum Handeln veranlaßt werde bzw. zum Erkenntnisakt „erwache" („excitetur seu evigilet ad actum cognoscendi")[30]. Interessant ist die nicht zufällige Terminologie dieser Stelle: die „conversio", durch welche die Potenz immer schon der hypothetischen excitatio zugewandt ist, meint offenbar den Aspekt, der dem Akt — in diesem Fall der Wahrnehmung der excitatio — ermöglichend vorausgeht. Sie wird näherhin als „attentio" bestimmt und damit als jenes latente, noch schlummernde Bewußtsein, das nur im Wahrnehmen von etwas erwachen kann („evigilet").

An anderer Stelle bringt er dasselbe Argument in geringer und doch bedeutsamer Abwandlung: erfahre die Seele nicht die genannte excitatio, dann könne sie durch diese auch nicht zum Handeln angeregt werden. Wenn sie diese aber erfahre und bemerke („sentit et advertit"), dann nehme sie folglich zuerst die excitatio und dann erst das Objekt wahr, und daraus ergebe sich auch, daß die Seele schon rein aus sich ohne vorausgehende andere excitatio fähig war, in sich eine species oder einen Akt zu erzeugen, durch den sie jene excitatio wahrnahm oder fühlte[31]. Wird diese selbst wahrgenommen — und anders soll sie ja ihre spezifische Wirksamkeit nicht ausüben können —, dann hat sie ihren Zweck verfehlt, die Seele gerade zum Wahrnehmen zu bestimmen, und so erweist sie sich als vollkommen überflüssig: der Akt vermag schon aus sich das Objekt vorzustellen, zu dem ihn jene excitatio bestimmen sollte[32]. So weist diese zweite Stelle deutlich darauf hin, daß es gerade die Intentionalität des Aktes ist, die ihn als je schon fertiges Vorstellen erscheinen läßt und einen Übergang vom bloßen Sein zum Bewußtsein unmöglich macht: eine nicht bewußte

[30] q. 72 c. III 26. [31] q. 58 ad 14, 6 II 474.

[32] A.a.O.: „Mirabile est autem, quare se ipsam aut alia quae sunt infra ipsam non potuerit absque alia excitatione advertere et sentire sicut potest ipsam excitationem in se factam." Cf. auch a.a.O. 476: „Potentiae autem non possunt applicari seu converti ad objecta per excitationem factam ab objectis, quia non possunt moveri vel excitari ab eis, nisi prius essent conversae ad ipsa".

Einwirkung auf das Subjekt ist unmöglich, sie verwandelt sich aufgrund der Prämissen Olivis immer schon in das Bewußtsein der Einwirkung, wodurch deren eigentlicher Begriff aufgehoben ist. In dieser Sicht ist der Gedanke, daß ein vom Objekt hergenommenes Moment wie die species notwendig sei, um die Angleichung der Erkenntnis an jenes zu bewirken, nicht mehr stichhaltig: die Angleichung, so betont Olivi, meint nichts anderes als die Tatsache, daß jede Erkenntnis durch einen Akt geschieht, der dem Objekt intentional ähnlich ist und es insofern ausdrückt[33]: Die Funktion des Bewußtseins im Erkenntnisprozeß setzt hier also früher ein als bei Thomas, sofern die „assimilatio" der Erkenntnispotenz an das Objekt nicht Grund ist, daß dieses bewußt wird, sondern beides zusammenfällt, d.h. die assimilatio ist von Anfang an bewußtes Tun. Die Tatsache, daß die Akte dem Objekt ähnlich sind, braucht also nicht durch einen Rekurs auf dessen Wirkursächlichkeit erklärt werden, ist doch diese Ähnlichkeit eo ipso mit dem Sein der Akte qua Intentionalität gegeben.

Aus alledem folgt, daß die Potenz Alleinursache des Erkenntnisaktes (und natürlich analog auch des Willensaktes) ist, wenn man den Begriff Ursache im Sinne von „Wirkursache" versteht. So wird auch der spezifische Unterschied der Erkenntnisakte „effective et influxive" ausschließlich vom erkennenden Subjekt verursacht[34], indem dieses sich in der von Olivi ausführlich geschilderten Weise mittels der Aspekte zu den Objekten hinwendet. Ist der konkrete Aspekt gegeben, so folgt ihm also der Akt absolut notwendig, weil mit seinem Vorhandensein die Potenz vollkommen bestimmt ist, den Akt hervorzubringen. Ist z.B. der Intellekt der Seligen durch den Aspekt zu Gott als seinem Objekt aktuell hingewandt und festgelegt, dann folgt diesem Aspekt der Akt der Anschauung so notwendig wie dem Sonnenlicht der Effekt der Erleuchtung der Luft[35]. Umgekehrt ist demnach die Unfähigkeit, hienieden Gott zu schauen, mit der Unmöglichkeit gleichbedeutend, einen Aspekt unmittelbar auf Gott zu richten[36]. Die Verschiedenheit der Aspekte muß selbstverständlich auch den Unterschied von anschaulicher Erkenntnis des Gegenwärtigen und abstrakter Erkenntnis begründen[37]. So sagt denn auch Olivi tatsächlich: „Das Objekt ist dann der Potenz gegenwärtig, wenn diese einen Aspekt hat, der ihm vergegenwärtigend zugewandt (‚praesentialiter conversus') ist."[38]

---

[33] q. 74 ad 1 III 130: „Ad primum igitur dicendum quod cum dicitur „omnis cognitio fit per assimilationem ad objectum", perinde est acsi dicatur „omnis cognitio fit per actualem cognitionem objecto simillimam ejusque expressivam."

[34] q. 72 ad 2 III 40. [35] q. 72 c. III 11. [36] Appendix q. 1 ad 18 III 492.

[37] „Abstrakt" hier im Sinne von Duns Scotus als Erkennen eines nicht existierend Gegenwärtigen verstanden.

[38] q. 58 ad 13, 3 II 469. Hier und an anderen Stellen fordert Olivi zur Anschauung allerdings auch die tatsächliche Gegenwart des Objektes, aber diese ist eben für die wirkursächliche Hervorbringung der Anschauung bedeutungslos.

Ist diese These, die alle Wirkursächlichkeit hinsichtlich des Aktes der Potenz zuschreibt, auch auf der Wesensanalyse dessen, was nach Olivi Intentionalität bedeutet, begründet, so sucht er sie doch durch die innere Erfahrung aufzuweisen. Wir würden auf innerlichste Weise fühlen und erfahren, daß die Akte durch uns allein hervorgebracht werden und demgemäß auch in unserer Gewalt seien[39].

So hat sich gezeigt, daß Olivi tatsächlich durch die Art, wie er Intentionalität versteht, dazu bewogen wird, jeden wirkursächlichen Einfluß des Objektes auf die Erkenntnispotenz abzulehnen. Damit können wir jetzt verfolgen, wie er im Begriff der Intentionalität einen Ausweg aus den Schwierigkeiten sucht, die mit jener Ablehnung gegeben sind. Sie sind alle auf die einfache Formel zu bringen, daß nicht abzusehen ist, wieso die Erkenntnis wirklich die Objekte in ihrem ganzen Sein trifft, wenn diese keinen Einfluß auf sie haben.

III. Die über sich hinausgreifende Intentionalität

Um diesem Dilemma zu entgehen, führt Olivi den Begriff der „causalitas terminativa" ein. Danach tragen die Objektive zur Produktion der Akte „per modum termini seu per modum objecti" bei[1]; dieselbe Funktion haben sie natürlich natura prius schon für die Aspekte[2]. Diese Mitwirkung ist keine wirkursächliche, aber sie hat dieselben Funktionen wie eine solche; „denn die Objekte sind in der Weise Termini (‚sunt terminativa') der Potenzen und Akte, daß diese ‚propter hujusmodi terminationem' ihre Spezies von ihnen empfangen, ganz so, als seien sie von ihnen hervorgebracht, und daher werden sie häufig ‚Ursachen' genannt"[3]. Ist diese Spezifikation der Akte „terminativamente" den Objekten zu danken, dann hängt auch die Seinshöhe und Gutheit des Aktes „per modum causalitatis terminativae" von der des Objektes ab, und ebenso ist die Unvollkommenheit des Objektes Grund eines Mangels im Akt, weshalb manche Akte geradezu schädlich für die Potenz sein können[4]. An dieser Erklärung der Seinsvollkommenheit der Akte wird besonders deutlich, wie sehr dem Objekt als Terminus Funktionen zugesprochen werden, die sonst nur der Wirkursache vorbehalten sind. Diese Verdichtung des Terminus zum „vere cooperans"[5] geht auch aus der Stelle hervor, wo sich Olivi mit dem Einwand befaßt, keine Wirkung könne vollkommener als ihre

---

[39] q. 58 c. II 413; a.a.O. ad 14 S. 466; q. 74 c. III 124.
[1] q. 58 ad 5 II 421. [2] q. 73 c. III 89.
[3] q. 58 ad 14, 14 II 514. Cf. auch q. 72 ad 2 III 40.
[4] Diesen Gedanken bringt ausführlich Bettini a.a.O. 218. Dort auch Belege.
[5] Cf. Jansen a.a.O. 52.

Ursache sein. Nun seien aber die Akte des Willens und der anderen Potenzen vollkommener als diese und könnten folglich nicht von ihnen allein hervorgebracht werden. Darauf antwortet er, man müsse selbstverständlich bei dieser Hervorbringung der Akte die Hilfe des Objektes als Terminus („adjutorium termini objecti") in Rechnung stellen[6].

Aber auch die Intensität des Aktes ist der causalitas terminativa der Objekte mitzuverdanken. So können wir z. B. große Gegenstände besser als kleine sehen, weil jene eine größere terminierende Kraft haben und sich daher stärker und wirksamer („vehementius et actualius") anbieten können[7]. Je mehr die Objekte also an Aktualität und Vermögen haben, die Akte und Aspekte der Potenzen zu terminieren, um so leichter und voller werden sie ceteris paribus erfaßt[8]. Die eigenartige, sozusagen gewaltsame Umbiegung der Wirkursächlichkeit des Objektes, die doch alle diese Stellen zu fordern scheinen, in eine bloße causalitas terminativa fällt besonders kraß bei der Beantwortung eines sehr naheliegenden Einwurfes auf, den sich Olivi macht: die Schlafenden könnten doch nur deshalb durch starkes Licht oder laute Stimmen aufgeweckt werden, weil die Objektive uns eben *wirklich* beeinflussen. Die Antwort ist notgedrungen recht gewunden: die Sinnespotenzen seien im Schlaf nicht so weit ins Innere zurückgezogen, daß ihnen nicht ein (allgemeiner) Aspekt bliebe, der von den betreffenden Objekten so stark terminiert werden könne, daß daraus ein Akt des Hörens usw. entstehe[9]. Die Paradoxie eines solchen nicht effektiven Einflusses tritt natürlich besonders deutlich in der höchsten menschlichen Erkenntnis, in der diese zugleich ganz innig dem Objekte verhaftet ist, zutage, nämlich in der visio beatifica. Zu ihr verhält sich Gott als „causa objectiva": „obwohl diese, wie oft gesagt, nicht eigentlich den Charakter einer Wirkursache hat, so besitzt sie nichtsdestoweniger eine überaus wirkliche Ursächlichkeit (‚verissimam causalitatem'), sofern sie den Aspekt und den auf sich gerichteten Akt terminiert"[10]. Jene Paradoxie wird von Olivi selbst auf Begriffe gebracht, wenn er einerseits daran festhält, daß das Objekt nicht innerer, sondern nur äußerer Terminus des Aktes ist[11], der also dessen Sein gegenübersteht, und anderseits betont, daß der Terminus gerade in dieser Weise den Aspekt und Akt in seinem Sein hält, indem er ihn an sich bindet[12]. Denn die Intentionalität gehört ja zum Wesen des Aktes und des Aspektes. Sie ist seine „formalis terminatio"[13], die aber ohne den „terminus extrinsecus" undenkbar ist.

---

[6] q. 58 ad 6 II 421. [7] q. 72 ad 5 III 43. [8] q. 58 ad 14 II 481.
[9] q. 58 ad 14, 11 II 500. [10] q. 75 c. III 144. [11] q. 58 ad 3 II 419.
[12] q. 73 ad 11 III 106: „Sicut terminatio objectiva iuvat aspectum et sustentat impendentiam ejus . . ."
[13] q. 72 c. III 10.

Um dieser eigenartigen Lehre von der causalitas terminativa Verständnis abgewinnen zu können, muß man sich zunächst klarmachen, daß Erkenntnis und selbst Anschauung im Gegensatz zur landläufigen Meinung für Olivi eben rein aktive Vorgänge sind. Selbst die Anschauung empfängt also nichts vom Gegenstand, sondern wird allein vom Subjekt hervorgebracht. Soll sie jenem trotzdem angepaßt sein, so kann es sich folglich nur um ein aktives Sichanpassen handeln, in dem das Subjekt den intentionalen Ausdruckssinn seiner Akte „gemäß" oder „im Hinblick" auf den terminus extrinsecus formt. Deshalb ist es auch kein Widerspruch, wenn der Akt einerseits sein ganzes intentionales Wesen der Potenz und dem Aspekt und anderseits der „Kausalität" des Terminus verdankt. Denn die Potenz kann ihre alleinige Wirkursächlichkeit hinsichtlich des Aktes nur vollziehen, indem sie sich im Aspekt auf den terminus extrinsecus richtet. Man muß sich das Ganze analog zu dem Entwurf eines Bildes denken. Wie der Maler seine Tätigkeit zwar völlig spontan und aktiv, aber doch nur im Hinblick auf den abzubildenden Gegenstand vollzieht, so macht es auch das Subjekt mit seinen Akten. Gegen diese Analogie kann freilich eingewandt werden, daß der Maler bei jenem Hinblick doch stets vom Gegenstand affiziert und beeinflußt wird, also Einwirkungen von ihm empfängt. Das ist tatsächlich der Punkt, wo das Beispiel notgedrungen hinkt: an dem Hinblick des Malers auf das Vorbild seines Entwurfes darf nur das aktive Moment der Hinwendung festgehalten werden, wie es sich mit der Herstellung des abbildlichen Entwurfes zu einer ganzen Aktion verbindet. Es kann sich nur um ein einziges, rein aktives Ergreifen des Gegenstandes handeln, indem der ergreifende Akt diesem von vorneherein angepaßt ist. Jener Hinblick und diese Erzeugung des Abbildes können schon deshalb nicht zwei Vorgänge sein, von denen der erstere etwa passiv und nur der zweite aktiv wäre, weil es ja gar keinen Hinblick und erst recht keinen Akt gibt, der nicht seinem Wesen entsprechend eo ipso auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet wäre, so daß die Erzeugung eines Hinblicks und Aktes immer schon die seiner entsprechenden Intentionalität bedeutet. Es handelt sich also um einen einzigen, von seinem Grunde aus unteilbaren Vorgang der applicatio, d. h. des vom Anfang an bewußten Sicheinstellens auf das Objekt[14].

Daß wir das Bild vom Maler nicht zufällig, sondern in Anlehnung an die Texte wählten, möge die Beschreibung des Übergangs von der Erkenntnis des Einzeldings zu der seines Wesens, also der Abstraktion allgemeiner Wesensbegriffe nach Olivi zeigen, die ganz jenem Bilde angepaßt scheint. Hier, beim Übergang von der Erkenntnis des Ein-

[14] q. 58 ad 2 II 416.

zelnen zu der seines Wesens[15], ergeben sich jene Schwierigkeiten nicht, welche durch den Begriff der causalitas terminativa bei der Frage, wie die Erkenntnis erstmalig überhaupt an ihr Objekt kommt, also beim Übergang von Wirklichkeit zu Geist, entstehen.

Zunächst ist offensichtlich, warum Olivi die aristotelisch-thomistische Abstraktionstheorie nicht akzeptieren konnte. Ganz abgesehen davon, daß die Zweiteilung des Intellektes in ein aktives und passives Vermögen seiner Auffassung von der Aktivität aller geistig-seelischen Vermögen widerspricht[16] und von ihm daher mit derselben Entschiedenheit verworfen wird wie die aristotelische Behauptung, das Erkennen sei „quoddam pati"[17], ist die Abstraktion in diesem Verstande kein bewußtes Erkennen, sondern vielmehr dessen Voraussetzung. Man kann zwar darüber streiten, ob sich der Abstraktionsvorgang bewußt oder unbewußt vollzieht; wesentlich ist jedoch, daß hier der intellectus agens mit einem vom Objekt herkommenden Moment, nämlich dem „phantasma" zusammenwirkt, um dieses allererst für die geistige Erkenntnis brauchbar zu machen, so daß hier genau jene — wenn auch durch den intellectus agens vermittelte — Einwirkung eines noch nicht bewußten bzw. nicht eo ipso als Gegenstand erkannten und bewußten Seins auf das Bewußtsein vorliegt, die Olivi ausschließen will. Wenn nun auch die Einwände, mit denen er die Abstraktionstheorie bekämpft[18], nicht von seinem Intentionalitätsbegriff ausgehen, sondern vor allem die Unmöglichkeit bzw. Sinnlosigkeit einer „illuminatio phantasmatis" zum Gegenstand haben, so beruhen seine positiven Darlegungen über Abstraktion und Wesenserkenntnis doch ganz auf jenem Begriff, von dem er sich somit auch beim wichtigsten Kapitel der Erkenntnislehre leiten ließ.

Wenn sich die Abstraktion für ihn vom ersten Moment an nur als intentional bewußter Erkenntnisvorgang verstehen läßt, dann muß die Verstandeserkenntnis mit dem Singulären beginnen[19]. Dieses ist direkter Gegenstad unserer geistigen Erkenntnis, auch die reinen Geister können es in sich erfassen[20]. Es sei eine heidnische, falsche und gefährliche Meinung, daß der Intellekt „per se et immediate" nur universalia zum Objekt habe[21]. Außerdem wird aber für ihn sein Begriff

---

[15] Dieser Übergang ist nicht identisch mit dem von sinnlicher zu geistiger Erkenntnis, weil Olivi auch eine intellektive Erkenntnis des Singulären kennt. Der Schritt von sinnlicher Wahrnehmung zu geistiger Erkenntnis wird von ihm durch seinen tiefen Begriff der „colligantia potentiarum" erklärt, die bei Suarez dann als „sympathia potentiarum" wiederkehrt. Darüber in einer späteren Arbeit.

[16] q. 74 c. III 110ff. [17] A.a.O.

[18] Cf. dazu E. Bettoni O.F.M., Pier di Giovanni Olivi critico dell'intelletto agente: Studi Francescani 52 (1955) 19—41 sowie Olivi q. 58 ad 13, 9 II 459; q. 72 c. III 27ff.

[19] Dazu S. Belmond a.a.O. 472. [20] Cf. q. 36 c. I 631.

[21] q. 67 c II 616. Freilich schwankt Olivi gerade in dieser quaestio, sofern er

der Intentionalität auch der Grund, daß die Materialität — ganz abgesehen davon, daß er die „materia quantitative signata" als Individuationsprinzip ablehnt — kein Hinderungsgrund für die Einzelerkenntnis ist. Die intentionale Angleichung, die in jeder Erkenntnis vorliegt, hat ja mit einer realen gar nichts zu tun[22], und so stellt der Akt die individuelle Eigenart seines Gegenstandes nicht dar, „weil er in körperlicher Materie ist oder von einer Körperform herrühre . . ., wie die Aristoteliker sagen . . ., sondern vielmehr deshalb, weil er intentional auf das individuelle Objekt als solches gerichtet ist" (‚terminatur')[23]. Aus diesem psychologischen, vom Wesen der Intentionalität hergenommenen Grunde fordert Olivi also ähnlich wie Scotus keine seinsmäßige Gleichheit zwischen Potenz und Objekt, sondern nur jene Proportion, kraft deren die Potenz hingeordnet ist, das Objekt in bestimmter Weise zu erfassen[24].

Die Konzeption der Intentionalität ist es also, die es ihm ermöglicht, trotz der gerade bei ihm so stark betonten Kluft zwischen Materie und Geist von einer unmittelbaren geistigen Erkenntnis der quantitativen, ausgedehnten, individuellen Bestimmungen der Körperwelt zu sprechen. Damit wird jene Konzeption aber auch zur Grundlage seiner Abstraktionslehre. Denn „Abstraktion" ist für ihn ein bewußtes, erkennendes Tun der Unterscheidung, und in diesem „considerative et distinctive abstrahere"[25] befaßt sich der Intellekt ebensosehr mit dem konkreten, sei es auch sinnfälligen Einzelding und seinen individuellen Bestimmungen wie mit dem Ergebnis der Abstraktion, eben dem Allgemeinbegriff. Die Fähigkeit zur Abstraktion ist also wesentlich eine solche der Unterscheidung; denn „der Intellekt kann nicht nur zwischen den Dingen unterscheiden, die dem Subjekte, der Zeit oder dem Orte nach getrennt sind, sondern auch zwischen jenen, die in der Sache untrennbar verbunden sind, ja sogar zwischen zwei „rationes" die in der Sache keinerlei Unterscheidung haben, wenn auch beide dort vorhanden sind"[26]. Damit ist seine Fähigkeit, die individuierenden Be-

hier einen Standpunkt einnimmt, der in manchem an Scotus gemahnt: obgleich es eine große Vollkommenheit sei, alles intellektiv und gegenwärtig zu sehen, so folge daraus noch nicht, daß dies dem Intellekt „saltem in hac vita" möglich sei. Doch würde dieser Mangel durch die Sinne kompensiert, mittels deren er die betr. Dinge sehen könnte: „tunc perinde esset sibi hoc posse mediantibus sensibus quod et posse immediate". Offensichtlich scheint ihm hier auf Grund seiner Colligantia-Lehre eine Lösung ähnlich wie die des Vitalis de Furno vorzuschweben (cf. dazu: Leo von Untervintl O.F.M.Cap. Die Intuitionslehre bei Vitalis de Furno: Collectanea Franciscana (Rom) 25 (1955) 112. An anderen Stellen macht Olivi aber gar keine Einschränkung, ja seine ganze Abstraktionslehre setzt ständig die unmittelbare Verstandeserkenntnis des Singulären voraus.

[22] q. 72 ad 1 III 39: „Potentia etiam cognitiva non est assimilabilis formae corporali per aliquam similitudinem corporalem ab ea influxam, sed solum per actus proprios . . ."

[23] q. 72 c. III 37. [24] q. 33 ad 2 I 606. [25] q. 67 ad 3 II 622.

[26] q. 13 ad 2 I 248—249.

stimmungen von der Wesenheit abzuheben, gesichert — ganz gleich, ob sie im Sinne der ersteren Alternative nur untrennbar mit ihr in der Sache verbunden oder im Sinne der zweiten sachlich mit ihr völlig identisch sind[27]. Der Abstraktionsprozeß gleicht also der Analyse und Zergliederung eines komplexen Wesensbegriffes, bei der ich diesen im Hinblick auf eines seiner Konstituentien erfassen kann, indem ich die anderen nicht mitbegreife[28].

Hier liegt der entscheidende Unterschied zum thomistischen Abstraktionsbegriff[29]. Nur darin unterscheidet sich die Abstraktion des allgemeinen Wesens von der weiteren Zergliederung seiner Bestandteile, daß diese alle sozusagen von gleicher Realitätsstufe sind, während „die allgemeine Wesenheit nichts Reales besagt außer in den konkreten besonderen Dingen“ [30]. Deshalb kann die unterscheidende Abstraktion nicht auf eine Trennung der Wesenheit vom Einzelding hinauslaufen: nicht nur sie, sondern jeder Akt der Wesenserkenntnis bleibt erkennend zugleich auf das konkrete Vorbild gerichtet[31]. Das ist ohne weiteres einleuchtend für Wesenheiten der sinnfälligen Dinge wie Größe und Figur. Sie können überhaupt nicht erkannt werden, wenn der Intellekt sich dabei nicht auf einen Akt der Einbildungskraft oder überhaupt der Sinneserkenntnis stützt, die ihm jene Gegebenheiten präsentiert. Aber aus dem genannten Grunde gilt das ebenso für die Wesenserkenntnis geistiger Dinge, die ebenfalls auf der Erkenntnis eines besonderen Gegenstandes beruht, der für jenes Wesen typisch ist („aliquod particulare vagum vel signatum illius universalis“)[32].

Auch hier wird der Unterschied zur thomistischen Abstraktionslehre deutlich. Nach dem hl. Thomas ist alle unsere Erkenntnis notwendig von phantasmata begleitet, der Grund dafür liegt in der Organisation unserer sinnenhaft-geistigen Erkenntnis. Nach Olivi beruht jede Wesenserkenntnis auf der eines konkreten Vorbildes des Wesens, das bei geistigen Gegenständen natürlich nicht in einem phantasma wiederzugeben ist. Weil der Grund hierfür nicht subjektiv-psychologisch, sondern objektiv-metaphysisch ist, d. h. auf dem Verhältnis der allgemeinen Bestimmungen zum allein existierenden Konkreten beruht, erken-

---

[27] A. a. O.: „Sive igitur individuatio et individuantia sint inseparabilia ab essentia individuata sive omnino sunt eadem, diversas tamen rationes ejusdem rei dicentia: intellectus poterit distinguere inter rationem essentiae et inter rationem individuationis suae . . .“

[28] Appendix q. 1 ad 29 III 497: „Quando enim in una simplici essentia duae rationes comprehenduntur, illa essentia potest intelligi secundum unam illarum rationum, non intelligendo eam secundum alteram . . .“

[29] Cf. dazu S. Belmond a. a. O. 475 Anmerkung, der bemerkt, „Abstraktion“ im Sinne Olivis erinnere in keiner Weise an die von Thomas und Scotus, denn für Olivi bedeute abstrahieren „distinguer les notes communes des notes individuantes, et non éliminer celles-ci“.

[30] q. 74 c. III 117. [31] A. a. O. [32] A. a. O.

nen auch die Engel die allgemeinen Wesenheiten nur in dieser Weise „abstraktiv" an und in den konkreten Dingen[33], und auch die Erkenntnis des Wesens geistiger Dinge und Substanzen stützt sich stets auf die ihres konkreten Typus. Gerade deshalb aber ergibt sich hier für Olivi eine paradoxe Situation: einerseits konstituiert sich das Allgemeine in der intentionalen Blickrichtung auf das Einzelne, anderseits aber ist es doch nicht mit diesem identisch, und der Akt der Allgemeinerkenntnis bedarf daher eines eigenen intentionalen Terminus. Weil dieser die Bestimmungen der allgemeinen Wesenheit umfaßt, die, wie Olivi sagt, nicht in sich, sondern nur in den konkreten Dingen real sind, kann er nur eine „species memorialis" sein, die wie jede andere in der Art eines Bildes in diesem Falle zur Erkenntnis der Wesenheit des Gegenstandes führt[34]. Denn es ist ja Aufgabe der species memorialis, Dinge zu repräsentieren, die entweder überhaupt nicht sind oder uns nicht gegenwärtig sind. Ersteres trifft hier in gewisser Weise zu, da die Wesenheit, so wie sie für sich und obendrein noch als universale vorgestellt wird[35], nicht existiert und deshalb auch nicht unvermittelt gegenwärtig werden kann. Bei der Erkenntnis abwesender Einzeldinge ist die species memorialis also notwendig, weil diese in sich nicht unmittelbar gegeben *sind*, bei der Erkenntnis des Allgemeinen, weil dieses nicht unmittelbar gegeben werden *kann*. Die Abwesenheit des eigentlichen Objektes ist also nicht der alleinige Grund für die Notwendigkeit von species memoriales. Sie ist nur ein Sonderfall jener Nichtgegebenheit in sich selbst, welche allemal species memoriales notwendig macht[36].

Wie verhält sich aber nun der intentionale Terminus der abstrahierenden Wesenserkenntnis zu dem der Erkenntnis des Einzeldinges? Darauf gibt uns Olivi auch hier die Antwort, daß es die Erinnerung an den intellektiven Akt sei, die mit diesem zugleich seine intentionale Beziehung und damit sein Objekt vorstelle. Die Entstehung der das Allgemeine darstellenden species memorialis gleicht also der jeder anderen. Aber der Akt, aus dessen Erinnerung die species memorialis des Wesens entstehen soll, ist ja notwendig auf das konkrete Einzelding gerichtet, da das Wesen ja nach Olivi nur im Hinblick auf dieses erkannt werden kann. Wie kann aus der Erinnerung solcher Einzeler-

---

[33] A. a. O.; q. 67 ad 3 II 622.

[34] Appendix q. 1 ad 7 III 484; ad 11 486; 34 ad 3 I 614—615: „Universalitas quam intellectus attribuit naturis rerum in abstracto et universaliter intellectis ... non enim est ibi nisi sicut res imaginata in imaginatione aut sicut repraesentatum in repraesentante ..."

[35] Olivi macht offenbar gar keinen Unterschied zwischen der Wesenheit, wie sie in sich und wie sie als allgemeine betrachtet wird („universale directum et reflexum").

[36] Appendix q. 1 ad 12 III 488: „Non quicquid intuemur per speciem memorialem intuemur ut absens, utpote, quando intelligimus rationes rerum abstractas a conditionibus loci et temporis. Et istae quidem videntur intelligi ut praesentes ..."

kenntnis die das Allgemeine repräsentierende species gewonnen werden? Olivi gibt dort, wo er von der Entstehung der geistigen species memoriales spricht, einen Hinweis, der als Anwort dienen kann. Das Gedächtnis hält die species des Objektes des intellektiven Aktes fest, *sofern* dieses eben sein Objekt gewesen ist („inquantum fuit ejus objectum")[37]. Hier haben wir im Zuge des streng durchgeführten Intentionalitätsbegriffes einen deutlichen Ausdruck des von Husserl nachmals so genannten „noetisch-noematischen Parallelismus"[38]: Akt und sein intentionales Korrelat entsprechen sich genau. In der intellektiv-abstrahierenden Erkenntnis ist der Akt nun zwar auf das ganze Einzelding gerichtet, aber sein Augenmerk gilt dabei doch in besonderer Weise den Wesensbestimmungen dieses Aktes, die er, um wieder einen durchaus hierhin passenden Ausdruck Husserls zu gebrauchen, aus dem Ganzen, das vor ihm liegt, thematisierend herausschaut. Der auf das Einzelne gerichtete Akt läßt also unbeschadet seiner Einheitlichkeit genauso wie sein intentionaler Terminus jene Gliederung und Artikulation zu, die das „inquantum" im oben angeführten Zitat meint. Und die erinnernde Reflexion kann sich auf den Akt nur insofern richten, als er eben auf die essentiellen Bestimmungen am Einzelnen gerichtet ist, und damit hat sie schon die das Universale abbildende species memorialis.

Dieser Interpretation widerspricht nicht, daß Olivi einerseits deutlich ein sinnliches und intellektives Gedächtnis unterscheidet[39], wobei nur letzteres in der Erinnerung geistige species memoriales hervorbringen kann, und anderseits lehrt, daß kein Ding der äußeren Welt von unserem Intellekt erkannt werden könne, wenn es ihm nicht durch die Sinneserkenntnis präsentiert werde[40]. Damit ist die Einheitlichkeit des zugleich auf das Einzelne und Allgemeine am Gegenstand gerichteten intellektiven Aktes nicht aufgehoben, zumal Olivi ja an der intellektiven Erkenntnis des Singulären festhält. Dieses muß dem Intellekt, damit er sich erkennend darauf richten kann, eben zunächst einmal gegeben sein, und nichts anderes besagt die Präsentation durch die Sinne. Nur diese können ja spezifisch sinnfällige Objekte adäquat vorstellen, wenn auch diese Vorstellung noch nicht mit intellektiver Durchdringung identisch ist. Aus diesem Grunde kann nach Olivi auch eine geistig-intellektive species memoralis ein abwesendes Objekt nicht adäquat („sufficienter") darstellen, wenn sie nicht durch Einbildungskraft oder sensus communis unterstützt wird[41], denen in diesem Fall die Aufgabe zukommt, eine sinnliche species memorialis als Bild des ab-

[37] q. 74 c. III 117.
[38] Cf. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Halle 1922) 3. Abschn. 3. Kap.
[39] q. 74 c. III 116 f. [40] A. a. O. 117. [41] A. a. O.

wesenden Sinnendinges zu präsentieren. Ebenso verlangt er an der gleichen Stelle für jene geistige species memorialis, welche nur die allgemeinen Wesensbestimmungen der sensibilia repräsentiert, zugrunde liegende sinnliche, singuläre species memoriales. Hier kommen zwei Gründe zusammen, die eine solche Forderung rechtfertigen: 1. die Geistigkeit der species, welche die vorausgehende Präsentation durch die Sinne verlangt, 2. die Tatsache, daß sie allgemeine Bestimmungen wiedergibt, die adäquat nur als solche eines konkreten Gegenstandes verständlich sind. Freilich fragt es sich, was dann die geistigen species memoriales überhaupt noch sollen. Denn die abwesenden Sinnendinge sind ja genügend durch die von imaginatio und sensus communis hervorgebrachten sinnlichen species memoriales vertreten. Auf diese kann sich dann der Intellekt stets erkennend richten, und so scheint eine geistige species memorialis angesichts der immer möglichen aktuellen Erkenntnisleistung völlig überflüssig. Das scheint von der das Singuläre als solches repräsentierenden geistigen species ebenso zu gelten wie von der universalen, da der abstrahierende Blick des Intellektes sich ja ebenso auf die Sinnendinge wie auf deren Bilder im sinnlichen Gedächtnis richten kann. Und Analoges würde dann für die Erkenntnis der Universalia der geistigen Substanzen gelten. Eine Antwort auf diese Schwierigkeit könnte man darin finden, daß die species memorialis aus der erinnernden Reflexion resultiert und deshalb die bereits vollzogene Erkenntnis, ihr Ergebnis, wiedergibt. Durch ihr Vorhandensein erübrigt sich also der Neuvollzug jener Erkenntnis, der seinerseits die geistige species memorialis überflüssig machen würde. Geistige species memorialis bedeutet also Besitz der Erkenntnis statt Neuerwerb. Ganz wird diese Antwort allerdings gerade bei jenen species memoriales, die das Universale repräsentieren, nicht befriedigen können; denn die Vorstellung der Wesenheit seitens des Intellektes ist immer schon Vollzug der Einsicht in die notwendigen, sich integrierenden Bestimmungen der Sache, die eben das Wesen ausmachen. Wenn also dem Intellekt die species memorialis des Einzeldinges gegeben ist, scheint zur Erfassung seines Universale in jedem Fall ein Akt der Wesenserkenntnis notwendig, der durch eine neue species memorialis nicht ersetzt werden kann, wohl aber diese zu ersetzen vermag.

Offensichtlich ist sich Olivi dieser Schwierigkeit nicht bewußt geworden, aber wie dem auch sei, unsere Darstellung wird dargetan haben, wie die innige Abhängigkeit der Wesenserkenntnis von der Einzelerkenntnis doch nicht dazu führt, daß die eigenschöpferische Selbständigkeit jener aufgehoben wird. Wie der Maler, wenn er den Gegenstand seines Bildes betrachtet, diesen im Akt seines Betrachtens bereits so sieht, wie er ihn dann darstellt, indem sein Blick, ohne daß er anderes erfaßt als das leibhaft Dastehende, wie es ist, doch zugleich in

dessen eigentliches Wesen dringt, so erfaßt auch der abstrahierende Blick nichts anderes als die Einzelerkenntnis, mit der er deshalb nur eine einzige Erkenntnis bildet, und er unterscheidet sich ebenso auch von ihr, weil er zugleich — wenn auch nichts anderes, so doch viel mehr erfaßt. Hier zeigt sich aber auch besonders deutlich, daß das Bild vom Künstler, der nach einem bestimmten Vorwurf arbeitet, zwar den Erkenntnisvorgang trifft, wie ihn Olivi verstehen will, aber nicht die Wirklichkeit. Denn die Stilisierung oder sonstige Veränderung, die der Künstler mit seinem Bilde vornimmt, wenn er kein bloßer Fotograf sein will, ist zwar ein gutes Analogon der Erkenntnistätigkeit nach Olivi, in der der Geist aus alleiniger Wirkursächlichkeit den Akt samt seiner Intentionalität, also die ganze Erkenntnis, produziert. Aber in Wirklichkeit ist eben die Wesenserkenntnis ihrem Sinne nach nicht Veränderung, sondern genaue Wiedergabe. Die im Begriff der causalitas terminativa enthaltene Schwierigkeit kann also letztlich auch hier nicht gelöst werden, wenn auch dieser Begriff die tiefe Einsicht in das spontane Moment zumindest geistiger Erkenntnis enthält, die sich aus eigener Kraft dem Objekt als ihrem Vorbild angleicht bzw. seine Darstellung („species memorialis") in sich erwirkt. Auch enthält jener Begriff zusammen mit der ganzen, zweifellos tiefen Intentionalitätslehre Olivis die Warnung, das Zusammenwirken von Erkenntnis und Gegenstand, Sein und Bewußtsein, nicht schlechterdings nach Analogie des Aufeinanderwirkens physischer Agentien zu verstehen.

Das alles kann freilich nicht über den grundsätzlichen Charakter jener Schwierigkeit hinwegtäuschen: Wenn das Objekt in keiner Weise ursächlich auf die Erkenntnispotenz einwirkt und wenn diese in keiner Weise in ihrem Sein durch einen vom Objekt herkommenden Eindruck, durch eine species impressa, bestimmt wird, dann sehen wir nicht, wie die Gefahr eines subjektivistischen Idealismus vermieden werden kann. Denn dann wird die Erkenntnis ja ganz allein vom Subjekt hervorgebracht; nicht nur ihr Sein, sondern auch ihre Beziehung zum Objekt soll ganz *ohne* dieses zustande kommen. Freilich wird das gerade von Interpreten Olivis wie Belmond und Bettini in den schon genannten Arbeiten unter Hinweis auf den Begriff der causalitas terminativa bestritten. Aber dieser Begriff vereinigt nicht nur widersprechende Extreme, sondern es ist vor allem nicht einzusehen, wie ein „ursächlicher" Einfluß im Sinne einer causalitas terminativa aussehen soll, der mit Wirkursächlichkeit nichts zu tun hat. Der Verdacht bleibt dann unabweisbar, daß die causalitas terminativa nur ein Wort ist, um die Schwierigkeit zu verschleiern. Wenn Olivi trotzdem in jeder Weise dem überlieferten Realismus treu bleibt, dann kann er das nur um den Preis jener Inkonsequenz, die Jansen im Auge hat, wenn er darauf hinweist, daß sich bei Olivi „unter der Hand die Occasio und der Ter-

minus zum vere Cooperans verdichtet", ja daß er dort, wo er „ex professo die Stellung des Objektes behandelt, dessen Bedeutung zu der einer Causa macht" [42]. Zwischen Wirkursache und der von Olivi intendierten terminativen Kooperation bleibt so ein lediglich verbaler Unterschied, was die Formulierungen des hierin vielleicht allzu beflissenen Verteidigers Bettini wider Willen enthüllen: „Olivi lehnt jede Wirkursächlichkeit der Objekte ab, aber leugnet nicht, daß sie zur Produktion der Akte eine positive und reale Kooperation beitragen." [43] Nur wenn man beim Terminus „Kooperation" stehenbleibt, statt gleich Mitwirkung zu sagen, bemerkt man nicht auf den ersten Blick, daß hier zugleich dasselbe geleugnet und behauptet wird.

---

[42] Jansen a.a.O. 52. Cf. auch unsere Ausführungen zu Beginn dieses Abschnittes, aus denen die Berechtigung dieser Feststellung hervorgeht.
[43] Bettini a.a.O. 201.

Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters

Von Johannes Beumer S. J.

Die Auseinandersetzung mit den Protestanten und vor allem das Konzil von Trient hatten der katholischen Theologie einen neuen Auftrieb gegeben, der sich besonders in den Unterscheidungslehren und in den prinzipiellen Erkenntnissen auswirkte. Auch die Darstellung des Verhältnisses von Schrift und Tradition wurde naturgemäß davon betroffen. Aber schon in der zweiten Hälfte des 17. und erst recht im Verlauf des 18. Jahrhunderts kam die aussichtsvoll eingeleitete Bewegung mehr oder weniger zum Stillstand. J. Ranft sagt zusammenfassend über diese Epoche: „Man begnügte sich auf katholischer Seite zu sehr mit der immer erneuten bloßen Feststellung der Gesichtspunkte, die das Recht der Tradition und die Unmöglichkeit des alleinigen Schriftprinzips erwiesen. Die dauernde Vertiefung und wissenschaftliche Befestigung der Beweisführung blieb aus. Nach den ersten bedeutenden Leistungen kam ein Zeitalter der Konservierung des Alten und der Stagnation. Die religionsgeschichtlichen Fingerzeige Canos wurden nicht weiterverfolgt. Die zunehmenden gedanklichen Konstruktionen einer immer unfruchtbarer werdenden Scholastik erstickten die bereits vorhandenen Versuche eines historischen Unterbaus für die ängstlich gehüteten Begriffe. So blieb es bei Andeutungen, die zum größten Teil wieder Cano und Bellarmin entnommen waren. Längst Gedachtes wurde in nahezu identischen Formulierungen reproduziert.“ [1]

Ein solches Urteil ist im großen und ganzen wohl zutreffend, muß aber durch den Hinweis auf vorliegende Ausnahmen berichtigt werden. Wir möchten hier einen Beitrag dazu liefern, indem wir den Blick auf eine theologische Kontroverse des 18. Jahrhunderts lenken, die damals ein ziemlich starkes Interesse beanspruchte, indes heute, da doch das Problem „Schrift und Tradition“ wieder im Vordergrund steht, vergessen zu sein scheint. Wir tun es nicht nur der dogmengeschichtlichen Vollständigkeit halber, sondern auch in der Überzeugung, daß die darin enthaltenen Anregungen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, aufgenommen zu werden verdienen und der modernen Fragestellung etwas zu sagen haben.

---

[1] Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips (Würzburg 1931) 32. — Vgl. auch: H. J. Holtzmann, Kanon und Tradition. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Dogmengeschichte und Symbolik (Ludwigsburg 1859) 40 f.

Den Ausgangspunkt der Kontroverse bildet eine kleine Schrift, die im Jahre 1746 erstmalig erschienen ist, und zwar anonym und dazu ohne kirchliche Zensur und bei einem nicht-katholischen Verlag. Der Titel lautet: Principia Juris Publici Ecclesiastici Catholicorum ad statum Germaniae accomodata in usum tyronum, Francofurti et Lipsiae, Ex officina Viduae Knochii et Jo. Georg. Eslinger, 1746. Ihr Verfasser war, wie sich bald herausstellen sollte, ein Kanonist, *Georg Christophorus Neller*, der dem gallikanisch beeinflußten Trierer Weihbischof Johannes Nikolaus von Hontheim (Febronius) nahestand[2]. Die etwa in den Principia verborgenen febronianischen Gedanken sollen aber in dieser unserer Arbeit nicht weiter untersucht werden, sondern lediglich die grundsätzlichen Äußerungen zu biblischer und mündlicher Überlieferung.

Gleich das erste Kapitel handelt von der *Hl. Schrift*, der „prima ac palmaria lex" für alle Christen, aus der die Wahrheiten und die Vorschriften, das „jus credendorum et agendorum", zu entnehmen seien[3]. Insbesondere wird die Schrift des Neuen Testamentes als die „lex fundamentalis et pragmatica Status publici Ecclesiastici" anerkannt[4]. Neller wirft anschließend die Kernfrage auf: An Biblia sint primum fidei et religionis Christianae fundamentum, idque unicum?[5] Die positive Antwort hierauf ist nach ihm die der Protestanten, die negative die katholische[6]. In der ausführlichen Begründung leitet er unter Angabe des bekannten Augustinuswortes die Autorität des Neuen Testamentes von der Kirche her und nicht umgekehrt[7] und fordert demgemäß für die Deutung der dunklen Schrifttexte ein „extraneum comprincipium", das die Tradition oder das einmütige Urteil der Kirche abgebe[8]. Darum habe Christus — und so schließt das Kapitel — den

---

[2] Einige Angaben über Leben und Schriften Nellers finden sich bei Hurter, Nomenclator V. 1, S. 521 ff.

[3] Cap. I nr. 1; ed. cit. 1.

[4] Novi Testamenti Scripturae sunt lex fundamentalis et pragmatica Status publici Ecclesiastici. In his quippe stabilitur Ecclesia ... Describitur jus credendorum et agendorum passim: Cap. I nr. 18; ed. cit. 8.

[5] Cap. I nr. 25; ed. cit. 10.

[6] Utrumque affirmant Protestantes, negant Catholici. Prima quaestio dependet ab ista: Unde certi sumus, hos libros esse divinos? Altera vero ab hac: An S. Scripturae certa interpretatio haberi possit sine alio comprincipio?: Cap. I nr. 25; ed. cit. 10—11.

[7] Ecclesia vero ante conscriptos Novi Testamenti libros fuit in possessione verae doctrinae et purae Religionis, proinde fundamentum Ecclesiae non fuit Evangelium scriptum, sed e converso causa receptionis librorum Evangelicorum fuit Ecclesia, a qua certi reddebantur fideles, inter tot pseudo-Evangelia haec potius genuina esse, quam alia. Quare S. Aug. lib. contra epist. fund. c. 5. ajebat: Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiae Catholicae moveret authoritas: Cap. I nr. 26; ed. cit. 11.

[8] Scriptura S. multis in locis est clarissima, sic, ut absque ullo extraneo com-principio lector eam intelligat. Aliis vero in textibus est obscura. Adeoque eatenus interpretatio genuina aliunde est requirenda, nempe vel ex traditione, vel ex unanimi judicio Ecclesiae: Cap. I nr. 28; ed. cit. 12.

Dienern seiner Kirche den Hl. Geist verliehen und seinen eigenen beständigen Beistand verheißen, damit die Dunkelheit der Bibel nicht zu ihrer Entstellung (depravatio) führe[9]. Das bisher Gesagte entspricht durchaus dem katholischen Standpunkt; höchstens könnte in etwa das eine auffallen, daß der mündlichen Überlieferung nur eine ganz der Schrift untergeordnete Funktion zugewiesen wird.

Das zweite Kapitel *„De traditione"* gibt uns hoffentlich näheren Aufschluß. Es beginnt mit dem programmatischen Satze: Scripturam sacram ad nos usque transmisit traditio, ejusdem custos ac interpres[10]. Anscheinend soll damit eine Bestimmung ihrer wesentlichen oder gar exklusiven Aufgabe gegeben sein. Unmittelbar darauf folgt die eigenartige Behauptung: De hoc juris Ecclesiastici principio lis multa est inde a saeculo XVI, *facti* tamen potius, quam *Juris.* Nemo enim negat, Verbo Dei tradito, *siquod reipsa existat,* omnem deberi reverentiam, sed hoc inficiantur Protestantes, *quod* existant praeter Scripturam genuinae traditiones[11]. In der Rechtsfrage stimmen also nach Neller Katholiken und Protestanten überein, nur in der Tatsächlichkeitsfrage gehen sie auseinander. Eine beigefügte Anmerkung verdeutlicht uns ein wenig die Tragweite seiner Stellungnahme: Unde anathema illud vagum S. Conc. Trid. sess. 4. non videtur efficaciter fulminare Protestantes, cum nemo illorum dicat, traditiones ipsius Christi ore ab Apostolis acceptas aut ab ipsis Apostolis Spiritu S. dictante quasi per manus traditas, a se scienter et prudenter contemni. Consimili fere ratione, qua Catholicus in thesi credens, Reliquias Sanctorum esse venerandas, non subibit anathema, si neget has individuas reliquias esse veras. Nam sicut multitudo pseudoreliquiarum ipsas adeo genuinas reddidit suspectas, ita innumerae fabulae, veris traditionibus mixtae, harum existentiam iis, qui durae sunt credulitatis, fecere ambiguam[12]. Zwar anerkennt Neller, daß die Tradition auf dem Konzil von Trient sowohl prinzipiell als auch (von der 6. Sitzung an) konkret für einzelne Wahrheiten herausgestellt worden ist[13], aber sein Urteil lautet schließlich: Quaestio haec omnis quorsum denique recidat ... nempe partim in jurgium mere scholasticum ... partim eo, quod Protestantes non satis intelligant, quibus traditionibus stent Catholici?[14] Einige Fragen bleiben hier ohne Zweifel noch unbeantwortet, so namentlich diese: Ist die Einstellung der Protestanten (im allgemeinen) gegenüber der Tradition historisch zutreffend ge-

[9] Cap. nr. 30; ed. cit. 14. [10] Cap. II nr. 1; ed. cit. 15.
[11] Cap. II nr. 2; ed. cit. 15. [12] Cap. II nr. 2; ed. cit. 15—16.
[13] Pro altero Confessionis suae fundamento posuit Tridentina Synodus sess. 4. traditionem, atque ad eam in diversis capitulis (Sess. 6. c. 8; Sess. 13. c. 8; Sess. 14. c. 1; Sess. 22. c. 4 et 9; Sess. 25. etc.) provocavit: Cap. II nr. 3; ed. cit. 16.
[14] Cap. II nr. 4; ed. cit. 16.

kennzeichnet? Und auch die andere: Was bedeutet in der Sicht der Principia noch die Definition des Trienter Konzils?

In der weiteren Darlegung bestimmt Neller zunächst den Begriff: Traditio est institutio sacra, quae vel ipsius Christi ore ab Apostolis accepta, aut ab ipsis Apostolis, quasi per manus ad posteros usque pervenit. Ita fere Trident. Sess. 4.[15]. Dann folgen die gebräuchlichen Unterscheidungen: Traditio Divina, authore Christo, traditio humana, authoribus Apostolis, ferner traditio inhaesiva, declarativa, mere oralis und bei der letzteren die Unterteilung traditiones dogmaticae vel disciplinares[16]. Im großen und ganzen begegnen wir damit einem Sprachgebrauch, wie er auch sonst für die Theologie des 18. Jahrhunderts bezeugt ist[17]. Indes hinterläßt es einen irgendwie befremdenden Eindruck, wenn die apostolische Tradition auf die Überlieferung menschlichen Ursprungs und lediglich disziplinären Inhaltes beschränkt erscheint[18], anderseits die rein-mündliche vollständig von der biblischen getrennt (plane separata a Verbo Dei scripto) sein soll[19]. Möglicherweise liegen hier die tieferen Wurzeln für das Mißverständnis der kirchlichen Lehre, das Neller wohl kaum abgesprochen werden kann. Dieses tritt aber erst in den beiden Sätzen zutage, die also formuliert sind: An dentur (traditiones mere orales) dogmaticae, a Verbo Dei scripto plane separatae, quarum ne obscura quidem mentio fiat in sacris paginis? quaestio est pure scholastica, quae tantas rixas haud meretur[20], und: Mihi videtur, vix ostensum iri dogma aliquod prag-

---

[15] Er fügt hinzu: Germanice describi potest: Ein mündlicher von Christi und der Aposteln Zeiten übergebener und wohlhergebrachter Unterricht: Cap. II nr. 5; ed. cit. 16—17.

[16] Traditio alia est inhaesiva, alia declarativa, alia mere-oralis. Inhaesiva est, quae tradit ipsum illud, quod clare scriptum est. Declarativa disertius explanat, quod S. Scriptura breviter aut minus clare docet. Mere-oralis tradit, quod nullo modo, ne implicitis quidem terminis, scriptum est: Cap. II nr. 7; ed. cit 17. — Traditiones mere orales instar priorum (inhaesivarum et declarativarum) vel sunt dogmaticae, vel disciplinares: Cap. II nr. 10; ed. cit. 18.

[17] Vgl. z.B.: H Kilber S. J., Principia theologica ad usum candidatorum theologiae Wirceburgi (Wirceburgi 1771) 90—95.

[18] Alia (traditio) humana, authoribus Apostolis ... Quae tantum concernit res disciplinae: nam in rebus fidei et ritibus pragmaticis nulla admittitur traditio humana, etiamsi foret Apostolica: Cap. II nr. 6; ed. cit. 17. — Andere Theologen des 18. Jahrhunderts heben eigens eine „traditio divino-apostolica" hervor, die auf eine Eingebung des Hl. Geistes durch die Apostel verkündet worden sei; siehe Kilber a. a. O. 92.

[19] Haec itaque traditionis species est plane disparata a Verbo Dei scripto, docens vel praecipiens illud, quod neque per regulas consequentiae, neque per regulas interpretationis ex S. Scriptura potest deduci: Cap. II nr. 7; ed. cit. 18.

[20] Cap. II nr. 10; ed. cit. 18—19. — Eine Anmerkung erklärt zusätzlich: Affinis est haec quaestio illi Theologorum controversiae, an materia fidei creverit ab Adamo usque ad Christum per Legem novam Evangelii? quae citra haeresim problematice defendi potest. Qui crevisse negant, contendunt, omnia novae legis dogmata contineri saltem implicite in veteri lege. Sic etiam, qui traditiones mere-orales negare vellet, deberet ostendere, quod omnis veritas traditione percepta lateat in Scripturis divinis: Cap. II nr. 10; ed. cit. 19.

maticum et fundamentale Religionis Christianae, quod traditione mere-orali nitatur[21]. Was unter einem „Dogma pragmaticum et fundamentale" gemeint ist, ergibt sich einigermaßen aus dem Gegensatz zu den „dogmata secundaria et pragmaticis inferiora" (mit Angabe von Beispielen[22]), die, ähnlich wie die disziplinären Überlieferungen, Objekt einer rein-mündlichen Tradition sein können[23]. Die Frage nach der Möglichkeit, den Kanon der inspirierten Bücher festzulegen, berührt Neller in diesem Zusammenhang überhaupt nicht[24]. Er zählt nur noch die Bedingungen auf, die eine gesicherte Überlieferung erfüllen muß, ohne indes dabei von der sententia communis abzuweichen[25]. Jedoch kurz hierauf wiederholt er seine früher geäußerte Ansicht, obschon in abgemilderter Fassung: An testimonia mox allegata determinate loquantur de traditionibus inhaesivis, declarativis, aut mere oralibus? ego non definiero, cum nec ipsa Ecclesia in dogmaticis ullam traditionem, tanquam mere oralem, fidelibus proposuerit acceptandam[26]. Der letzte Abschnitt des Kapitels offenbart uns schließlich den inneren Beweggrund seiner Darstellung, nämlich auf diese Weise den Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten zu überbrücken; denn er erklärt: Cum ergo Catholici non quascumque traditiones promiscue amplectantur, Protestantes autem ultro parati sint, illas vene-

[21] Cap. II nr. 11; ed. cit. 19.

[22] E. g. S. Mariam Christi matrem permansisse Virginem usque ad obitum: Sacramenta quaedam bis recipi posse, quaedam semel tantum: valere baptisma haeretici, aut mulieris: Ibd.

[23] Dogmata vero secundaria et pragmaticis inferiora exhibet traditio, quae aegre ex S. Scriptura eruentur: Cap. II nr. 11; ed. cit. 19. — Traditiones vero disciplinares extant plurimae, quae sacro Textu nullatenus describuntur. E. g. Festorum solemnitates, jejunium quadragesimale, ritus liturgici, sanctificatio diei Dominicae, poenae Ecclesiasticae, exorcismi et unctiones baptizandorum, admixtio aquae vino consecrando. Vide Cap. Cum Marthae 6. de celebr. Miss. Et Basilium lib. de Spiritu S. cap. 22 . . .: Cap. II nr. 12; ed. cit. 19—20.

[24] Vorher hat Neller ausgeführt: Unde enim certi redderemur, e. g. quatuor Evangelia nostra non esse spuria instar tot aliorum, quae recenset can. 3. dist. 15. nisi ex traditione Majorum? Hinc ipse Chemnitius cum aliis Protestantibus admittit necessitatem traditionis alicuius generalis, qua nempe constet, hos illosque libros ab olim insertos fuisse Canoni SS. Scripturarum. Profecto, qui mille quingentis annis post Apostolos nati sunt, non aliunde acceperunt Scripturas, quam e manibus Catholicorum: Cap. II nr. 1; ed. cit. 15. — Wir fragen: Bezieht sich diese Tradition nicht auf ein Dogma pragmaticum et fundamentale? Oder ist die Bestimmung des Kanons eine rein disziplinäre Angelegenheit? Auf diese Fragen erhalten wir von Neller keine Antwort.

[25] Debet ergo Traditio esse primo Divina aut Apostolica . . . secundo Certa . . . tertio Continua . . . quarto Unanimis et universalis . . . quinto necessaria . . . sexto Concordans sacrae Scripturae . . . His requisitis praedita traditio commendatur a S. Scriptura, Patribus, Legibusque publicis: Cap. II nr. 14 et 15; ed. cit. 20—21.

[26] Cap. II nr. 15; ed. cit. 22. — Eine Anmerkung schränkt das Gesagte etwas ein: Nisi ab initio ante conscripta Evangelia, et epistolas Apostolicas, tunc enim tota Ecclesia Christi vixit sola traditione orali; imo et post conscriptos libros illos multae Ecclesiae particulares; nam credibible est, quod nec ipsi Apostoli omnes, utpote ab invicem dispersi, viderint quatuor Evangelia, reliquasque Epistolas suorum collegarum: Ibd.

rari, quas a Christo, et Apostolis descendere cognoverint, omni studio Candidatus Juris publici Ecclesiastici evolvet monumenta veterum, ut juxta regulas sanioris criticae genuinas Ecclesiae traditiones rejectis adulterinis eruat[27].

Damit sind die wesentlichen Züge der Traditionslehre Nellers wiedergegeben, soweit seine knapp gehaltenen Andeutungen das gestatten. Einiges bedarf sicher noch der Klärung, und nicht alles läßt sich ohne Widerspruch hinnehmen. Zusammenfassend können wir sagen: Neller neigt dazu, sowohl theoretisch als auch praktisch die im eigentlichen Sinne dogmatische Tradition dem Gegenstand nach auf die schon in der Hl. Schrift vorliegenden Wahrheiten einzuschränken, und deutet dementsprechend die Definition des Trienter Konzils.

Man kann begreifen, daß die zeitgenössische Theologie ihre Bedenken anmeldete. *T. Topp*, von dem später noch die Rede sein wird, berichtet hierüber:

Quantum sententia haec Nelleri scholis Catholicorum displicuerit, historia literaria loquitur. Plurimi, doctrina non minus, quam authoritate insignes Theologi, isthoc Nelleri adsertum, ut ipsis videbatur, minus catholicum, sugillare conati fuerunt. Quos inter, praeter laudatum A. Riegger, fuere Georg. Zallwein: Princ. Jur. Eccles. Tom. I., Aug. Vindel. 1763, Quaest. II. Cap. III. de Tradit. § III. et IV.; Corbin. Luydl (Institut. Theol. moral. 1771, Part. I. Diss. II. de Tradit. § X. p. 441); Jos. Ant. Riegger (Diss. An detur Traditio sacra, quam opusculis suis An. 1773 Friburgi Brisgoviae simul editis inseruit § VIII). Imo omnes fere Theologi et Canonistae, qui ex ordine Catholicorum, post editum a Nellero opusculum de Traditionibus scripserunt. Ex instituto autem Nellerum stylo, quod aegre ferimus, nimis mordaci, impugnarunt Jos. Gautier S. J. et Francisc. Staidelius Ord. Min. in Animadversionibus in librum citati Auctoris Anonymi. Primus scripsit Coloniae 1750, alter Tridenti 1754[28].

Dazu kommen noch andere Gegner, die bei diesen Autoren namentlich angeführt werden. Wir greifen hier aus der Fülle der einschlägigen Zeugen die bedeutendsten Zeugen heraus, die zugleich das sachliche Problem gefördert haben.

Der chronologischen Reihenfolge nach schrieb als erster *gegen Neller* der Jesuit *Gautier*, und zwar in einer ausschließlich zu diesem Zwecke verfaßten Schrift: Animadversiones in Librum, cui titulus: Principia Juris Publici Ecclesiastici Catholicorum ... Dudum jam conscriptae, nunc paulo auctiores, plurium rogatu, publici juris factae a P. Josepho Gautier Soc. Jesu Sacerdote, SStae Theologiae in Alma Coloniensi Universitate Doctore, et Professore Publico, ac Examinatore Synodali. Cum Approbatione, et Permissu Superiorum. Coloniae, Typis Gereonis Arnoldi Schawberg. MDCCL. Prostant apud Viduam Hebeisen in

[27] Cap. II nr. 17; ed. cit. 22—23.

[28] Expositio doctrinae catholicae de Traditionibus (Bonnae 1789) occasio scribendi 3.

Platea S. Marcelli. Gautier richtet seine Angriffe gegen das ganze Buch Nellers, nicht nur gegen die in ihm vorgetragene Traditionsauffassung. Satz für Satz geht er die Behauptungen durch und unterzieht alles einer äußerst scharfen Kritik. Sein Stil ist des öfteren sarkastisch. Ein schwerer Nachteil seiner Widerlegung muß darin gesehen werden, daß er zu viele Einzelheiten anführt und dadurch die hauptsächlichen Punkte abschwächt. Wir nehmen hier selbstverständlich eine kurz bemessene Auswahl vor.

Mehrere Male kommt Gautier auf die Kanonfrage zu sprechen. So lesen wir ziemlich im Anfang seiner Ausführungen:

Nunquid enim dogma pragmaticum et fundamentale Christianae Religionis est, non modo, quod existant aliquae Scripturae divinae, sed quod eae his praecise libris, iisque genuinis et incorruptis vere, et ex toto contineantur? An porro hoc Dogma tam necessarium, ut loquitur Bellarminus de Verbo Dei L. 4. C. 4. Traditione mere orali non nititur? Qua igitur? Non inhaesiva ... Sed neque, ut mihi videtur, nititur istud dogma Traditione solum declarativa, id est ea ... quae disertius explanat, quod S. Scriptura breviter aut minus clare docet. Nam cuperem edoceri, ubi Scriptura vel breviter, et minus etiam clare, sive sub terminis implicitis istud Pragmaticum et fundamentale dogma nos magis edoceat, quam alia, quae Anonymus § XI. vocat dogmata secundaria, et Pragmaticis inferiora, dicitque, aegre ex S. Scriptura esse eruenda? item quam illa, quae innituntur Traditione mere disciplinari ... Et vero qua ratione per regulas verae consequentiae, aut interpretationis ex Scriptura deducet, dari quatuor, et non plura Evangelia, et nostra non esse spuria instar tot aliorum? ... Si igitur universae Scripturae Authentia non nitatur Traditione mere orali, cum neque nitatur inhaesiva neque sola declarativa; nulla Traditione nititur, adeoque suo custode destituitur[29].

Etwas später kommt Gautier auf dasselbe Thema zurück, wenn er schreibt:

Dogma Pragmaticum et Fundamentale Religionis Christianae est, quod existat aliquod Dei Verbum Scriptum, quodque hoc contineatur iis libris, quos pro Divinis Ecclesia Catholica agnoscit; et quod iidem sint genuini, quos illa pro talibus agnoscit ... Nam ut (Anonymus) C. I § XVIII scribit, Novi Testamenti Scriptura sunt Lex Fundamentalis et Pragmatica Status Publici Ecclesiastici: in his quippe, ut mox addit, stabilitur Ecclesia: Quidni ergo sit Dogma Pragmaticum et Fundamentale, quod existant ejusmodi Scripturae ...? Quodsi vero non dentur Traditiones mere orales circa Dogma Pragmaticum et Fundamentale Religionis Christianae; neque dabitur Traditio mere oralis circa existentiam, Authentiamque totius Scripturae, quam velut Divinam admittimus; Igitur neque ex Traditione mere orali de ea convinci poterit, qui negaverit, Traditiones mere orales circa eiusmodi Dogmata exstare; id vero ii, qui sunt durae credulitatis, facile negabunt ex Principiis Anonymi, asserentis, sibi videri, vix ostensum iri Dogma aliquod Pragmaticum et Fundamentale Religionis Christianae, quod Traditione mere orali nitatur. Unde porro tunc illi convincentur? ... Omitto hic in specie commemorare plura Religionis Christianae dogmata, etiam Pragmatica et Fundamentalia, quae sane aegre ex Scriptura eruentur, vixque ostendetur, eadem alio fundamento, quam Traditione

[29] Animadversiones cap. I a. 4 § 1; ed. cit. 12—14.

mere orali niti: uti sunt Materiae et Formae, ritusque Substantiales ac Essentiales quorundam Sacramentorum, et alia haud pauca, quae nec opus, nec otium est, huc allegare [30].

Ohne Zweifel ist damit eine schwache Stelle in der Darlegung Nellers getroffen, der unbedingt das Problem der Kanonbildung hätte berücksichtigen müssen.

Ein zweiter Hauptangriff Gautiers richtet sich gegen die in den Principia vorgetragene Deutung des Konzils von Trient und der protestantischen Lehre. Seine Bedenken lauten:

Cum quaestio Juris praecise terminis circumscribatur: an Verbo Dei tradito, si quod re ipsa existat, debeatur indubitata fides? Quaestio facti vero: an re ipsa existat ejusmodi Verbum, seu praeter Scripturam genuinae Traditiones? Lubet Anonymum interrogare, utram ex illis litibus Tridentina Synodus derimere voluerit, ut pro altero Confessionis suae fundamento poneret Traditionem? non sane primam duntaxat ... Quid juvisset tanto molimine stabilire, et intentato Anathematis fulmine mandare acceptari id, quod, teste Anonymo, negabat nemo ... Quodsi vero fateatur, ut par est, Tridentinos Patres etiam, ac praecipue quaestionem Facti, quae magis in controversiam vocabatur, dirimere omnino voluisse, et pro altero Confessionis suae fundamento statuere, quod re ipsa existat praeter Scripturam Verbum Dei traditum, seu, ut Sess. 4. loquitur, sine scripto Traditiones; manifesta se prodit in Anonymi Principiis antilogia, dum, postquam dixisset: hoc inficiari Protestantes, quod existant praeter Scripturam Traditiones, consequens inde prolicit, cujus contradictorium potius indemet erat eliciendum. Nam unde, inquit, Anathema illud vagum S. Concilii Tridentini Sess. 4. non videtur efficaciter fulminare Protestantes [31].

Damit dürfte der Nachweis erbracht sein, daß Neller allzu schnell die Unbestimmtheit der Konzilsdefinition und die Bereitwilligkeit der Protestanten zur Annahme von Traditionen behauptet hat [32]. Nur scheint Gautier nicht ganz auf die Gedanken seines Gegners einzugehen, da dieser keineswegs die Existenz einer Überlieferung schlechthin, sondern lediglich die einer rein mündlichen (vom Objekt her gesehen) leugnete.

---

[30] Ibd. cap. II a. 7 § 2; ed. cit. 44—45. [31] Ibd. cap. II a. 1 § 2; ed. cit. 23—24.

[32] Vgl. noch folgenden Text Gautiers: Protestantes in illis aperte dissentiunt, quod inficientur, quod existant praeter Scripturam genuinae Traditiones; sic enim imprimis contendunt, Fidei Catholicae fundamenta solis Divinis literis comprehendi, rejiciuntque Divinas sine scripto Traditiones, quas Tridentinum ista sua Sanctione sat clare docet existere, dum et illas pro altero suae Confessionis fundamento statuit, et in illis salutarem veritatem, morumque disciplinam perspicere se asserit; et has ipsas Traditiones, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu S. dictatas, et continua Successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu et reverentia cum sacris Libris suscipere se, ac venerari profitetur. Deinde iidem Protestantes Apostolicos ritus, ad hanc usque aetatem nobis per manus haud interrupte traditos, quod S. Synodus quoque profitetur ab Ecclesia recipi, pertinaciter repudiant; Igitur istud Anathema Tridentini eos efficaciter ferit. Inepte proinde ac nullo consequentiae nexu Auctor Anonymus ex eo, quod Protestantes inficientur, existere praeter Scripturam genuinas Traditiones, arguit, istud Anathema Tridentini aut vagum esse, aut inefficaciter Protestantes fulminare, cum potius contradictoriam ex isto Antecedente conclusionem elicere debuisset: Animadversiones cap. II a. 2 § 2; ed. cit. 26—27.

Nicht minder scharf, wenn auch etwas sachlicher, ist der Widerspruch der Kanonisten gegen Neller. Einer von ihnen, Gregorius Zallwein[33], stellt vier Punkte zur Diskussion:

Primo docet (Author Principiorum), litem inter Catholicos et Protestantes de traditione facti potius esse, quam juris, additque rationem: quia nemo negat, Verbo Dei tradito, si quod re ipsa existat, omnem deberi reverentiam; sed hoc inficiantur Protestantes, quod existant praeter Scripturam traditiones. Secundo. Exinde infert, anathema a Concil. Trident. in Protestantes traditionem negantes vibratum, esse nimis vagum nec efficaciter fulminare Protestantes, cum nemo illorum traditiones ipsius Christi scienter et prudenter contemnat. Tertio. Asserit, quaestionem, qua quaeritur, an dentur traditiones Dogmaticae mere orales a Verbo Dei scripto plane separatae, esse pure scholasticam, quae tantas rixas haud meretur. Et quarto vix ostensum iri dogma aliquod pragmaticum et fundamentale Religionis Catholicae, quod traditione mere orali nitatur. Jam haec ad incudem vocemus[34].

Zum zweiten Punkt führt Zallwein aus:

Facile occurritur alteri doctrinae Authoris, qua ausu temerario —ignoscat vir caeteroquin eruditus — invadit Synodum Tridentinam, et anathema illius in Protestantes vibratum bruti instar fulminis habet: quod quam sit periculosum, ac praejudiciosum authoritati PP. in Concil. congregatorum quis non videat? Demus ergo quaestionem de Traditionibus esse quaestionem facti, quaerere licebit ex Authore, num PP. Concilii Tridentini quaestionem facti ... vel Juris ... decidendam assumpserint? Istud secundum dicere, quam non est injuriosum Synodo? Quis enim sibi persuadeat , quod Synodus a Spiritu S. directa mentem Protestantium melius non perspectam habuerit, et in suis decisionibus toto coelo a quaestione disputata aberraverit. Sie vero quaestionem facti ... decidere voluit: ergo efficaciter feriit Protestantes, et negantes Traditionem fulmine non bruto, et Jure quidem prostravit; eo quod haec ipsa quaestio facti sit simul quaestio fidei, et negatio facti sit directe contraria Religioni Catholicae, quae factum, id est existentiam Traditionis, instar dogmatis inconcussi tuetur[35].

Es sind ungefähr die gleichen Überlegungen, die schon Gautier angestellt hat, und Zallwein beruft sich einige Male ausdrücklich auf dessen Animadversiones.

Indes begegnet uns bei den Ausführungen zum dritten Punkt ein völlig neuer Gedanke. Nachdem der Kanonist seinem Gegner heftige Vorwürfe wegen seiner Annäherung an die Lehre der Protestanten und wegen seiner geringen Kenntnis der katholischen Theologen gemacht hat[36], unterzieht er den Begriff der „traditio mere oralis" einer ge-

---

[33] Principia Juris Ecclesiastici universalis, et particularis Germaniae, Tomus IV., authore P. Gregorio Zallwein, Ord. S. Bened. Monasterii Wessofontani Superioris Bavariae Professo ... Universitatis Salisburgensis Rectore Magnifico ..., Augustae Vind. et Oeniponti, Sumptibus Josephi Wolff, 1763.

[34] Principia Juris Ecclesiastici Q. II cap. 3 § 5; ed. cit. 175—176.

[35] Ibd.; ed. cit. 177—178.

[36] Profecto si quae alia, haec certe ab Authore audacius nec sine periculo esse dicta et scripta censemus, quibus quam parum a sententia Novatorum distet, et qua ratione a longe latus traditionis petere attentet, nemo non Catholicorum primo intuitu perspicit, et ex dicendis mox fiet manifestius. Ex quocumque fonte ipse has

nauen Prüfung. Es sei kein wesentlicher Unterschied, ob die Hl. Schrift eine Glaubenswahrheit gar nicht oder nur sehr dunkel enthalte, daß sie kaum rechtmäßig aus ihr erschlossen werden könne, weil dann die biblische Grundlage nicht ausreiche für eine lehramtliche Entscheidung, die infolgedessen sich doch auf eine gesicherte mündliche Überlieferung stützen müsse[37]. So sagt er: Nomine traditionis vere oralis putamus venire illam, quae nobis prodit dogma, quod nullo modo, vel certe non nisi obscurissime in Scriptura continetur[38]. Seine Meinung geht also dahin: Es kommt darauf an, ob eine Glaubenswahrheit aus der Schrift bewiesen werden kann oder nicht; im letzteren Falle stammt sie eigentlich aus der mündlichen Überlieferung, die möglicherweise, aber das spielt keine maßgebende Rolle, entfernt auch durch die Schrift angedeutet wird. Zallwein belegt das durch Beispiele[39].

Die Darlegungen bezüglich des vierten Punktes bewegen sich in den bekannten Bahnen. Wiederum wird der unbestimmte Ausdruck „Dogma pragmaticum et fundamentale" gerügt[40]. Neu ist allenfalls die Unterscheidung zwischen „articuli fundamentales relate ad totam Ecclesiam" und „articuli fundamentales relate ad fideles in particulari"; zu den ersteren gehöre die nicht aus der Bibel erschließbare Festlegung des Kanon, während die letzteren, soweit sie „primi

---

suas doctrinas oppido periculosas hauserit, saltem ego mihi persuasissimum habeo, nunquam authorem ad has extremitates delapsurum fuisse, si Theologiae Dogmaticae principia melius inspexisset, aut libros scriptorum Catholicorum legere dignatus fuisset: Ibd.; ed. cit. 178—179.

[37] Nostra opinione parum vel nihil interest in effectu in ordine ad traditionem mere oralem, sive dicatur aliquod dogma nequidem obscure, vel certe non nisi obscurissime ita, ut per legitimam consequentiam vix aut ne vix quidem sit deducibile, in Scriptura contineri; cum ex communi Theologorum sensentia textus Script. valde obscuri Ecclesiae non sint sufficientes ad declarandum aliquod dogma fidei, neque Ecclesia unquam dogma aliquod unice propter scripturam obscuram, vel deductionem a longe quaesitam definierit, sed in defectu Scripturae ad traditionem certam, uniformem, et constantem tanquam alteram fidei regulam confugerit: Ibd.; ed. cit. 179.

[38] Ibd. — Der Text fährt fort: Atque is est genuinus status quaestionis, hoc est illud dissidium, non utique non mere scholasticum, ut asserit Author, quod Catholicos et Protestantes per plura Saecula collisit, et adhuc collisos tenet, an videlicet dentur doctrinae dogmaticae, quae nec in terminis terminantibus praecontinentur, nec legitima atque doctrinali deductione inde deduci possunt, id quod negant Protestantes, et affirmant Catholici. Quod si iam tales doctrinae adstrui possint, nescio sane, quo ausu Author Catholicus quaestionem de Traditionibus oralibus per duo et ultra Saecula tanto molimine discussam, ac finali judicio post plurimam ex utraque parte, ponderatis causae momentis, deliberationem denique a PP. Concil. Trident. decisam ad rixas pure scholasticas possit detrudere: Ibd.; ed. cit. 179—180.

[39] At vero prostant similia dogmata plura: nam ubinam dogma Catholicum de Authentia, et Canone Scripturae a Concil. Trident., edito de genuinitate epistolae Petri (!) ad Hebraeos vel obscure vel saltem ita obscure continetur, ut per legitimam, vere Theologicam deductionem inde inferri possit? Ubinam scriptum legitur Baptismum ab haereticis collatum esse validum, Sacramentum Baptismi, Confirmationis, et Ordinis esse initerabilia, alia esse iterabilia?: Ibd.; ed. cit. 180.

[40] Ibd.

ordinis" seien, sämtlich in der Schrift ihren Ausdruck gefunden hätten[41]. Zallwein beendet seine Ausführungen mit einem entschiedenen Hinweis auf die schädlichen Folgen der gegnerischen Ansicht[42].

Noch ein weiterer Kanonist des 18. Jahrhunderts soll hier zu Wort kommen, *J. A. von Riegger*. Im Jahre 1772 hielt er in Freiburg eine akademische Rede „An detur traditio sacra?"[43], die danach in seinen Opuscula abgedruckt wurde[44]. Wir überschlagen die eingangs gegebene Darstellung der katholischen Traditionslehre[45] und wenden uns seiner Polemik gegen Neller zu. Von Riegger kennt bereits den Namen des Verfassers der Principia und weiß auch um deren verbesserte Neuauflage[46]. Seine grundsätzlichen Einwände formuliert er vorerst also:

Quae cum a sacrosancta Tridentina synodo tam perspicue, tamque adcurate tradita sint, saepiusque inculcata: non possum non vehementer admirari, atque improbare insolentem doctrinam, quam profitetur Auctor Anonymus — vel potius Ge. Christ. Nellerus — in princ. iur. publici ecclesiast. Cap. II statuens, hanc omnem de traditionibus disputationem nonnisi quaestionibus scholasticis adnumerandam esse ...

---

[41] Distinguendum esse putamus inter articulos fundamentales, quorum alii relate ad totam Ecclesiam; alii relate ad fideles in particulari sunt tales ... Jam si de prioribus ipsum Religionis systema constituentibus sit sermo, persuasissimum mihi habeo, quod dogma de existentia, authentia et Canone Scripturae sit dogma fundamentale et pragmaticum Religionis, quo sublato corruet tota, quantacumque illa sit, moles et structura Ecclesiae ... Unde, inquam, habemus, scimusque authentiam, et Canonem Script. nisi ex Traditione, cui in definiendo Canone Ecclesia in Concil. Trident. congregata vel maxime innitebatur? Si de posterioribus ad fideles in particulari seu ad omnes seu ad quosdam pertinentibus loquatur, facile de Adversario dogmata primi generis fide explicita credenda sat clare in Scripturis expressa: Ibd.; ed. cit. 181—182.

[42] Antequam Authorem a nobis dimittamus, quaerere ex ipso liceat, ad quid ille has quaestiones excitare, et ipsum Concilii Trident. decretum sub incudem vocare, et indiscreta prorsus crisi perstringere voluerit, utpote quae non nisi ad supprimendam authoritatem Traditionum vergunt, et Protestantibus occasionem Catholicis insultandi suppeditant? Atque haec cum majori energia discutere placuit, quia quosdam alios a speciosis Authoris hujus ratiunculis ita fuisse inductos scimus, ut similes doctrinas adoptare, et publicis inserere Thesibus nulli sibi scrupulo duxerint. Fusius haec discutit author Animad.: Ibd.; ed. cit. 182.

[43] Dissertatio academica, quum Ioannes Georgius Probst, Illinganus Hercynianus, et Basilius Fenenberg, Campodunensis Sueuus, doctorum iuris insignibus condecorarentur: Anno 1772.

[44] Jos. Ant. Rieggeri, Eq., Augg. a consiliis et iur. eccles. prof. p. o. in Academia Albertina Opuscula ad historiam et iurisprudentiam, praecipue ecclesiasticam pertinentia, Friburgi Brisgoviae, Sumptibus Antonii Wagneri, Bibliopol. Academ. Anno 1773, 149—196.

[45] Vielleicht ist eine Anmerkung zum Begriff der apostolischen Tradition beachtenswert: Quae de traditionibus divino-apostolicis, et mere apostolicis disputari solent, videntur mihi eo spectare, ut res ipsa magis obscuretur ... Ego enim apud animum meum ita constitutum habeo, ut plane existimem, omnem traditionem vel divinam esse vel humanam sive ecclesiasticam. Vel enim apostoli, quae tradiderunt, ex ore Christi hauserunt, vel post Domini in coelum reditum a Spiritu sancto edocti fuere rem aliquam, quam scriptis non consignarunt: tum enimvero divina reputanda est eius generis traditio. Si autem apostoli, ut ecclesiae rectores, ipsi nonnulla constituerunt ... ea ad traditiones humanas sive ecclesiasticas referri oportere, quis ambiguet?: An detur traditio sacra § 8; ed. cit. 151—152.

[46] Leider war mir diese nicht zugänglich.

Ego vero, nisi vehementer fallar, hanc esse unam ex iis controversiis, eamque gravissimam censeo, quae Protestantes et Catholicos magnopere collidit. Quare mirari satis nequeo, virum, utique harum rerum iudicem alias minime imperitum, quaestionem hanc nonnisi ad scholasticas relegare potuisse[47].

Auch will er nicht anerkennen, daß es sich nur um eine quaestio facti handle[48], und erklärt: Igitur concilii Tridentini decisio apertissime pugnat cum illa protestantium sententia. Igitur non traditiones tantum, si quae existant, pari cum iure divino scripto censendas, sed et reapse id genus quam plurimas existere, statuit[49]. Anschließend bietet von Riegger eine gute Übersicht der Konzilstexte, die sich, von der 4. Sitzung angefangen bis zur 25., auf die Tradition (mit Einschluß gleichbedeutender Ausdrücke wie z. B. „consensus Patrum" und „consuetudo") in dogmatischen Einzelfragen berufen[50]; allerdings ist dabei nicht auseinandergehalten, welche Art der Überlieferung, insbesondere ob gerade die rein-mündliche Überlieferung in Betracht kommt. Auch die zusammenfassende Schlußbemerkung lautet recht allgemein, so daß der in der Diskussion erreichte Fortschritt kaum sichtbar wird[51].

Neller hat aber nicht nur Gegner, sondern auch *Verteidiger* gefunden. Einer von diesen ist ein sonst gänzlich unbekannter Theologe, *Terentius Topp*, der im Jahre 1789 eine Dissertation mit dem Titel veröffentlichte: Expositio Doctrinae catholicae de Traditionibus, Quam una cum parergis selectis e theologia dogmatica praeside Anselmo Becker, Ord. S. Benedicti, in Abbatia S. Pantaleonis M. intra Coloniam Professo, Ss. Theologiae Doctore, et in Universitate Bonnensi, Theologiae Professore P. et O., Bonnae in aula theologica majori publicae disquisitioni submittet Terentius Topp, Aquisgranensis, Presbyter, O: M: (sic!) Theologiae, et Canonum auditor, ad diem V. Septemb. MDCCLXXXIX mane a IX—XI. Bonnae, typis Joan. Frid. Abs-

---

[47] An detur traditio sacra § 41; ed. cit. 181.

[48] Neque audiendi ullo modo sunt, qui hanc de traditione dogmatica catholicos inter, et protestantes controversiam earum in numero habendam censent, in quibus de facti veritate magis, quam auctoritate iuris disceptetur, indignamque esse, in quam componendam tanta contentione incumbamus. Auctoris principiorum iur. publ. eccles. C. II. § 2. — verum tamen in Vindobenensi illius editione locum isthunc castigatum deprehendes — est doctrina, hanc quaestionem facti esse potius, quam iuris ... atque ex eo colligit, nimis vagum esse concilii Tridentini in protestantes fulmen, quippe quorum nemo scienter et prudenter traditiones Christi contemnat: An detur traditio sacra § 42; ed. cit. 181—182.

[49] Ibd. § 43; ed. cit. 183.

[50] Iuvat igitur exempla luculentissima ex Tridentina synodo, quibus traditio patrumque consensio stabilitur, et ad dogmata vel declaranda vel propaganda adhibetur, hic in medium proferre: Ibd. § 44; ed. cit. 183—189.

[51] Atque haec sunt, quae cum concilio Tridentino de traditionibus sacris tenenda esse profitemur. Summa itaque, atque irrefragabilis est auctoritas traditionis divinae, quam in ecclesia dari, et admittendam esse, hucusque demonstravimus: traditionibus praeterea apostolicis, quae quidem ab apostolis, ut sunt rectores ecclesiarum, et ecclesiasticis, quae a successoribus apostolorum profectae sunt, contraire fas non est: Ibd. § 45; ed. cit. 189—190.

hoven, Universitatis Typographi[52]. Der Verfasser will nach seiner eigenen Erklärung zwar nicht die Theorie Nellers geradezu in Schutz nehmen[53], aber in Wirklichkeit folgt er ihr doch in den wesentlichen Punkten. Er unterbaut sie theologisch, mildert sie gelegentlich, um sie dann anderswo in gewisser Hinsicht noch zu verschärfen. Seine Darstellung gliedert sich in drei Abschnitte, von denen der erste den Begriff, der zweite die Existenz und der dritte die kirchliche Vorlage der Traditionen zum Gegenstand haben.

Der Begriff mit seinen Unterscheidungen wird im engen Anschluß an Neller dargeboten. Die göttliche Tradition hat Christus zum Urheber, jede andere Tradition ist menschlich, auch wenn sie von den Aposteln stammen sollte[54]. Dogmatische Tradition muß sich mit den substanziellen Angelegenheiten der christlichen Religion befassen, sonst hat sie nicht ihren Ursprung in Gott, während menschliche Überlieferung sich auf die äußere Disziplin beschränkt und wandelbar ist[55]. Von Neller wird dann namentlich die Einteilung „traditio inhaesiva", „traditio declarativa" und „traditio mere oralis, plane disparata a verbo Dei scripto" übernommen[56]. Wir erwähnen diese Einzelheiten, weil sie für die grundsätzliche Auffassung des Begriffes und seiner Anwendungsmöglichkeit von Wichtigkeit sein dürften. Über die Stellungnahme der Protestanten seiner Zeit urteilt Topp zusammenfassend also: Ex quibus patet 1) Protestantes omnes admittere illas, quas Nellerus supra statuit, Traditionis Inhaesivas. 2) Quosdam etiam Declarativas, dummodo de illis certo constaret, aut saltem Traditionis

---

[52] Ich verdanke den Hinweis auf diese seltene Schrift der liebenswürdigen Aufmerksamkeit des unermüdlichen Bibliothekars von St. Georgen, P. H. Bacht S. J.

[53] Propositum equidem non est, Nelleri Apologetam agere, et aliter sentientes oppugnare, tantorumque Virorum authoritati quidquam detrahere: De traditionibus, Occasio scribendi ed. cit. 4.

[54] Quodsi author Traditionis sit ipse Christus, Divina; si hominibus originem debeat, Humana dicitur. Haec iterum subdividitur in Apostolicam et non Apostolicam, prout nempe vel Apostoli, vel horum in regenda Ecclesia successores, authores fuerint: De traditionibus Cap. I. § 2; ed. cit. 6. — Ratione originis theologi alias quoque traditionum species adstruunt, easque dividunt in Dominicas et Apostolicas, et has in divino-apostolicas, et mere apostolicas, atque insuper in divino-ecclesiasticas, et mere-ecclesiasticas. Verum his subtilitatibus immorari opus non est, cum omnis traditio recte reducatur ad divinam, et humanam, sive ut vocant, ecclesiasticam: Ibd. not. a.

[55] Si Traditio circa substantialia Religionis christianae versetur, dogmatica, si circa accidentalia, disciplinaris est. Quid eas inter Traditiones discriminis intersit, probe notandum. Cum enim primo ea, quae ad Religionis substantiam pertinent, non alium possunt habere authorem, quam, a quo religio ipsa profecta est, Deum, manifeste patet, quod omnis Traditio dogmatica divina sit; humana autem Traditio omnis, sive ea demum apostolica, sive ecclesiastica sit, disciplinaris nomine, recte veniat. Secundo: Quodsi Traditionem aliquam dogmaticam esse constiterit, eam firmissimam esse et certissimam, imo pari pietate cum verbo Dei scripto excipiendam, nemo sanus dubitaverit. Apostolicas autem, humanas, ecclesiasticasque Traditiones, ... mutari posse manifestum est: Ibd. § 3; ed. cit. 6—7.

[56] Ibd. § 6; ed. cit. 12—13.

Divinae nomine non venirent. 3.) Traditiones vero mere Orales dogmaticas, non tantum has vel illas, sed in thesi, seu in universum, ab omnibus simpliciter negari. Caeterum Traditiones, quae Ritus, Ceremonias, ac Disciplinam concernunt, non difficulter admittunt Acatholici[57]. Die Kontroverse innerhalb des katholischen Raumes geht nach ihm ausschließlich um das Bestehen von dogmatischen, rein-mündlichen Überlieferungen[58].

Das zweite Kapitel stellt zunächst einige Erkenntnisse fest, die vor der eigentlichen Streitfrage liegen, so z. B. daß in der Hl. Schrift nicht notwendig alle Heils- und Glaubenswahrheiten „plenissime" enthalten sind[59] und daß infolgedessen aus ihr allein nicht sämtliche Kontroverspunkte entschieden werden können[60]. Das ließe sich noch im Sinne der konservativen Anschauung verstehen, aber Topp fährt fort: Ex hucusque dictis nolim illico inferas: Certum, indubitatumque esse, existere quaedam dogmata, a Christo revelata, in S. Scriptura ne vel implicite contenta, seu dari Traditiones dogmaticas Mere-Orales[61]. Zum Beweise untersucht er eingehend die Argumente, die für gewöhnlich aus Schrift und Väterlehre zugunsten der mündlichen Tradition beigebracht werden. Die biblischen Texte (wie 2 Thess 2, 14) meint er dahin erklären zu können, daß entweder nicht von Glaubenswahrheiten die Rede sei, sondern von disziplinären Anordnungen, oder jedenfalls nur von solchen Glaubenswahrheiten, die später doch noch in der Hl. Schrift einen Platz erhalten hätten[62]. Eine solche Inter-

---

[57] Ibd. § 8; ed. cit. 20.

[58] De declarativis, quin necessariae sint, nulla inter Catholicos dissensio est. De dogmaticis vero mere-oralibus, necdum inter illos convenit. Num hujusmodi dentur, inquiramus: Ibd. § 9; ed. cit. 21.

[59] Scriptura S. perfecta, ac sufficiens dici nequit, hoc sensu, quod omnia, quae creditu atque factu ad salutem necessaria sunt, plenissime exhibeat: De traditionibus cap. II § 15; ed. cit. 36.

[60] Omnes proin Controversiae fidei ex sola S. Scriptura dijudicari, ac dirimi non possunt: Ibd.

[61] Ibd. § 16; ed. cit. 37.

[62] Scriptura iteratam quidem facit Traditionum mentionem, sed utrum ibidem de rebus dogmaticis, et nullo modo scriptis, sermo sit, non sat exploratum videtur... Difficulter enim demonstrari poterit primo. Paulum in omnibus locis citatis, loqui de rebus dogmaticis. Neque illud moderatiores Traditionum defensores asserere, ac propugnare audent... Secundo. Esto: illum vehementer errare... vimque manifestam inferre Paulinis testimoniis, qui ad constitutiones arbitrarias, et ad ceremonias adiaphoras... exponere singula machinetur. Ast qua ratione Vir clarissimus (Riegger) evincet, illa postmodum neque a Paulo, neque ab alio Scriptore Theopneusto, literis consignata fuisse?... Non colligeretur, quae Apostolus voce tantum praedicarat, scriptis postmodum vel ab ipso, vel ab aliis Apostolis, non fuisse consignata; siquidem saltem constat, post Pauli obitum, Joannem Apostolum suos confecisse, aut evulgasse libros. Porro cum Apostoli, quae literis consignabant, etiam viva voce, clarius, et distinctius praedicarint, et vice versa, quae viva voce praedicabant, ut plurimum scripto reliquerint; recte Apostoli ad Traditionem provocaverunt, et Paulus Thessalonicenses adhortari potuit, ut tenerent Traditiones, quas sive per Sermonem, sive per Epistolam fuissent edocti: Ibd. § 17; ed. cit. 39—42.

pretation benutzt zwar geschickt die dem positiven Beweis des Gegenteils im Wege stehenden objektiven Schwierigkeiten[63], hat indes etwas Willkürliches und Gewaltsames an sich, zumal wenn man bedenkt, wie wenig sonst Topp für eine biblische Begründung verlangt. Die patristischen Stellen deutet er ähnlich: teils sprächen sie überhaupt nicht von einer dogmatischen Tradition, nur von einer disziplinären[64], teils von Glaubenswahrheiten, die aber in der Schrift ein „fundamentum" oder ein „vestigium" aufweisen könnten[65]. Ersteres muß man wohl zugeben, wobei jedoch nicht übersehen werden darf, daß auch in den zunächst und wesentlich praktischen Angelegenheiten der Kirche u. U. dogmatische Belange miteingeschlossen sind (z. B. Möglichkeit und Notwendigkeit der Kindertaufe). Was den zweiten Punkt angeht, so hängt die Entscheidung von der Definition der „traditio mere oralis" ab; immerhin wäre die Frage berechtigt, ob nicht der mündlichen Über-

---

[63] Insbesondere wird es nicht leicht sein, den Umfang der apostolischen Verkündigung genau abzugrenzen. Höchstens kann man sagen, daß eine Beschränkung auf den der Schrift keinesfalls bewiesen oder auch nur nahegelegt ist. Nicht einmal die Vollkommenheit des biblischen Wortes erfordert das, da diese sich nur auf die Art und Weise der göttlichen Mitteilung bezieht.

[64] Non omnes Traditiones, de quibus mentionem faciunt Ss. Patres, dogmaticae sunt; sed solum de illis, quae ad meram disciplinam spectant, saepe loquuntur ... Tertullianus Lib. de Corona cap. 3 et 4; atque S. Basilius Lib. de Spiritu Sancto cap. 27 ... Notatu dignissimus quoque est locus S. Basilii, quem Gratianus suo Decreto Can. 5 D. XI, et ante eum etiam Burchardus, et Ivo suis Collectionibus inseruere ... Porro Traditiones utplurimum disciplinares sunt, dum Patres ex Traditione Apostolica derivant, dispensandae Eucharistiae Disciplinam. Item dum in Quaestione: Num in Sacrificio Missae aqua cum vino miscenda sit, ad Traditionem provocant. Coroll. Inepte quapropter agunt, et male Traditioni Divinae consulunt Theologi, qui ejusmodi testimonia pro vindicanda Traditionum dogmaticarum existentia ex Ss. Patribus adducunt. In eo enim disputationis cardo vertitur, an omnia, quae ad fidem moresque necessario pertineant, in Scriptura contineantur: De Traditionibus cap. II § 18; ed. cit. 43—47.

[65] Quodsi vero Ss. Patres de veritatibus Dogmaticis Sermonem habeant, illas, si rem penitus scrutemur, in sacris Paginis fundatas esse, reperiemus. Si veritates ad fidem pertinentes sunt, quarum v. g. S. Augustinus pluribus in locis meminit, scilicet dum Lib. II contra Donatistas, consuetudinem illam de non rebaptizandis haereticis, ab Apostolorum Traditione exordium sumpsisse, credendam esse statuit; Item dum idem Vir sanctus, argumentis ex Traditione Apostolica depromptis, Sacramentum Baptismi Parvulis ad salutem prodesse defendit ... Ejusmodi veritates e numero sacrorum Dogmatum excludere, nemo saltem Catholicorum audebit. Verumtamen de istis nullum sacris Literis inesse vestigium, adseri eo minus poterit, quo certius constat, recensita dogmata ab ipsomet Augustino, variis in locis, Scripturarum authoritate confirmata fuisse. Nonne et nostri Theologi illa insimul e scripturis eruere passim conantur? ... Non me fugit, praeter haec et plura alia assignari Religionis nostrae capita, quorum expressum in sacris literis vestigium frustra quaesiveris, quaeque idcirco Ss. Patres, Concilia, et cum illis Theologi nostri e Traditione derivant. Qualia sunt: perpetua beatae Mariae Virginitas, descensus Christi ad inferos, numerus septenarius Sacramentorum, Invocatio Sanctorum, Ss. Imaginum et Reliquiarum Cultus etc. Haec tamen omni destitui scripturarum fundamento, nemo dicat, nisi qui S. Scripturam, verbis quidem arctam, sensu autem amplissimam, penitus exhauserit. Verum quis est hic, et laudabimus eum?: Ibd. § 19; ed. cit. 47—50.

lieferung die wichtigere Rolle zufällt, wenn der Gegenstand nur ganz entfernt durch die Hl. Schrift geboten wird. Topp hingegen stellt als Thesen auf: Salva igitur authoritate tum Scripturae S., tum Ss. Patrum negari potest, dari Traditiones dogmaticas Mere-Orales[66]; Quia tamen non omnia dogmata, in scriptura clare et perspicue continentur, inque varias sententias distrahi, variisque modis eludi possunt, indiget idcirco Scriptura sacra, Interpretatione[67]; Unde et hodie ii scripturas optime interpretantur, qui eas interpretantur ad mentem hagiographis coaevorum, qui a coaevis eundem sensum intellexere[68]; Quod cum fieri non possit, nisi mens hagiographorum, eosque subsequentium, Traditione continua ad nos propagetur, infertur, scripturas eos optime interpretari, qui eas ex Traditione interpretantur[69]; Idcirco et Patres et Concilia in rebus dogmaticis, licet in scriptura fundatis, jure, ac merito ad Traditionem provocaverunt[70]; Cum itaque interpretatio scripturarum, optime ope Traditionum fiat, intelligitur ad rite interpretandas sacras Scripturas, Traditiones esse necessarias[71]; Ab omnibus proin admitti oportere Traditiones, quas Nellerus vocat Declarativas[72].

Topp ist sich der Schwierigkeiten wohl bewußt, die seiner Auffassung entgegenstehen. Er führt deshalb zunächst eine Reihe von katholischen Theologen an, die, ähnlich wie er, wenn auch mit recht allgemein gehaltenen Ausdrücken, eine wahre Suffizienz und inhaltliche Vollständigkeit der Hl. Schrift behauptet haben[73]. Aber es drängt sich ihm die Erkenntnis auf, daß schließlich erst die Kanonfrage das

---

[66] Ibd. § 20 Coroll. 1; ed. cit. 55. [67] Ibd. Coroll. 2; ed. cit. 55.
[68] Ibd. Coroll. 6; ed. cit. 56. [69] Ibd. Coroll. 7; ed. cit. 56.
[70] Ibd. Coroll. 8; ed. cit. 56. [71] Ibd. Coroll. 9; ed. cit. 56.
[72] Ibd. Coroll. 10; ed. cit. 56.

[73] Multi Catholicorum libenter concedunt, omnia ad salutem scitu factuque necessaria, vel expresse, vel implicite in S. Scriptura praecontineri. Atque hanc ipsam opinionem jam dudum D. de Camus, Episcopus Bellicensis, suo inseruit opusculuo (Appropinquatio Protestantium ad Ecclesiam Catholico-Romanam: ubi demonstratur, quam facillime conciliari posse Adversantium placita, ex sobria et pacifica discussione eorum dogmatum, de quibus tam acriter controvertitur) ... Camo adstipulantur Fratres de Walenburg ... Ejusdem sententiae praeter Bossuetum, Cassandrum, Vincentium Lir. supra citatos, fuit Theod. Mar. Rupprecht, qui Lib. V. Decretalium Tit. VII de haereticis § 1 p. 225 ait: Quamvis existentiam Traditionum Mere-Oralium innocue negent quidam catholici Theologi, praetendentes singula fidei nostrae dogmata, implicite saltem, et obscure in sacris Literis contineri. Nellerum autem prae caeteris, apertius Traditionum dogmaticarum mere-Oralium existentiam negasse, liquet ex ejus verbis in Proemio relatis. Acerbe quidem hunc locum traducunt Jos. Gautier, l. cit. p. 41., Franc. Staidelius ... Corbinianus Luydl ... sed mitius explicari potest, inquit Georg. Weiß (Diss. Systema Traditionum divinarum contra Protestantes. Mog. 1779. cit. § XI): „Nam haec quaestio, an dentur Traditiones dogmaticae, quarum ne obscura quidem mentio habetur in sacris paginis, duplicem habere sensum potest ... Prima quaestio, quae adfirmat, omnes veritates dogmaticas in scriptura ita contineri, ut solido, et efficaci argumento inde deduci queant, continet ipsissimum Protestantium errorem ... Altera quaestio, quae licet adstruat, omnes veritates dogmaticas obscure in Ss. paginis contineri, adfirmat tamen earum plures nonnisi per conclusiones difficiles,

ganze Problem entscheidet, die immer wieder als Gegeninstanz herangezogen wird: En Achillem, quem (Zallwein) et caeteri Traditionis propugnatores opponunt[74]. Darum will er nicht ausweichen, sondern — was Neller verabsäumt hat — die wesentlichen Punkte zur Diskussion stellen: Inquiramus ergo 1) Unde de scripturae existentia et authentia certi reddamur. 2) Num Scripturae divinitas et caracteribus scripturae intrinsecis probari possit. 3) An scripturae canon ab Ecclesia constitutus fuerit, et num Traditio isthaec divina sit. Demum 4) Quid discriminis sit Catholicorum inter et Protestantium fidem[75].

Die Antwort auf die erste Frage beginnt mit der gewagten Erklärung: Scripturam sacram ad nos transmisit Traditio, cui tuto fidimus, etiamsi divina non sit[76]. Topp vergleicht die Hl. Schriften mit profangeschichtlichen Büchern und meint, bei beiden Existenz und Echtheit aus der menschlichen Überlieferung ableiten zu können[77]. Wie sich die Protestanten darauf beriefen[78], so sei das auch für die Katholiken möglich, mit moralisch sicheren Gründen, unabhängig von der Autorität der Kirche, das Fundament des Glaubens zu legen[79]. Die zweite Frage wird gleichfalls in kühner Formulierung entschieden: Librorum sacrorum, de quorum authentia constat, Divinitas, et qualitatibus, quae scripturae natales sunt, et ingenitae, probari potest[80]. Damit nähert sich Topp noch weiter dem Protestantismus und kann nur für sich den Umstand auswerten, daß auch katholische Theologen —

---

et detortas inde exsculpi posse, mere Scholastica est ... Jam autem Nellerum virum Catholicum, quaestionem primo in sensu intellexisse, persuadere mihi non possum": Ibd. § 21; ed. cit. 56—58.

[74] Ibd. § 22; ed. cit. 60. [75] Ibd.; ed. cit. 61. [76] Ibd. § 23; ed. cit. 61.

[77] Unde enim certi redderemur e.g. quatuor Evangelia nostra non esse spuria instar tot aliorum ... nisi ex Traditione Majorum? — Caesaris v. g. commentarios genuinos esse, unde scimus? Nonne ex proxime consequentium aetatum, aliorumque iis succedentium constanti testimonio? — Jam vero si hujusmodi Traditioni, nemo unus fidem derogare audet, nisi cum Scepticis insanire velit; qua fronte, quis Scripturae sacrae authentiam, atque integritatem impugnabit?: Ibd.; ed. cit. 61—62.

[78] Veritas haec tam luculenta est, ut ipsi Protestantes hic non multum repugnent. Idcirco ipse Chemnitius cum aliis Protestantibus admittit necessitatem Traditionis alicujus generalis, qua nempe constet, hos illosve libros olim insertos fuisse canoni scripturarum. Quinimo Protestantes Librorum sacrorum, quos nobiscum ut canonicos venerantur, existentiam, atque authentiam, ex iisdem fere argumentis probant, quibus Catholici contra Deistas utuntur: Ibd.; ed. cit. 62—63.

[79] Cum porro Catholici, hujusmodi argumentis, utpote moraliter certis, tantum roboris atque efficaciae inesse contendant, ut nemini veritatis amanti, integrum sit, iisdem negare adsensum; fateantur, necesse est, etiam seclusa Ecclesiae infallibilitate, de scripturae veritate certo constare posse. Enimvero nonne quaestio haec demonstranda, ac vindicanda erit, si cum Deistis certamen instituitur? Verum eo casu, Ecclesiae infallibilitas, ad probandam scripturae veritatem non erit auxilio, cum ea vel ruente, vel ignorata, cadat una, pereatque Ecclesiae authoritas, quae in illa innititur ... Nihil igitur superest, nisi ut ad argumenta moralia, ac potissimum ad consentientis antiquitatis autoritatem recurramus, quae in hoc judicio omnino gravissima est, etiamsi testimonium ejus, ut mere humanum spectetur: Ibd. § 23; ed. cit. 63.

[80] Ibd. § 24; ed. cit. 64.

in Wirklichkeit aber bloß zusätzlich zum Traditionsargument — den Wert der inneren Kriterien anerkennen[81]. Über den dritten Punkt erhalten wir Aufschluß in der These: Librorum sacrorum Numerus, sive Canon, et Traditione ecclesiastica quidem certius innotescit; verumtamen Traditio haec, Divina non est[82]. Zum Beweise greift Topp die schon von Blau und Holden[83] vertretene Ansicht auf, die in der Festlegung des Kanons keine dogmatische, sondern nur eine kirchliche Aussage erblickt. Seine durchaus beachtenswerten Worte lauten:

Falso interim ludimur conceptu, si putemus Ecclesiam condidisse libros canonicos, aut Traditionem hanc ecclesiasticam, divinam esse. Non ea enim potestas Ecclesiae concessa est, ut librum, qui natura sua divinus non est, divinum reddat: Canonicum declarare potest, facere non potest. Quippe constitutio Canonis, gemina censeri potest, divina scilicet, et Ecclesiastica: illa Canonem facit, haec declarat agnitum. A Deo ipso Canon habet, quod regula sit veri et falsi, secundum quam de Religionis controversiis est judicandum. Ex quo igitur Libri sacri conditi sunt a viris Theopneustis, illico ad Canonis autoritatem ascenderunt, Mysteriis Christianorum adjungi fides, praeceptis mos geri debuit, neque absque errore libri alicujus authoritas ignorari potuit, qui a Deo sapientissimo exaratus est, ut normae esset Ecclesiis ad componendam Religionem. — Ecclesiastica autem Canonis constitutio ea est, quae libros sacros agnoscit, probatque, ut normae sint fidei, et morum. Partes Ecclesiae, in ea re solum sunt declarare, quinam Libri olim in Canonem relati sint, quinam non. Quae Ecclesiae declaratio vel maxime utilis, ac necessaria est, tum, ne vel repudiato alicui fieret injuria, vel apocryphus aliquis, sacris insereretur non sine fidei periculo, tum ut de scripturae Canone, certius cuilibet constet[84].

Leider erfahren wir nichts Genaueres darüber, wie die Kirche so vorangehen kann und sich selber Sicherheit über den Kanon verschafft. Die vierte Frage geht unsere Belange weniger an; Topp sieht richtig den Unterschied zwischen dem Glauben der Katholiken und der Protestanten in der „adplicatio veri motivi fidei" (der göttlichen Autorität)[85].

Am Schluß des Kapitels erscheint eine kurz gefaßte Übersicht des In-

---

[81] Quin et ipsi Theologi nostri, in qualitatibus, quae scripturae inhaerent, multum confidunt, dum Deistae directa, et positiva petunt exhiberi argumenta, scripturarum inspirationem evincentia. — Sic ipsemet Zallweinus Lib. cit. p. 113. Scripturae S. existentiam et divinitatem, probat, primo Argumento ab authoritate Traditionis petito, cui nemo fidem denegare audeat. Dein ad notas S. Scripturae intrinsecas confugit . . .: Ibd.; ed. cit. 65—66.

[82] Ibd. § 25; ed. cit. 66.

[83] Merito infert (Felix Ant.) Blau Diss. cit. p. 29 (De Regula fidei catholicae) dicens: Tot numero libros esse a Scriptoribus S. confectos, et in Canonem referendos, sola Traditio ecclesiastica determinat, estque veritas pure Catholica. Per veritates autem pure Catholicas, intelligit illas, quae licet universali nitantur Traditione, proprie tamen divinae, ac revelatae non sunt. Ad hanc classem, inquit quoque Holden (Divinae fidei Analysis Lib. I cap. IV p. 43. Ed. Colon. 1782), pertinet veritas haec universim recognita; nempe ipsammet scripturam esse verbum Dei: Ibd.; ed. cit. 69.

[84] Ibd.; ed. cit. 67—68.

[85] Fide divina credi possunt dogmata a Deo revelata, dummodo de facta revelatione moraliter certo constat. Distingui ante omnia hic oportet Motivum nostri assensus ab ejus adplicatione. Motivum fidei . . . est authoritas Dei revelantis . . .

haltes. Wir geben sie hier wörtlich wieder, weil so ein Mißverständnis eher ausgeschlossen wird:

Ergo seclusa Ecclesiae definitione invicte, ac convincenter probari non potest, dari Traditiones Dogmaticas Mere-Orales. Enimvero Christus suam, quam proposuit Doctrinam, sola Testimonii authoritate propagari voluit (§ 12); an scripto potius, an tradito Religio christiana, posteris communicari debuerit, a priori demonstrari nequit (§ 13). Scimus quidem sub Religionis christianae initium, Doctrinam omnem, per plures annos, sola vivae vocis Traditione, os ad os traditam, postea etiam quaedam Literis consignata fuisse (§ 14); constat quoque, Apostolos, nullum a suo Magistro scribendi praeceptum accepisse, nec etiam omnes et singulas fidei veritates, saltem clare, transcribere voluisse (§ 15); inde tamen non sequitur, existere quaedam dogmata, quorum omnino nullum in sacris literis vestigium reperiatur (§ 16). Id profecto neque e S. Scriptura (§ 17), neque e Ss. Patribus (§ 18 et 19) erui posse ostendimus. Fatemur equidem, quaedam esse ad salutem scitu factuque necessaria, quorum expressum in sacris literis vestigium frustra quaesiveris (§ 19); illa tamen nullo modo in illis fundata esse, persuaderi non possumus, tum quia multi Catholicorum id negant (§ 21), tum, quia Traditiones vulgo jactatae (§ 22), non sunt Traditiones dogmaticae mere-Orales (§ 23, 24, 25). Fateamur igitur necesse est, seclusa Ecclesiae definitione invicte, et convincenter probari non posse, dari Traditiones Dogmaticas mere-Orales. Solo Ecclesiae testimonio, inquit Muratorius . . ., id exploratum fieri potest, et per ejus sententiam hujusmodi controversia dirimi. Videamus, num id ab Ecclesia definitum fuerit? [86]

Wir brauchen nur noch hinzuzufügen, daß Topp auch die Kanonfrage zu entscheiden sucht, ohne dafür eine dogmatische und reinmündliche Überlieferung in Anspruch zu nehmen, was sicher, abgesehen von dem glücklichen Hinweis auf den dadurch gegebenen Sonderfall, eine schwache Stelle in seiner Argumentation bildet[87]. Sonst könnte eine ernste Schwierigkeit nur aus der Lehre der Kirche, zumal aus dem Konzil von Trient, entstehen; jedoch soll darüber eigens das folgende Kapitel die nötige Klarheit bringen.

Topp leitet seine diesbezüglichen Ausführungen damit ein, daß er den Text der Vierten Sitzung des Tridentinums zitiert und einiges aus der Zeitgeschichte zur Erklärung beifügt[88]. Er stimmt aber Neller nicht zu, der dem Dekret Mangel an Bestimmtheit vorgeworfen hat[89]. Seine

---

Medium autem, quo mihi constat, hoc vel illud a Deo actu revelatum fuisse, adplicatio motivi dici solet . . . Moralem tamen certitudinem de facta revelatione sufficere, prudens nemo negabit . . .: Ibd. § 26; ed. cit. 70.

[86] Ibd. § 27; ed. cit. 74.

[87] Selbst wenn man die Möglichkeit einer traditio humana gegenüber dem Kanon der Hl. Schriften zugeben wollte, bleibt die Tatsache bestehen, daß die Kirche in dieser Frage autoritativ vorangegangen ist. Auch wäre immer noch zu untersuchen, ob nicht eine mündliche Überlieferung, die selbstverständlich keiner offiziellen „Liste" gleichkommen muß, bei der Kanonbildung mitgewirkt hat.

[88] De traditionibus cap. III § 28; ed. cit. 75—77. — Topp beruft sich auf Sarpi und Pallavicini.

[89] Nellerus . . . arguit: Anathema illud Tridentini aut vagum esse, aut inefficaciter fulminare Protestantes . . . Nemo equidem Catholicorum, quantum scio, in hanc Nelleri Sententiam condescendit, auctoritati utpote Concilii Tridentini nimis praejudiciosam, inque sequelis absurdam: Ibd.; ed. cit. 77—78. — Quodsi jam Con-

erste positive Aussage behauptet: Vi hujus Tridentini de Traditionibus decreti, certum est et fide Catholica credendum, Traditiones dogmaticas, si existant, pari pietatis affectu, ac reverentia, ut verbum Dei scriptum, suscipiendas, ac venerandas esse[90]. Sicher will Topp nicht leugnen, daß in dem Dekret absolut von wirklich existierenden Traditionen die Rede ist; er meint vielmehr, das Konzil habe diese nicht ausdrücklich als „mere-orales" (im Gegensatz zu den „declarativae") gekennzeichnet und darum für solche nur bedingt (unter der Voraussetzung ihrer Existenz) gesprochen. Seine propositio secunda ist sogar direkt gegen Neller gerichtet: Quamquam indubitatum sit, Traditiones dogmaticas, si de illis certo constet, aequalem habere cum verbo Dei scripto authoritatem; quidam tamen de Novatoribus tempore Concilii Tridentini id negare, alii in dubium vocare visi sunt[91].

Den eigentlichen Sinn der Definition legt er in der propositio tertia mit folgenden Worten vor: Duo potissimum Conc. Tridentinum definire voluit, scil. 1. praeter Scripturam admittendas esse Traditiones ad eruendum verum S. Scripturae sensum. 2. Apostolicas Traditiones, ac ritus recipiendos, nec pro lubitu variandos esse[92]. Die nähere Begründung hierfür soll in den entgegengesetzten Irrtümern der Reformatoren zu finden sein[93]; wenn man das auch zugibt, so befremdet doch die exklusive Form der Folgerung, die Topp zieht: Traditiones, ex quibus dependet, quidquid certi habemus de scripturarum auctoritate, *nonnisi* declarativae sunt[94]. Besser klingt die vorsichtige Formulierung: Licet praeter scripturam necessarias esse Traditiones, Concilium Tridentinum definiverit; has tamen a scriptura distinctas esse, et traditionis stricte talis nomen mereri, non declaravit[95]. Dagegen vernehmen wir

---

cilium Tridentinum quaestionem solum Juris definire voluisset; non tamen exin Nellerus inferre potuit, Anathema illud Tridentini vagum esse . . . Jure quapropter, ac merito isthoc Nelleri adsertum . . . ex Edit. Poster. Vien. 1761 dispunctum fuit, quod in priori Francof. 1746 Cap. II scripserat: Ibd. § 30; ed. cit. 79—80.

[90] Ibd. § 29; ed. cit. 78. — Vgl. auch: Cumque Tridentini Decretum ad minimum intelligi debeat, de Traditionibus, si existant, patet, fide quoque Catholica credendum, Traditiones dogmaticas, si existant, . . . venerandas esse: Ibd.

[91] Ibd. § 30; ed. cit. 78—79. [92] Ibd. § 31; ed. cit. 81.

[93] Quid Tridentinum definire voluerit, vel maxime ex illa, quam tunc temporis Novatores de Scriptura, et Traditionibus tenuerunt, sententia colligi oportet . . . Testis nobis est Pallavicinus scriptor coaevus, qui in Hist. Conc. Trid. Part. I Lib. VI Cap. 18 n. 7 ait: „Duo per illam Sanctionem intendit Synodus: Alterum, palam facere, fidei Catholicae fundamenta non modo esse divinas literas, quod recentes haeretici pertinaciter contendebant; sed non minus etiam Traditiones, a quibus denique dependet, quidquid certi obtinemus de legitima ipsarum scripturarum auctoritate. Alterum, profiteri, Apostolicos ritus, ad hanc usque aetatem nobis per manus haud interrupte traditos, recipi ab Ecclesia, nec esse variandos, ut audebant haeretici. Ei vero, qui in hisce generalibus articulis dissentiebat, anathema infligi": Ibd.; ed. cit. 81—83.

[94] Ibd.; ed. cit. 83. — Man stelle dem die Ausdrucksweise Pallavicinis (in der vorhergehenden Anm.) gegenüber.

[95] Ibd. Coroll. 2; ed. cit. 83.

bald wieder eine entschiedene Sprache, die nicht allgemeinen Beifall finden wird: Traditionum Dogmaticarum Mere-Oralium existentiam Synodus Tridentina definire, nec voluit, nec debuit[96]. Unser Theologe beruft sich zunächst auf die Erfahrung, daß die Kirche für gewöhnlich keine scholastischen Streitfragen in ihre Definitionen einbezieht[97], wobei wir freilich ein Eingehen auf den Tatbestand, daß es sich wirklich nur um eine derartige Frage handelt, vermissen müssen. Daran ist ein weiterer Grund angeschlossen: Porro cum Concilia novos fidei articulos non condant, sed quinam olim ut tales habiti sint, solum declarent; consequens est, ut in controversiis ad fidem orthodoxam, et mores christianos spectantibus, decisionis norma, seu Regula non alia esse possit, praeterquam S. Scriptura, et Traditio. Ex quo fluit, doctrinam, quae ejusmodi fundamentis non innititur, in censum dogmatum divinorum, quibus sub fidei jactura adsentiendum sit, referri minime posse[98]. Also mit anderen Worten: Die Existenz einer rein-mündlichen Überlieferung konnte und kann gar nicht definiert werden, weil für sie die notwendige Grundlage weder in der Schrift noch in der Tradition vorhanden ist. Obwohl diese Feststellung mit den früher gemachten Aussagen übereinstimmt, wird sie von neuem überraschen, und wir möchten fragen, ob es der Kirche nicht wenigstens zukommt, den Sinn der Ausdrücke „traditio" und „traditiones" näher zu bestimmen, wie sie ja auch z.B. die Jungfräulichkeit Mariens als beständige Jungfräulichkeit bestimmt hat. Eine ausführlichere Erklärung Topps fügt kaum bislang noch nicht erwähnte Gesichtspunkte hinzu[99].

---

[96] Ibd. § 32; ed. cit. 83.

[97] Ecclesia nullas dirimit quaestiones Scholasticas; Et quamvis Conciliorum decretis, sententiae, de quibus inter Scholas Catholicas huc et illuc innoxie controvertitur, nonnumquam immisceantur; has tamen synodali judicio, prolata in alterutrum sententia condemnatoria, definire haud quaquam intendit, prohibente, quae cum ipsius potestate conjuncta est, prudentia. Propterea Patres Tridentini, plus simplici vice professi sunt, se non ad finiendas Scholasticorum controversias coivisse, sed id solum sibi perpetuo ante oculos proposuisse, ut sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur. Inde evenit, quod complura, data opera ab illis indecisa relinquantur: Ibd.; ed. cit. 84.

[98] Ibd.; ed. cit. 85.

[99] Etenim primo neque utile, neque necessarium erat, ceu dogma fidei definire, dari quaedam dogmata in scripturis nullo modo praecontenta. Lutherani namque cum Magistro suo ab initio docuere, omnia ad fidem moresque necessario diserte ac perspicue in sacris literis contineri, ac proin nullis opus esse Traditionibus ... Idcirco tridentina Synodus docet, atque decernit: praeter Scripturam, necessarias quoque esse Traditiones, eo potissimum ex capite, ut ex iis verus, ac genuinus Scripturarum sensus eruatur, atque sine errore cognoscatur. Plus certe ad profigendum (? profligendum) Lutheranorum errorem non requirebatur. Traditiones enim dogmaticae mere-orales siquis negaverit, nihil inde detrimenti patitur christiana fides: quin singulorum dogmatum veritas, integra stabit atque immota, dumodo verum scripturae sensum, e Traditione potissimum petendum esse, cum Tridentino ultronee fateatur. Jure quapropter ac merito Patres Tridentini quaestionem hanc, indecisam reliquerunt. Et qua ratione secundo litem hanc dirimere potuissent, cum pro Traditionum dogmaticarum mere-oralium existentia, nullum certum suppetat vel in scriptura,

Zusammenfassend behauptet er: De fide non est dari traditiones dogmaticas mere-orales. Cavendum hinc, ne ejusmodi existentiam pro articulo fidei venditemus. Proin controversia cum Protestantibus desuper institui non debet. Adeoque reprehendendus non venit Nellerus praecise ex eo, quo Loc. cit. § X. scripserit: An dentur Traditiones dogmaticae mere-orales, a verbo Dei scripto plane separatae, quarum ne obscura mentio fiat in sacris paginis? quaestio est pure scholastica, quae tantas rixas haud meretur[100]. Eine letzte propositio will dann noch dartun, daß die Protestanten keine Veranlassung haben, die Definition des Trienter Konzils (nach dem Sinn Nellers und Topps gedeutet) zurückzuweisen[101].

In der kurzen Conclusio zu der ganzen Expositio doctrinae catholicae de Traditionibus ist nichts wesentlich Neues zusätzlich geboten. Topp bringt nur, ähnlich wie sein Gewährsmann Neller, noch einmal das tiefere Anliegen zum Ausdruck, durch seine Untersuchung einen Ausgleich zwischen Katholiken und Protestanten herbeizuführen, und zwar in recht optimistischer Form; er benutzt hierbei vor allem die einschlägigen Äußerungen des konzilianten Bischofs Camus[102].

---

vel in Traditione fundamentum? Quod porro tertio Conc. Tridentini definitio, hac de re, non sat determinata, neque certa, neque clara sit, Theologorum dissensus abunde loquitur, quorum multi Traditiones dogmaticas mere-orales, absque ullo piaculo negant: Ibd.; ed. cit. 86—87.

[100] Ibd.; ed. cit. 87.

[101] Definitionem Concilii Tridentini de Traditionibus non est, cur repudient Protestantes. Plurimum profecto interest scire, quis verus sit et orthodoxus S. Scripturae sensus ... Porro cum Scriptura S. multis in locis, etiam ad fidem et mores pertinentibus obcura sit, ... consequens est, Sripturam S. interpretatione indigere, quam Tridentinum e Traditione repetendam esse docet atque declarat. Quid quaeso in hoc absurdi? ... Nihil enim aliud sunt (Traditiones), quam diffusiores explicationes et interpretationes eorum, quae in Scriptura non sat clare continentur ... Sed Protestantes ut videtur, inanis metus percellit, ne sub hujusmodi Traditionum praetextu, hominum placita obtrudantur. Ast noverint, haud leviter ab Ecclesia credi, quidquid Auctores nonnulli tanquam Traditionem venditant ... Tandem, dum Traditioni catholicae, seu veritati non scriptae, in eruendo vero Scripturae sensu, et in dijudicandis fidei controversiis, authoritas tribuitur; nihil ipsi Scripturae detrahitur ... Nam Scriptura S. ... non est ipse literarum et syllabarum contextus, sed ipsa intelligentia, quae in iis continetur. Igitur Concilium Tridentinum proprie duo diversa non proponit; nam quod dicitur verbum Dei aliud scriptum, aliud non scriptum, non ita intelligendum est, quasi verbum non scriptum aliud sit, hoc est, diversum, et alienum a scripto; sed ideo ... non scriptum dicitur, quod quamvis sententiam scripti contineat, scripto tamen non satis exprimatur. Cum haec ita se habeant, causam non video, cur Conc. Trid. de Traditionibus decretum Protestantes repudient, et hujusmodi Traditiones cum Catholicis admittere nolint; cum haec ut posita est Traditionis explicatio, nihil habeat incommodi, nec absurdi, si commode, ac debite intelligatur: Ibd. § 33; ed. cit. 88—90.

[102] Quam facillime igitur circa capitale hoc dogma de Scriptura et Traditione cum Catholicis conciliari posse Protestantes, recte putat laudatus Camus Loc. cit. (Appropinquatio Protestantium ad Ecclesiam Catholico Romanam), ubi haec habet: „Dicunt Protestantes: non dari Traditiones omnibus necessarias. Si hoc velint, Sacram Scripturam, sive explicite, sive implicite illud totum continere, quod omnibus necessarium est ad salutem, Catholicos habebunt consentientes. Verum inter

Wir haben nunmehr die kanonistische (und zugleich dogmatische) Kontroverse vom Beginn bis zum Ende verfolgt, angefangen bei Neller, über Gautier, Zallwein und von Riegger bis auf Topp. Eine weitergehende *Auswirkung in das 19. Jahrhundert* hinein scheint nicht vorzuliegen. Das muß man bedauern, weil die zweifellos gründlichen und vielseitigen Erörterungen der späteren Theologie mindestens zwei bedeutsame Winke hätten geben können, einmal für die „konservative" Richtung, daß sie die Beweiskraft der alten Argumente überprüfe, dann aber auch für eine mehr „liberale" Richtung, daß sie in der Annäherung an den protestantischen Standpunkt die nötige Vorsicht walten lasse. Eines dürfte sich zudem bei unserer Wiedergabe unmittelbar herausgestellt haben: Die damals aufgeworfenen Fragen sind auf weite Strecken hin ziemlich die gleichen, die auch in der heutigen Auseinandersetzung eine Antwort erheischen. Das gilt nicht allein in bezug auf die Problematik an sich, deren Aktualität geradezu überrascht, sondern ebensogut für die Klärung der Begriffe, Beweise und Schwierigkeiten und für die Lösungen selber.

Noch eine Aufgabe ist uns jetzt zum Abschluß gestellt, daß wir nämlich einen *Rückblick auf die Kontroverse* werfen und dabei die Momente hervorheben, die als erledigt (positiv bzw. negativ) anzusehen sind oder einer erneuten Diskussion vorbehalten bleiben:

Was die Stellungnahme des Trienter Konzils zu Schrift und Tradition betrifft, so kann man u. E. der Interpretation Nellers und Topps, abgesehen von der nicht sonderlich geschickten Formulierung, ohne Bedenken beipflichten: Die Definition läßt die Frage offen, ob die „sine scripto traditiones" sich unbedingt dem Gegenstand nach über den mit der Bibel (wenigstens implicite) gegebenen Bereich ausdehnen oder nicht[103]. Das Problem, wie der Schriftkanon festgelegt werden konnte,

---

utrosque facile convenit, Sacram Scripturam non complecti verbis aut aequivalentibus, in sensu evidenti et necessario, quiquid omnibus est necessarium ad salutem. Ideoque fatentur nonnulli Protestantes, opus esse consequentiis et interpretationibus: Catholici etiam fatentur verum sensum necessariorum accipiendum esse ex Traditione. Ita difficultas tota in hoc terminatur: an privatis cujuscumque interpretationibus et consequentiis, quae omnibus necessaria sunt, ex Ss. Scripturis sint determinanda, an vero per Traditionem Apostolicam ab Ecclesiis acceptam, in Ecclesiis conservatam, per Concilia generalia, et praxin universalis Ecclesiae propositam. Judicent D. D. Protestantes, quid sit aequius, quid certius, quid solidius, vel privatis interpretationibus et consequentiis fidere, vel consentienti Authoritati inde ab Apostolis ad nos usque pervenienti": Ibd. § 34; ed. cit. 90. — Es braucht wohl nicht eigens darauf hingewiesen zu werden, daß Camus nicht so weit geht, wie Topp es getan hat.

[103] So urteilt neuestens P. Lengsfeld: „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" (Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen

spielt hierbei eine durchaus entscheidende Rolle; die von Topp vorgeschlagene Lösung ist freilich schlechterdings unannehmbar, aber das besagt noch nicht, daß grundsätzlich jede andere, die das gleiche Ziel verfolgt, abgelehnt werden muß[104]. Sonst, wenn wir diesen „Sonderfall" beiseite lassen, macht es anscheinend keinen wesentlichen Unterschied, wie die Offenbarungswahrheiten auf Schrift und Tradition verteilt sein sollen. Die von Neller und Topp (und später, im 19. Jahrhundert, jedoch selbständig von Kuhn und Schell) vertretene Auffassung hat den Vorzug, daß so die Einheitlichkeit der Glaubensverkündigung nach vorne tritt, da sie ausschließlich auf dem geschriebenen Gotteswort beruht, und deshalb eine Verständigung mit den Protestanten leichter angebahnt werden könnte. Demgegenüber fällt wohl dem allenfalls berechtigten Vorwurf eines Verstoßes gegen die seit dem Konzil von Trient ausgebildete „sententia communis" weniger Gewicht zu. Ein anderes Bedenken wiegt u. E. schwerer: Wenn sämtliche Glaubenswahrheiten einschlußweise in der Hl. Schrift enthalten sind, dann muß die Kirche die Vollmacht besitzen, selbst deren dunkle Andeutungen für ihre Lehrverkündigung auszuwerten; damit wird aber ihre Gewalt noch mehr erweitert, als das in der gegenteiligen Ansicht der Fall ist, oder man kehrt doch wieder zu der Norm der mündlichen Überlieferung zurück[105]. Ein letztes Ergebnis aus der Kontroverse des 18. Jahrhunderts dürfte noch dieses sein, daß die ohne Zweifel vorliegende Notwendigkeit, die dogmatische Tradition von der disziplinären abzuheben, nicht dazu verleiten soll, der letzteren jeglichen Beweiswert für das theologische Problem abzusprechen.

Theologie der Gegenwart [Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 3] [Paderborn 1960] 126). — Selbstredend geht Topp zu weit, wenn er dafür eintritt, das Konzil habe die Frage gar nicht entscheiden können oder es habe in der damals gegebenen Situation keine Veranlassung dazu bestanden.

[104] Es gibt neuere katholische Theorien, welche die Kanonfrage ohne Rückgriff auf eine ausdrückliche Offenbarung und eine sich daraus erklärende mündliche Überlieferung lösen wollen. So die von B. Brinkmann (Inspiration und Kanonizität der Hl. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche: Schol 33 [1958] 208—233) und die von K. Rahner (Über die Schriftinspiration [Quaestiones disputatae, 1] [Freiburg 1958]). Allerdings befriedigen beide noch nicht restlos.

[105] Auch Lengsfeld stellt 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" (a. a. O. 253).

Das Gottesproblem im Spätwerk Schellings

(Ein Beitrag zur Interpretation der Schellingschen Spätphilosophie)

Von Josef Anton Stüttler, Innsbruck

Obgleich das Denken des alternden Schelling eigentlich erst in den letzten Jahrzehnten in den Raum des philosophischen Forschens gerückt ist[1], liegen aus dieser Zeit bereits verschiedene Arbeiten über das Schellingsche Spätwerk vor[2]. Diese Tatsache allein zeigt schon, daß Schelling in seiner Altersphilosophie sehr interessante Probleme aufgegriffen hat. Was die Deutung der Spätphilosophie Schellings betrifft, weichen die Ansichten allerdings voneinander ab. Aber trotz der mannigfachen Unterschiede lassen sich heute zwei Gruppen der Schellingforscher klar unterscheiden; ihre verschiedenen Deutungen münden letztlich in das Dilemma ein: Vollendung oder Überwindung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings[3].

Welche von diesen beiden Interpretationen das Schellingsche Denken und Wollen richtiger einholt, kann man von verschiedenen Angelpunkten seiner Philosophie aus zu bestimmen versuchen[4], am besten jedoch von dem zentralen Gottesproblem aus[5]. Dieses Thema greift die vorliegende kurze Untersuchung auf; sie will durch einen Klärungsversuch des Gottesbegriffes beim späten Schelling einen kleinen Beitrag zur Diskussion über seine Altersphilosophie leisten.

---

[1] Eine der ersten Arbeiten über Schellings Spätphilosophie ist die Untersuchung von Christoph Ertel, Schellings positive Philosophie (Freiburg/Schweiz 1933). Hierauf folgen u.a. die Arbeiten von Horst Fuhrmans, und zwar: Schellings letzte Philosophie (Berlin 1940); Schellings Philosophie der Weltalter (Düsseldorf 1954); Abhandlung über eine Kollegnachschrift der Münchener Universitätsbibliothek: Blätter für deutsche Philosophie 14 (1940/41) 265—276; Schellingbriefe aus Anlaß seiner Berufung nach München im Jahre 1827: PhJb 64 (195) 272—297; Dokumente zur Schellingforschung I, Die Stuttgarter Privatvorlesungen: Kantstudien 47 (1955/56) 182—191; II, Zu Schellings Spätphilosophie: Schellings Vorlesung zum W.S. 1827/28: ebd. 273—287 und 378—396. — Weitere Literatur: Ernst Benz, Schellings theologische Geistesahnen (Mainz 1955) und: Schelling: Werden und Wesen seines Wirkens (Zürich 1955); W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings (Stuttgart 1955); E. Coreth, Die Ernte des Schellingjahres: ZKathTh 78 (1956) 334—351; ders., Schellings Weg zu den Weltaltern. Ein problemgeschichtlicher Durchblick: Bijdr 20 (1959) 398—410.

[2] Vgl. G. Schneeberger, Fr. W. v. Schelling, eine Bibliographie (Bern 1954).

[3] Nicht nur eine Vollendung, sondern auch eine deutliche Überwindung in Richtung eines christlichen Realismus vertritt H. Fuhrmans in seinen historisch gut fundierten Untersuchungen über die Spätphilosophie Schellings. W. Schulz hingegen kommt in seiner Habilitationsschrift (vgl. Anm. 1) zu dem Ergebnis, daß auch das Denken des alternden Schelling den idealistischen Rahmen nicht zu sprengen vermöge, sondern nur als die letzte Aufgipfelung des Fichteschen Ansatzes zu interpretieren sei. Freilich gibt auch Fuhrmans idealistisches Gedankengut in Schellings Spätphilosophie zu (vgl. bes. Schellings Philosophie der Weltalter 238—247 f.).

[4] Vgl. dazu H. Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie.

[5] Dieses Problem durchpulst schon die Untersuchung über Philosophie und Religion (1804), bricht in der Freiheitsschrift abermals sehr deutlich durch (1809), ist auch letztlich der Grund, warum die „Weltalter" nur Fragmente bleiben (1811—14), und trägt gleichfalls die ganze Philosophie der Mythologie und Offenbarung (1827 ff.).

Wenn Schellings Spätphilosophie bezüglich des Gottesproblems nach durchherrschenden Motiven befragt wird, müssen insbesondere zwei tragende Gedanken herausgehoben werden, nämlich: Gott ist der freie Schöpfer und Gott ist der Herr des Seins: „Auf jeden Fall ist der Begriff, — daß nämlich Gott ursprünglich gar nichts anderes sein soll als der das Sein von Natur begrenzende und also besitzende Herr des Seins —[6], dieser Begriff ist jedenfalls schon ein großer Gewinn und höher als der, nach welchem Gott nur das Sein selbst (τὸ ὄν), das allgemeine Wesen ist." Gott ist nach diesem Begriff „ὁ ὄντως ὤν", d. h. er ist „mehr als das bloß Seiende", er ist „überseiend" (X 260)[7]. Diese beiden Thesen: Gott ist die freie Ursache, die das Sein der Natur nach begrenzt und enthält, und: Gott ist der Herr des Seins, werden im Satz von der Personalität Gottes zum krönenden Abschluß geführt[8]; Schelling hat sie mit der ihm eigenen Leidenschaft, selbst unter physischer Anstrengung[9], in allen seinen Abhandlungen über das Gottesproblem, das seit ca. 1800 sein Denken bestimmt, zu vertiefen und zu gestalten versucht.

1. Gott der freie Schöpfer

1809 setzte sich Schelling erstmalig eingehender mit dem Problem von Gut und Böse auseinander; er stürzte sich hierbei keineswegs dem Manichäismus in die Arme[10], sondern er begründete diese Zweiheit im freien Willen des Menschen. Diese Vertiefung des idealistischen Freiheitsbegriffes war aber nur das erste Aufblitzen des neuen Denkens.

1811, also zwei Jahre später, ringt sich Schelling sogar zur Anerkennung der freien Schöpfung durch[11], die er in den verschiedenen Weltalterentwürfen philosophisch weiter durchdringt[12]. Heute hat sich das Denken schon viel zu sehr vom Bann des Idealismus gelöst, als daß es das Neue dieses mühevollen Durchbruchs voll würdigen könnte. Der ganze Bau jahrzehntelangen Mühens schien von einem seiner eigenen Meister durch Untergrabung des Fundamentes bedroht; der beata necessitas boni[13], der letzten Triebfeder des deutschen Idealismus, stand plötzlich der freie

---

[6] Hier scheint im Text statt der Klammer dieser Gedankenstrich eingeführt.

[7] Es wäre äußerst aufschlußreich, Schellings Weg nachzugehen, wie er zu dieser Fassung des Gottesbegriffes kommt; dies sprengt jedoch den Rahmen dieser Arbeit. Die Stellenangaben halten sich an die alte Schellingausgabe von 1856 ff.

[8] „Die Ursache ist frei, das Sein als begrenztes und als unbegrenztes zu setzen" (X 259). „Die Ursache oder Gott ist also das seiner Natur nach das Sein Begrenzende und Enthaltende" (a. a. O.).

[9] K. Martin, Bischof von Paderborn, schreibt in seinen Erinnerungen an Schelling, daß Schelling bei den Vorträgen der Schweiß „buchstäblich von der Stirne" rann. Vgl. G. Schneeberger, Bibliographie 182.

[10] Vgl. H. Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie, 36.

[11] Vgl. Fr. W. Schelling, Weltalter. Urfassungen, hrsg. von M. Schröter (München 1946) I 137, 152.

[12] Vgl. a. a. O. 118 und VIII 210 239 265 300. Aus der Fülle der Stellen sei nur eine herausgegriffen: „Jedermann erkennt, daß Gott Wesen außer ihm nicht vermöge einer blinden Notwendigkeit seiner Natur, sondern mit höchster Freiwilligkeit erschaffen. Ja, genauer zu reden, vermöge der bloßen Notwendigkeit Gottes, da sie nur auf sein Dasein als das Seine geht, wäre keine Kreatur. Also durch die Freiheit überwindet Gott die Notwendigkeit, die über die Freiheit kommt" (VIII 210). Vgl. dazu H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, 355 ff. Fuhrmans zeichnet in umfassender Kleinarbeit den Raum des Schellingschen Denkens jener Zeit sehr gut.

[13] Die beata necessitas boni ist im System des absoluten Idealismus Hegels das eigentlich treibende Element des gesamten dialektischen Geschehens.

Schöpfergott gegenüber. Doch Schelling blieb fest. Und er hat auch in späteren Jahren den freien Schöpfer nie mehr durch ein Absolutes ersetzt, das sich erst in der Welt zum Bewußtsein emporvermittelt.

1827 greift Schelling in seinen Münchener Vorlesungen das Problem der Freiheit Gottes im Zusammenhang mit Descartes abermals auf[14]; er bricht hier in einem Versuch, die Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit in Gott zu klären, zur Freiheit durch. Gott sei — so schreibt er — mehr als das „bloß notwendige oder blindlings existierende Wesen" (X 22)[15]; er „muß als frei gedacht werden — gegen sein eigenes Sein —, denn sonst könnte es sich nicht bewegen, nicht von sich, d. h. von seinem Sein ausgehen, um ein anderes Sein zu setzen" (X 23). Somit ist nach Schelling das Absolute, nur unter dem Begriff des notwendig Existierenden gedacht, des Namens Gottes unwürdig. Dieser Begriff muß daher vertieft werden. Das Eigenartige bei dieser Vertiefung des τὸ ὄν (X 21) ist aber, daß Schelling aus all den vielen Möglichkeiten, diesen Begriff aus der „toten" Leere in die lebendige Fülle herüberzuholen, gerade bei der Freiheit ansetzt. Hierbei schiebt er die Freiheit so weit zurück, daß er Gott sogar seiner eigenen Existenz gegenüber als frei faßt. Daher kann Gott seine Existenz „in ihrer Absolutheit aufheben" (X 22). Gott muß als freier Gott sein eigenes, notwendiges, von ihm selbst unabhängiges Sein aufheben und in ein zufälliges, nämlich in ein selbstgesetztes verwandeln können, so daß „jenem selbstgesetzten zwar immer das notwendige zu Grunde liegt, ohne daß das effektive, das wirkliche Sein Gottes bloß dieses notwendige wäre" (X 22). Schelling fordert daher als grundlegendste Eigenschaft des Absoluten die Freiheit. Er fordert diese so umgreifend, daß er sogar die Freiheit Gottes gegen seine eigene Existenz verlangt, denn „was ... gegen sein eigenes Sein keine Freiheit hat, hat überhaupt keine — ist absolut unfrei" (X 20). Erst in der Verwirklichung dieser Forderung ist nach Schelling die Möglichkeit der freien Schöpfung der Welt gegeben, die im Vollzug der Erfahrung aus dem hypothetischen Raum der ableitenden Vernunft herübergeholt und als Wirklichkeit aufgezeigt wird. Erst hierdurch wird die „Leere" des Absoluten endgültig „erfüllt". Es kann nun auch *philosophisch* Gott genannt werden.

Im Verlangen Schellings, die Freiheit des Absoluten auch gegen seine eigene Existenz zu sichern, scheint allerdings das „Daß" des τὸ ὄν durch eine seiner washeitlichen Bestimmungen bedroht zu werden. Schelling vollzieht dies aber nur, um dann das „Daß" in noch hellerem Lichte erstrahlen zu lassen. Es ist dies freilich ein Bemühen, an dem die mitunter etwas sprunghaften Beweise jäh zusammenbrechen oder in sinnlose Tautologien ausarten. Daher muß gegen Schelling betont werden: Der actus purus (XIV 349) kann sich nicht nicht wollen, er muß sein Sein sein, und er ist trotzdem zugleich das freieste Wesen, frei in der Setzung eines Seins. Um die Möglichkeit dieser Seinssetzung zu begründen, ist nicht gefordert, daß das Sein selbst gegen sein eigenes Sein frei ist. Aber warum hat Schelling den Möglichkeitsgrund der freien Schöpfung mit der Freiheit Gottes gegenüber seiner eigenen Existenz gekoppelt? Hier wird unser analysierendes Denken durch Vermutungen abgelöst: Vielleicht war es Schellings ungebrochener Wille, Notwendigkeit und Freiheit in Gott harmonisch zu einen. Oder vielleicht bemühte er sich sogar, diese beide auf eine einheitliche Basis zurückzuführen. Vielleicht war es auch nur die spekulative Begründung seiner ablehnenden Haltung zur creatio ex nihilo. Daß Schelling als den Möglichkeitsgrund der freien Schöpfung die Freiheit Gottes gegen seine eigene Exi-

---

[14] Vgl. X 22.

[15] Vgl. X 20 f. „Der bloße Begriff des notwendig Seienden würde ... nicht auf den lebendigen, sondern auf den toten Gott führen" (X 22). Der Sinn des Begriffes ist nicht, daß Gott „das notwendig seiende Wesen, sondern daß er notwendig das Seiende — nämlich das *bloß* Seiende selbst ist" (X 65).

stenz forderte, scheint u. a. auch in seiner damaligen Geringschätzung einer Philosophie des ens absolutum zu gründen. Schelling hatte sich trotz allem nicht so weit zur Freiheit befreit, daß er wirklich in Freiheit über die Freiheit Gottes hätte philosophieren können.

In anderen Zusammenhängen setzt sich Schelling allerdings von dieser Folgerung selbst ab, indem er sie entweder stillschweigend übergeht oder den Möglichkeitsgrund der freien Schöpfung anders zu fassen sucht. Einen derartigen, sehr originellen, im Gesamten seines Spätwerkes aber durchaus harmonisch eingefügten Ansatz bringt Schelling auf den letzten Seiten des „Philosophischen Empirismus" (1836) im Anschluß an eine abermalige sehr eingehende, wenn auch nicht besonders klar geführte Abhandlung über die Potenzen in Gott[16]. Schelling vertritt hier die Ansicht, daß die Welt auch nicht in den Potenzen begründet sein könne, da diese „Möglichkeiten eines anderen Seins" als „transitive Möglichkeiten" (X 286) bereits mit Notwendigkeit zur „Anwendung dieser Potenzen, zur Hervorbringung eines von Gott verschiedenen Seins", drängen (X 282). Sie entbehrten somit nach Schelling jeglicher Teleologie, wenn sie nicht als verwirklichbare und tatsächlich zu verwirklichende in Gott wären. Daher schiebt Schelling die freie Schöpfung sogar bis in den Raum der Potenzen zurück, indem er diese Möglichkeiten als Folgen des göttlichen Willens faßt (a. a. O.): Gott bringt in freiem schöpferischem Tun die Potenzen des künftigen Seins hervor, die dann auf Grund ihrer immanenten Teleologie selbst zum Sein hindrängen.. Dieses Problem formuliert Schelling wie folgt: „Damit ist allerdings nur gesagt, daß sie (die Möglichkeiten des künftigen Seins) nicht als Potenzen (ursprünglich unabhängig von seinem Wollen) in ihm sind. Aber es ist nicht gesagt, daß sie nicht als Nichtpotenzen in ihm sind, als Unterschiede überhaupt, die er nur freiwillig, nur weil es ihm so gefällt, als Potenzen (als Möglichkeiten eines anderen Seins) ansieht und behandelt. Zu Potenzen macht er sie erst, sie sind es nicht" (X 286).

Hier drängt sich ein Vergleich der Possibilien der Scholastik mit Schellings Potenzen auf. Während die Possibilien a) von Ewigkeit her in Gott sind und b) zumeist als notwendig aus der göttlichen Erkenntnis folgend aufgefaßt werden, fordert Schelling für seine Potenzen einen eigenen freien Schöpferakt Gottes[17]. Die freie Schöpfung wird also an verschiedener Stelle angesetzt: im christlich-scholastischen Raume wird die freie Erhöhung der Possibilien in die Wirklichkeit als die eigentliche Schöpfertat Gottes gewertet, während Schelling in seiner Spätphilosophie[18] die Freiheit der Schöpfung im freien Hervorbringen der Potenzen in Gott verankert, denen dann „gewissermaßen (als) Notwendigkeit" (X 282) die Erhöhung ins Sein folgt[19]. Trotz dieses verschiedenen Ansatzes von Possibilien und Potenzen ist aber auch die Übereinstimmung im wesentlichsten Punkte offenbar: Die Welt ist im letzten als Folge des *freien* schöpferischen Tuns Gottes und nicht als die Ortschaft des göttlichen Zu-sich-selbst-Kommens, nicht als die Stätte der steten Geburt Gottes zu verstehen. Die letztere Auffassung, die nach der herrschenden Interpretation den

---

[16] Die Potenzen sind „Möglichkeiten eines künftigen Seins" (X 282).

[17] Der Grund dieser Forderung ist letztlich die sich bereits hier vorbereitende Verdoppelung des schöpferischen Tuns Gottes in eine immanente und eine gotttranszendente Schöpfung.

[18] Vgl. X 282.

[19] Vgl. X 282. Diese immanente Teleologie aber ist für eine Realisierung letztlich doch wieder unzureichend, wenn auch Schelling in dieser Zeit noch schwankt. Daß hierzu noch der freie Wille des Menschen, der von Gott abfällt, wesentlich erfordert sei, stellt Schelling erst in der Philosophie der Offenbarung in aller Deutlichkeit heraus. Durch diese Deutung der realen Welt werden aber in „Philosophie und Religion" gewonnene Einsichten wieder aufgegeben.

ganzen späteren deutschen Idealismus durchpulst, wird also vom alten Schelling aufgegeben; in seinem Spätwerk bezeichnet Schelling diese Lehre von dem zur Welt und in der Welt werdenden Gott stets als idealistische Verstiegenheit und fordert, daß die Welt als eine in *Freiheit* geschaffene zu fassen sei. Schelling hat somit wenigstens sein Wollen klar umrissen, wenn er auch dieses Wollen nicht immer und in allem rational einholte.

Sehr eingehend behandelt Schelling die Frage der freien Schöpfung wiederum in der 13. Vorlesung der „Philosophie der Offenbarung“ [20]. In diesen Erörterungen findet er schließlich zu einer Fassung des freien schöpferischen Tuns Gottes hin, die in seiner Welt zwar einerseits nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, anderseits aber auch noch sehr deutlich den Rahmen durchscheinen läßt, in den sein früheres Denken hineingespannt war. Der Rahmen dieses Denkens wurde — sicherlich nicht gegen Schellings eigene Absicht — durch die Anerkennung der freien Schöpfung gesprengt. Gott, der vollkommene Geist, ist nun die jeder Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit [21]. In ihm zeigt sich von seiner ewigen „und aller Möglichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit an“ [22] die Möglichkeit eines anderen Seins: „Ich sage, daß diese Möglichkeit sich ihm darstelle. Denn gesetzt wird sie eigentlich nicht, gesetzt ist vielmehr das Gegenteil dieser Möglichkeit, sie selbst zeigt sich ihm nur, und erscheint eben auch dadurch als das — nur nicht Auszuschließende, von selbst, d. h. ohne seinen Willen sich Einstellende, Einfindende, als die eigentlich Nichts ist, wenn er sie nicht will, und nur etwas ist, wenn er sie will.“ [23] Mit diesen Worten setzt sich Schelling von allen seinen früheren Fassungen ab. Er vertritt zwar keine völlig neue, seinen früheren Lehren der Jahre 1812—27 widersprechende Ansicht, aber er treibt diese doch in neue Dimensionen vor. Nun brechen die Ideen nicht mehr urplötzlich aus Gott hervor; nun entzünden sich diese nicht mehr in jähem Kampfe [24]. Jetzt sind die Potenzen auch nicht mehr das Werk des göttlichen Willens, die dann auf Grund ihrer immanenten Teleologie ins Sein gehoben werden müssen [25], sondern nun sieht Gott in seiner unendlichen, absoluten Geistigkeit von Ewigkeit her in sich die Möglichkeit „eines anderen, also nicht ewigen Seins“ (XIII 263), das vom göttlichen Willen abhängt. Dieses Sein, das Gott in sich sieht, würde daher „nie mehr als bloße Möglichkeit sein . . ., wenn er es nicht wollte“ (XIII 268) [26].

Früher hatte Schelling als Möglichkeitsgrund der freien Schöpfung die Freiheit Gottes gegen seine eigene Existenz gefordert, ohne allerdings diese Forderung genauer zu begründen. Nun hat er die Basis geschaffen, auch dieses Problem weiter philosophisch zu durchdringen: Indem sich dem absoluten Geist ein zufälliges, nur von seinem Willen abhängiges Sein zeigt, wird er sich seiner selbst als Willens bewußt. Diese „Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seins setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Notwendigkeit eines unvordenklichen Seins, das er nicht sich selbst gegeben hat“ (XIII 268). Hiermit hat Schelling zwar frühere Aussagen vertieft. Die früher geforderte Freiheit seiner eigenen Existenz gegenüber scheint hier durch die Notwendigkeit ersetzt, von der sich Gott allerdings zu befreien sucht. Gott ist nun der absolute Geist, der sich schon durch die Sichtung der Möglichkeit des endlichen Seienden, das sich in ihm von Ewigkeit her zeigt, von seiner „unverbrüchlichen Ananke“ (XIII 268) befreit. Doch Schelling

---

[20] XIII 262—290. [21] Vgl. XIII 262 f. [22] Ebd.

[23] Vgl. XIII 263. Es muß in diesem Zusammenhang von der detaillierteren Darlegung des gesamten Schöpfungsgeschehens, das Schelling mit Hilfe einer kühnen Version seiner Potenzenlehre im Gesamten umgreift, abgesehen werden; hier gilt es nur jenes Moment festzuhalten und zu analysieren, in dem die Welt von Gott geschaffen wird.

[24] Vgl. Fr. W. Schelling, Weltalter. Urfassungen, hrsg. von M. Schröter, 14.

[25] Vgl. X 286. [26] Dies scheint besonders XIII 268 anzudeuten.

hatte trotz dieser sehr deutlichen Wende zum Christentum noch immer nicht zu einer Fassung der freien Schöpfung hingefunden, die auch vom christlich-katholischen Denken ohne Einschränkung angenommen werden könnte. Sein Schöpfungsbegriff deckt sich trotz der tiefen philosophischen Durchdringung nicht mit dem christlichen; denn Schelling hat auch in seinem Spätwerk u. a. stets die creatio ex nihilo in Abrede gestellt. Damit nahm er aber auch die Gefahr der Grenzverwischung zwischen seinem System der Mythologie und Offenbarung und dem dynamischen Pantheismus auf sich[27].

Im Gesamtzusammenhang unseres Themas bleibt jedoch von grundlegender Bedeutung, daß nach Schelling der absolute Geist das sich in ihm als Möglichkeit zeigende Seiende auf Grund seines freien Willens annimmt und es bejaht. Mithin: Seiendes gründet auf dem freien Willen des absoluten Geistes „actu purissimo" (XIII 268)[28]. Schelling faßt dieses Ergebnis in folgende Worte zusammen: „Hier also erst ist Seiendes, das Ist = schlechthin freier Geist = Gott" (XIII 269). Somit geht Schelling so weit, daß er den Begriff „göttlich" erst dann anwendet, wenn die Freiheit des absoluten Geistes gesichert ist. Dies ist zugleich der beste Beweis, daß der späte Schelling die Erörterungen über die freie Schöpfung nicht als Abschweifungen faßte, sondern im Gegenteil sie stets zu vertiefen suchte.

2. Gott ist der Herr des Seins

Zu Beginn dieser Untersuchung stellten wir fest, daß Schelling außer der Freiheit Gottes vor allem Gott als den Herrn des Seins in seine Erörterungen einbezieht[29]. Auch was diese zweite Aussage betrifft, ist als Frucht einer eingehenden Durchsicht seines Spätwerkes folgendes festzustellen: Anfangs tastet Schelling gleichfalls nur die Oberfläche dieses Problems ab; mit den Jahren jedoch dringt er auch in diesem Punkte tiefer und ringt sich letztlich zu einer Fassung dieser Lehre durch, die dem christlichen Denken nahe steht.

Im „Philosophischen Empirismus" nennt Schelling noch das Sein ein „notwendiges Correlatum Gottes" (X 260), denn — so schreibt er — „der Begriff Herr schließt notwendig den Begriff von etwas ein, dessen er Herr ist" (a. a. O.)[30]. Schelling sagt zwar an dieser Stelle nicht, wie dieses Sein genauer zu fassen sei; es

---

[27] Sowohl das innertrinitarische als auch das außergöttliche Schöpfungsgeschehen interpretiert Schelling nur als die sich wieder in ihr ursprüngliches An-sich rückvermittelnde Potenz, die nach ihm mit dem Sohn identisch ist (vgl. bes. XIII 15. und 16. Vorlesung). Damit ist aber Schellings Nähe zum Pantheismus unleugbar, wenn er auch sein System der Mythologie und Offenbarung nicht mit dem Pantheismus gleichgesetzt wissen wollte (vgl. hierzu auch die Anm. 9 und 12).

[28] Gott ist frei, dieses Sein anzunehmen und zu bejahen; vgl. XIII 270.

[29] Vgl. X 260. Dieses Problem steht mit der Schöpfung in engstem Zusammenhang; denn die Welt ist ja das Ergebnis des freien schöpferischen Tuns Gottes. Daher ist Gott der Herr der Schöpfung, ist der Herr des Seins; zunächst allerdings nur des innertrinitarischen Seins. Der innertrinitarische Prozeß wird von dem außergöttlichen Geschehen zu wenig abgehoben. Vgl. Anm. 17 u. 27. Auf den letzten Seiten der 16. Vorlesung der Philosophie der Offenbarung (XIII 352 ff.) faßt Schelling Gott auch als den Herrn des außertrinitarischen Seins, das allerdings nur auf Grund einer von ihm unabhängigen, wenngleich von ihm selbst hervorgebrachten Ursache ist (XIII 354).

[30] Nach Schelling ist Gott der „seiner Natur nach das Sein Begrenzende und Enthaltende" (X 259); hieraus leitet er auch ab, daß Gott Herr des Seins ist. Mit diesem Zwischenglied stützt Schelling damals auch seine weitere Aussage, daß das Sein als das „notwendige Correlatum" Gottes zu fassen sei (vgl. X 260).

wäre hier vor allem interessant, ob es als ein nur mögliches oder bereits als ein wirkliches Sein zu verstehen ist. Auch Schellings eingehende Auseinandersetzung mit Leibniz' Scholion „Deus est vox relativa" vermag diesen dunklen Punkt nicht zu erhellen (vgl. X 261). Desgleichen besagen verschiedene weitere Formulierungen noch keine eigentliche Weiterführung und Beantwortung dieser Frage, wie Schelling übrigens gelegentlich selbst anmerkt (a. a. O.). Auch erbringt die in diesem Zusammenhang vollzogene Klärung mit Hilfe der Potenzen keine wirkliche Vertiefung. Gott ist somit nur Gott — wenigstens scheint Schelling seine Ansicht im „Empirismus" so zusammenzufassen —, wenn das Sein von Welt als unabdingbares Korrelat des göttlichen Seins gefaßt wird[31].

Obgleich sich Schelling vom Pantheismus seiner Identitätsphilosophie damals weithin gelöst hatte, vermochte er trotzdem das Gott-Welt-Verhältnis noch nicht befriedigend zu klären. Wohl hatte er sich nach hartem Ringen zur freien Schöpfung bekannt. Aber: Der Möglichkeitsgrund dieser Schöpfung war noch nicht endgültig formuliert. Schelling hatte nämlich die Frage noch offengelassen, ob die Welt nur vom göttlichen Willen oder auch vom göttlichen Verstand abhänge. Zudem war der Vollzug der Verwirklichung der möglichen Welt noch nicht geklärt. Die Antwort auf all diese Fragen war noch zu wenig entwickelt, ja teilweise sind überhaupt erst die Ansätze vorhanden; die umgreifende Lösung scheint noch mit dem Systemganzen im Reifen begriffen.

Auf den letzten Seiten der philosophischen Einleitung in die „Philosophie der Mythologie" bringt Schelling dann ausdrücklich die Abhebung des Seienden in der Idee vom Seienden außer der Idee: Gott wird in „seinem Verhältnis zur Idee begriffen, begriffen als der Herr des Seienden, vorerst aber nur des Seienden, das in der Idee ist (noch nicht des Seienden, das außer der Idee ist). Hierauf handelt es sich erst in zweiter Linie darum, daß er sich auch als Herrn des Seienden, das außer der Idee ist, d. h. des existierenden, empirischen erweise ... Denn wenn Gott nicht nur ein Verhältnis zum Seienden in der Idee, sondern auch zum Seienden, das außer der Idee ist, d. h. dem existierenden hat (denn was existiert, ist außer der Idee), wenn er diesem ebenso Ursache ist und dem alterierten Sein inwohnend erscheint, wie er Ursache des Seienden in der Idee ist, so zeigt er seine von der Idee unabhängige, also auch mit Aufhebung derselben bestehende Wirklichkeit und offenbart sich also als wirklichen Herrn des Seins" (XI 570 f., XI 566).

Durch diesen Aufweis Gottes als des Herrn des ideellen Seienden gesteht aber Schelling bereits den freien Schöpferakt zu. In den „Weltaltern" hat er in langwierigen Überlegungen und Ableitungen allmählich zu dieser Einsicht hingefunden: Im freien schöpferischen Tun erhöht Gott das ideelle Seiende in die Wirklichkeit. Damit nähert sich Schelling weitgehend der christlichen Fassung des Gott-Welt-Verhältnisses: Gott sieht von Ewigkeit her das Sein der Welt als Möglichkeit in seinem göttlichen Wesen; er hebt es aber erst in der Zeit im freien Schöpferakt in die Wirklichkeit[32]. Somit ist nicht die wirkliche Welt ewiges Korrelat Gottes. Schelling hat durch diese Einsicht eine weitere Loslösung von seiner pantheisierenden Frühzeit vollzogen: Gott ist nun der freie Schöpfer, der Herr des Seins. In seiner Macht liegt es, die Welt in ihrer Gesamtheit zu schaffen: „Kennen (nosse) ist ohnedies von Können nur durch die spätere Unterscheidung in der Aussprache getrennt worden. Etwas können, sagt man auch für: etwas wissen, verstehen. So ist also, könnte man fortfahren, jenes bloß substantielle Sein eben in seiner Substantialität gleichsam der Zauber, der Gott anzieht und gefesselt hält, so daß er nicht,

---

[31] Vgl. X 260.

[32] Diese Deutung der freien Schöpfung vertritt Schelling in seinen Weltalterentwürfen. In seinem System der Mythologie und Offenbarung hingegen schränkt er diese Aussagen wieder ein.

d. h. nicht der Herr des Seins — und also der gegen das Sein Freie — sein würde, wenn er nicht diesen Zauber aufheben könnte. Auf solche Weise gewährt diese Vorstellung zugleich einen unmittelbaren Übergang zur Tat, zum wirklichen Geschehen" (X 265).

Hier muß allerdings all das festgehalten werden, was über das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Schöpfungslehre Schellings gesagt wurde. Denn nach diesem Abschnitt des Schellingschen Denkens, das der christlichen Philosophie sehr nahe steht, scheint eine Zeit des Stillstandes oder gar des Rückschrittes zu folgen. Schelling hält zwar weiterhin an der Freiheit der Schöpfung fest und vertieft diesen Begriff auch philosophisch, jedoch nicht immer in christlichem Sinne. Dies gilt vor allem in bezug auf die von Schelling vollzogene Scheidung des ganzen schöpferischen Tuns in einen innertrinitarischen Prozeß und ein außergöttliches Geschehen. Schelling weist dabei als die Ursache des innergöttlichen Prozesses den freien Schöpferwillen Gottes auf, während nach ihm das Geschehen, das sich „extra Deum" ereignet, direkt vom Menschen und nur indirekt von Gott verursacht wird (XIII 354). Diese Wendung kann jedoch vom christlichen Denken nicht mitvollzogen werden[33]. Damit ist Schelling allerdings keineswegs in den idealistischen Raum zurückgedrängt. Denn die Tatsache der Freiheit der Schöpfung bleibt immer noch. Trotzdem hat Schelling — das muß zugegeben werden — die wahre Fülle und Tiefe seines Wollens nicht erreicht.

3. Gott ist Person

Die letzte Aufgipfelung der Gotteslehre vollzieht Schelling in seiner Spätphilosophie durch die Fassung des Absoluten als Person. Da er die diesbezüglichen Ausführungen zumeist im Zusammenhang der Eigenschaften Gottes entwickelt, sollen hier gleichfalls die wesentlichsten Punkte in wenigen Sätzen eingefangen werden.

Weil der Mensch in seiner Gottferne[34] durch den bloßen Nachweis Gottes als des freien Schöpfers und des Herrn des Seins noch nicht befriedigt ist, strebt er danach, über diese abstrakten Begriffe hinaus zur Personalität vorzudringen. Schelling sagt: Der Mensch verlangt nicht nur nach dem transmundanen, sondern nach dem supramundanen Gott. „Denn" — so schreibt er in aller Kürze — „Person sucht Person" (XI 566)[35].

Gott muß also nach Schelling vor allem deshalb Person sein, weil das Ich in seiner Individualität nicht unter dem Allgemeinen steht, sondern als Individuum dieses an Würde weit überragt (vgl. XI 569). Und in aller Schärfe schleudert Schelling der praktischen Vernunft Kants die Bemerkung entgegen: „Nicht diese . . ., sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt Glückseligkeit, sondern das Individuum" (a. a. O.).

Schellings Lehre vom persönlichen Gott scheint daher einer der Punkte zu sein, wo sich das realistisch-katholische Philosophieren vom idealistischen Denken trennt. Es kann heute nicht mehr ernstlich bestritten werden, daß Schelling bereits in seinen „Weltaltern", dann aber auch in seiner „Philosophie der Mythologie und

---

[33] Dies scheint uns ein entscheidender Punkt, der in den neueren Forschungen nicht immer klar genug herausgearbeitet ist.

[34] Das Ich (der Mensch) hat sich nämlich durch seinen in freier Entscheidung vollzogenen Abfall von Gott abgewandt und sich hiermit in Kampf und Tod verstrickt.

[35] „So ist es auch das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit sucht, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sei" (XI 569).

Offenbarung" eine deutliche Wende zum christlichen Denken hin vollzog. Gerade hier erwies sich unser Ansatz vom Gottesbegriff her als fruchtbar. Aus diesem Grunde muß ein Versuch, dieses Denken doch wieder in den idealistischen Raum einzuengen, als Verkürzung abgelehnt werden. Außer diesem christlichen Einfluß, der in Schelling seit 1804 durchbricht, bewiesen unsere Darlegungen allerdings auch, daß Schelling in der Durchführung seines Systems der Mythologie und Offenbarung öfters sein idealistisches Erbe noch durchscheinen läßt. Auch dies konnte an Hand des Gottesbegriffes klar aufgezeigt werden. Daher scheint eine Deutung der Spätphilosophie, die das idealistische Erbe völlig verwischt oder es zur Gänze in den Raum des christlichen Denkens herüberretten will, ebenfalls keine befriedigende Erklärung der Spätphilosophie Schellings.

4. Die Überwindung des deutschen Idealismus in Schellings „christlicher Spätphilosophie"

Unsere bisherigen Darlegungen versuchten, vom Gottesbegriff des Schellingschen Spätwerkes aus zum systematischen Kern dieses Denkens hinzufinden. Hierbei sind wir wiederholt auf Anschauungen gestoßen, die für die Deutung und Bewertung der Philosophie der Mythologie und Offenbarung richtungweisende Ansatzpunkte bieten. So stellten wir an Hand von Texten fest, daß Schelling in seiner Spätphilosophie das sich durchhaltende Motiv des ganzen deutschen Idealismus, die Suche nach einem absoluten Anfang und die Erhöhung alles Seienden ins Geistige mittels eines immanenten Vermittlungsprozesses, nicht nur in seine Grenze gewiesen, sondern klar durchbrochen hat. Denn die Freiheit der Schöpfung kann niemals als Endpunkt des idealistischen Denkens, als letzte Aufgipfelung und Krönung jahrzehntelangen Mühens und Suchens innerhalb des idealistischen Rahmens verstanden werden. Freiheit besagt ja im innersten das ganz andere, das ganz Neue, das nie apriorisch abgeleitet werden kann. Die dialektische Notwendigkeit wird durch sie aufgerissen und gesprengt. Und durch diesen Riß strömt neues Gedankengut ein. Dieses neue Denken ist jedoch mit dem Idealismus nicht mehr vereinbar, d. h. aber: Der deutsche *Idealismus* wurde durch den späten *Schelling nicht so sehr vollendet als vielmehr durchbrochen und gesprengt.*

Schelling selbst war erst über den sich zeigenden Riß im Systemganzen überrascht und versuchte, ihn in seinen „Weltaltern" mit verschiedensten Vorkehrungen zu verdecken und zu schließen. Doch er war ein ehrlicher Denker[36]. Daher hat er schließlich diesen Einbruch des ganz anderen offen zugegeben. Aus diesem Grunde scheint die Schellingforschung, welche dieses Moment, nämlich die Anerkennung der freien Schöpfung in den „Weltaltern" und in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung, in Abrede stellt, wesentliche Einsichten dieses Denkens auf die Seite zu schieben.

Hiermit soll aber keineswegs gesagt werden, daß sich Schellings Freiheitsbegriff mit dem christlichen vollkommen deckt. Obschon im Laufe unserer Untersuchung gerade dieser Punkt in der Spätphilosophie wiederholt beleuchtet wurde, scheint doch zum Abschluß eine knappe Zusammenfassung der Lehre von der freien Schöpfung, wie sie im Raume christlicher Philosophie dargestellt wird, erfordert zu sein. Dies deshalb, um einerseits den Unterschied zwischen dem, was Schelling versuchte, und dem, was er tatsächlich in seiner Altersphilosophie erreichte, klar aufzuweisen und um anderseits nochmals sein Verdienst zu würdigen. Das eine muß trotz

[36] Vgl. Fr. W. Schelling, Weltalter. Urfassungen, hrsg. von M. Schröter, 184 Anm.

verschiedener Unzulänglichkeiten jedenfalls anerkannt werden: Schelling hat die dialektische Notwendigkeit durchbrochen und durch die Anerkennung der freien Schöpfung sich vom Bann des Idealismus befreit.

Sicherlich, Schellings Lehre von der freien Schöpfung kann gewisse prometheische Züge nicht bestreiten: Von den „Weltaltern", wo die Schöpfung noch als eine freie Erhöhung des idealen Seienden ins Reale gefaßt wird, scheinen die diesbezüglichen Erörterungen des alten Schelling zur Annahme einer bloß immanenten Schöpfung abzugleiten. Ein solches Denken deckt sich aber nicht mehr mit der christlichen Philosophie. Denn nach ihr besagt Schöpfung im engeren Sinne die Hervorbringung eines Dinges seiner ganzen Substanz nach aus nichts (ex nihilo sui et subjecti), d.h. jeglicher bereits vorhandene, geschaffene oder ungeschaffene Stoff, jegliche Mitursache ist auszuschließen. Schöpfung im weiteren Sinne hingegen bezeichnet die Gliederung und Ordnung des Weltalls mittels zweiter Ursachen. Gleich hier muß schon auf tiefgreifende Unterschiede zwischen dem Spätwerk Schellings und der christlichen Philosophie hingewiesen werden; Schelling hat sich Zeit seines Lebens aus teilweise sehr oberflächlichen Gründen[37] dem „so törichten Ausdruck der Schöpfung aus Nichts" (Schröter, Weltalter 246) widersetzt und eine Erschaffung der Welt aus dem relativ Nichtseienden verfochten[38]. Die Freiheit der Schöpfung hingegen — dies gilt es ganz besonders zu betonen — hat Schelling in Abhebung von Hegels Dialektik in seiner Spätphilosophie nie bezweifelt. Daher kann Schellings Stellung zur Schöpfungslehre so zusammengefaßt werden: Die creatio ex nihilo wird zwar im Gegensatz zum christlichen Denken im Zusammenhang der Idealismusproblematik verneint, die Freiheit der Schöpfung hingegen parallel zur christlichen Philosophie in Abhebung vom gesamten deutschen Idealismus anerkannt.

Diese Tatsache des Festhaltens an der freien Schöpfung ist allerdings — wie oben schon angedeutet — von der weiteren Frage des Wie der Schöpfung zu scheiden[39]. In den Weltalterentwürfen nähert sich Schelling durch die Fassung der Schöpfung als der freien Erhöhung des idealen Seienden ins Reale wohl dem christlichen Denken am meisten. Nach der christlichen Philosophie erfaßt Gott in seinem Erkennen nicht nur sich, sondern auch seine Nachahmbarkeit vollkommen, d.h., Gott erkennt in sich die Möglichkeit endlichen Seins in seinen verschiedenen Abstufungen. In dieser Erkenntnis entwirft Gott die Stufen des möglichen Seins. Dies ist eine Seinsordnung, die Gott nicht entgegentritt, wie etwa uns in der Erkenntnis ein Gegenstand gegenübersteht, sondern die gerade in Gottes schöpferischer Erkenntnis *west*.

Eine solche Schau des Seienden in Gott ist selbstverständlich nicht mit dem Nichts identisch. Sie kann aber auch nicht in Anlehnung an Platon etwa in ein Reich zwischen dem Gedachtsein der möglichen Dinge in Gott und ihrer zeitlichen Realität verlegt werden, da dieser Ordnung nur ein ideales Sein im göttlichen Verstand zukommt. Dieses ideale Sein hinwiederum ist letztlich im göttlichen Sein selbst grundgelegt. Wenn Schelling auch in seinen Weltalterentwürfen verschiedentlich das ideale Sein in Gott anders als die christliche Philosophie begründet[40], so bewegt er sich doch im Rahmen des christlichen Denkens, wenn er die freie Schöpfung mit der freien Realisierung der Ideen durch den Schöpfer gleichsetzt. In der Philosophie der Mythologie und Offenbarung allerdings hat Schelling diese Fassung wieder aufgegeben und das freie schöpferische Tun Gottes auf ein ihm immanentes Geschehen allein eingeschränkt. Die Realität aber zeigt er als eine Folge des

---

[37] Vgl. X 282f.

[38] Vgl. H. Fuhrmanns, in: Kantstudien 47 (1955/56) 188.

[39] Hier gründen die Ansätze für die tiefgreifenden Unterschiede der Deutung der Schellingschen Spätphilosophie.

[40] Vgl. dazu besonders die verschiedenen Weltalterentwürfe, hrsg. von M. Schröter (München 1946).

sündigen Menschen auf. Hierin zeigt sich das Janusgesicht der Schellingschen Spätphilosophie in aller Deutlichkeit.

Einerseits faßt Schelling also mit dem deutschen Idealismus im Gegensatz zum christlichen Denken Schöpfung als gottimmanentes Geschehen, anderseits aber hält er gegen die Notwendigkeit idealistischen Denkens mit der christlichen Philosophie an der Freiheit der Schöpfung fest. In welchem Rahmen Schellings Spätwerk gesehen wird, hängt also vor allem von der Betonung des einen oder des anderen dieser beiden Momente ab. *W. Schulz* meint, das idealistische Moment als das dominierende im Denken des alternden Schelling aufgewiesen zu haben, und verkürzt darum das Problem der Freiheit im Gesamten der Schellingschen Altersphilosophie. Gegen diese Deutung des Spätwerkes versuchten wir, an Hand von Texten die zentrale Stellung der freien Schöpfung im Denken Schellings aufzuzeigen. *H. Fuhrmanns* schiebt im Gegensatz zu Schulz den christlichen Einfluß in den Vordergrund und scheint den Ansatz, wie er in der Weltalterproblematik vorliegt, sehr großzügig auf die ganze Spätphilosophie auszudehnen. Uns scheint, daß Fuhrmanns die Philosophie der Mythologie und Offenbarung dadurch zu sehr verchristlicht. So wird das idealistische Erbe des Systems, das nach den Weltaltern trotz der deutlichen Scheidung von negativer und positiver Philosophie wieder durchbricht, anscheinend zu wenig gesehen.

Wenn aber Schellings Weg und Wollen als Grundlage für die Deutung seines Alterswerkes genommen werden[41], dann scheint, daß bei ihm einerseits dem Freiheitsproblem eine sehr zentrale Bedeutung beizumessen ist, daß anderseits aber auch das idealistische Erbe seines Spätwerkes nicht zu sehr mit dem Schleier des Christlichen überdeckt werden darf.

Der ganze Schelling ist weder reiner Idealist noch reiner Realist, sondern der ganze Schelling und darum der wahre Schelling ist der Denker, der *unterwegs* ist, der Denker — und das ist sein Verhängnis —, der unterwegs *bleibt*. Er scheute nicht davor zurück, wegen eines größeren Zieles Großes zu verlassen. Und er verliert dieses Ziel auch dann nicht aus den Augen, wenn er den Weg, auf dem er es erreichen will, als unzureichend erkennt. Die Nachwelt, der eine möglichst sachliche Interpretation dieses Denkens aufgegeben ist, sollte gerade dieses Wollen Schellings nie übersehen. Daher scheint mir, daß die Deutung der Philosophie der Mythologie und Offenbarung als ein sehr bruckstückhafter Versuch eines christlichen Systems der Philosophie sich mit den neuesten Quellenveröffentlichungen am ehesten deckt.

---

[41] „Das Christentum in seiner Reinheit ist das Urbild, nach dem die Philosophie sich richten muß. Dies sei hier nicht gesagt, um mich gegen jene zu verteidigen, die meine Philosophie unaufrichtig heißen und irreligiös — denn es gibt keine irreligiöse Philosophie, weil Philosophie ohne Religion ein Unding ist —, sondern deswegen sage ich es, weil ich es für nichtswürdige Feigheit halten würde, nicht zu erklären, daß ich gerade aus der Schrift des N. T. meine Beruhigung gezogen habe und — wie ich hoffe — auch andere dieselbe finden sollen. Der eigentlich entscheidende Name für meine Philosophie ist christliche Philosophie, und dieses Entscheidende habe ich mit Ernst ergriffen. Das Christentum ist also die Grundlage der Philosophie" (aus einer Vorlesung Schellings vom 29. 11. 1827. Vgl. Kantstudien a. a. O. 47 und 280).

Besprechungen

Marc, A., S. J., *L'être et l'esprit* (Museum Lessianum, Sect. phil., 44), gr. 8° 197 S.) Löwen 1958, Desclée de Brouwer. 132.— bfrs.

Das Werk knüpft an die drei großen früheren Werke des Verf. an; an die zweibändige „Psychologie réflexive" (vgl. Schol 27 [1952] 142), an die „Dialectique de l'affirmation", eine vom Urteil her aufgebaute Ontologie (vgl. Schol 30 [1955] 572—574), und an die „Dialectique de l'agir", die allgemeine Ethik des Verf. (vgl. ebd. 576—579). Es folgte eine kleinere Arbeit „Méthode et Dialectique", in der M. die Methode der genannten Werke reflex analysiert. In all diesen Untersuchungen trat das Problem, das durch das Ideenpaar Sein und Geist angedeutet wird, immer mehr aus der Verborgenheit heraus. Die Frage nach den Beziehungen und der Unterscheidung dieser beiden Ideen soll darum in diesem neuen Werk zum eigentlichen Thema werden (8).

Das grundlegende *1. Kap.* erarbeitet die *Idee des Seins* bzw. des Seienden (das französische ‚l'être' bedeutet bekanntlich beides, und es ist nicht immer eindeutig klar, was im einzelnen Fall gemeint ist). Die „phänomenologische Beschreibung" geht aus vom Ausdruck, besonders dem sprachlichen Ausdruck, in dem Subjekt und Objekt unterschieden und doch auch in Beziehung zueinander gesetzt werden (18). Sehr bald tritt aber die Betrachtung des Selbstbewußtseins und des Urteils in den Vordergrund. Die intentionale Vorstellung, die auf das von uns selbst Verschiedene geht, ist in einer höheren Ordnung verwurzelt, in der realen Gegenwart des Ich, das sich selbst als Seiendes gegenwärtig ist (27). Dieses Selbstbewußtsein wird wiederholt eine wahrhaftige intellektuelle Intuition genannt (19 27 37). Dazu muß die Beschreibung des Objektes kommen, wie es im Urteil durch den Geist konstituiert wird (19). Im Urteil werden das Subjekt und die Objekte in der Idee des Seins geeint (21). Es wird dann noch betont, daß das erste Objekt für den Menschen der andere Mensch ist, an den sich das sprachliche Zeichen richtet (22 vgl. 41). Er wird das unmittelbar proportionierte Objekt genannt.

Die „reflexive und dialektische Ausarbeitung" der Seinsidee erörtert zuerst das Problem des Allgemeinen und Besonderen. Bemerkenswert ist hier die Unterscheidung einer doppelten Abstraktion: einer vorbewußten, vom sinnlichen Schema ausgehenden, die den Artbegriff ergibt, und einer sekundären, bewußten, die durch Vergleich der Arten den Gattungsbegriff bildet; letztere geht nicht mehr vom sinnlichen Schema aus (33—35 vgl. 106); anderswo wird angedeutet, jede bewußte Abstraktion beruhe auf Induktion und führe nur zu einer Art „gemeinsamer Etikette", nicht aber zu einem sich klar vom Einzelding abhebenden Artbegriff (60). Im Gegensatz zu den Art- und Gattungsbegriffen ist die Seinsidee nicht auf Raum und Zeit eingeschränkt, „überuniversal", transzendental (40).

Im 3. Abschnitt kehrt M. im Anschluß an P. Thévenaz noch einmal zum Selbstbewußtsein zurück. Wenn das Bewußtsein „Gefangener seiner eigenen Intentionalität" wird, verliert es sich völlig in den Objekten, es sei denn, es flüchtet sich in eine neue Dimension der Intentionalität: das Transzendentale (im Sinne Kants) (45). Das Transzendentale wird bei Husserl wie bei Kant durch Einklammerung jeder empirischen Realität, d. h. durch eine „Entwirklichung" (désactualisation) gewonnen (45). Für das Selbstbewußtsein aber hat die transzendentale Frage in diesem Sinn keine Berechtigung mehr. Es ist unmittelbar Bewußtsein von Sein (45). Die „Intentionalität", gemeint ist die Richtung des Denkens auf das äußere Objekt, muß von der Selbstgegenwart des Geistes her interpretiert werden, nicht umgekehrt (46).

Im *2. Kap.* über den *„Konflikt von Sein und Geist"* versucht M. den Weg zu zeigen, wie es dazu kam, daß im Idealismus schließlich das Sein zugunsten des Geistes ganz aufgegeben wurde. Von der schroffen Entgegensetzung Ausdehnung-Denken bei Descartes geht ein Weg über den Immaterialismus Berkeleys, über Hume und Kant zum absoluten Idealismus (64—76). Weniger überzeugend ist der vorangehende Versuch, den Weg zur Entwirklichung des begrifflichen Denkens schon bei Scotus und Suárez zu finden. Es ist nicht einzusehen, warum die intellektuelle Unerkennbarkeit des Einzeldings Voraussetzung des Realismus sein soll (62).

Nachdem das *3. Kap.* den *Idealismus* und einige Argumente gegen ihn erörtert hat, wendet sich das *4. Kap.* dem *Ontologischen* zu. M. verteidigt hier zunächst seine „Dialektik der Behauptung" gegen die Einwände *J. Langlois'*, denen zufolge der Ausgang vom Urteil die Gefahr des Idealismus in sich birgt, da er das Sein an sich nicht hinreichend vom bloß intentionalen Sein unterscheide (97). M. betont demgegenüber, er habe nicht das Urteil zum Gegenstand der Ontologie gemacht, sondern das im Urteil erfaßte Sein (98). Das Ich setzt im Urteil das Nicht-ich nur, indem es dieses empfängt (101). Im folgenden legt M. die „thomistische" Auffassung dar, nach der die Idee des Seienden dieses seinem ganzen Inhalt nach „actu confuse" enthält. Die Idee des Seienden ist die Idee aller Seienden nach ihrem Verhältnis zum Sein (116).

Im *5. Kap. „Das Sein als solches und der Geist als solcher"* setzt sich M. mit der vielbeachteten Abhandlung von *C. Fabro* „Actualité et originalité de l'esse thomiste" (RevThom 64 [1956] 240—270 480—507) auseinander. Fabro unterscheidet das „esse in actu" (die Existenz) und das „esse ut actus"; das erstere genüge nicht; auch M. hat nach Fabro das Sein in seiner Abhandlung über die Idee des Seins bei Thomas und in der späteren Scholastik (ArchPh 10 [1933]) noch zu sehr auf die Existenz zurückgeführt und dadurch „formalisiert" (118). Fabro gibt zu, daß Thomas in den Jugendwerken zuweilen vom Urteil ausgehe, um das Sein des Seienden zu erklären. Letztlich aber müsse eine unmittelbare Wahrnehmung als erster Kontakt mit dem Sein angenommen werden. Das „Sein" des Urteils ist begründet, nicht selbst letzte Grundlage (119 f.). M. weist demgegenüber darauf hin, daß seine genannte Abhandlung durch seine späteren Arbeiten weitergeführt worden ist. Mit dem Ausgang vom Urteil sei nicht gesagt, daß dieses selbst keiner Begründung bedürfe (123). In diesem Zusammenhang kommt M. auf die These zurück, daß im Begriff des Seienden die Unterschiede mitenthalten seien. Er gibt zu, daß diese These sich ausdrücklich (dans son énoncé formel) erst nach Thomas findet (123). Die These erleichtere die Rückführung des Seienden auf den „actus essendi". Gewiß könne das „Sein" der Kopula des Urteils sich auch auf ein bloßes Gedankending beziehen, wie Fabro bemerke, aber es beziehe sich nicht völlig indifferent auf reales und nur gedankliches Sein, sondern in einer hierarchischen Ordnung (124). Im folgenden skizziert M. den Weg vom „esse in actu" zum „actus essendi" (125—127). Dann kommt er auf das Verhältnis des Seins zum Geist zu sprechen. Die Idee des Seins fordert zu ihrer Entfaltung in den Transzendentalien die Idee des Geistes, obwohl diese selbst nicht transzendental ist (130).

Die beiden *folgenden Kap.* werten die *Ergebnisse* der bisherigen Untersuchungen kurz, aber stets anregend aus zur Klärung der Begriffe der Person, der Gesellschaft und der Gemeinschaft und zur Erörterung der Probleme der Unsterblichkeit, des Daseins Gottes und der Möglichkeit der Offenbarung. Das Schlußkapitel über Tod und Auferstehung überschreitet bewußt die Grenzen der Philosophie; am Bild des Sichniederlegens des Kranken und des Wiederaufstehens des Genesenen werden Tod und Auferstehung dem Verständnis nähergebracht.

Die *Bedeutung* des gedankenreichen Werkes liegt vor allem in der entschiedenen Betonung der unmittelbaren Gegebenheit des Seins in der Rückkehr des Geistes zu sich selbst. Mit Recht bemerkt M., gerade dieser Blick auf das erkennende Subjekt werde zum Mittel, den Idealismus zu überwinden (98), während umgekehrt die Beschränkung auf die raum-zeitlichen Objekte unsere Erkenntnis auf den Bereich der Phänomene einschränken würde (36). Damit ist zugleich implizit zugegeben, daß sich durch die Analyse des Urteils, das sich auf das gegebene raumzeitliche Objekt richtet, die Seinserkenntnis nicht hinreichend begründen läßt. M. erkennt dies gegenüber den Einwänden Fabros ausdrücklich an (123). Wenn zugegeben wird, daß das Urteil der Begründung bedarf, ist damit allerdings die Bedeutung des Ausgangs von der Urteilsanalyse nicht wenig eingeschränkt.

Wenn M. in diesen Fragen vielleicht noch nicht die letzte Folgerichtigkeit erreicht hat, so scheint das daran zu liegen, daß er gegenüber gewissen *in der thomistischen Schule überlieferten*, in Wirklichkeit aber *auf Cajetanus zurückgehenden Thesen* zu wenig kritisch ist. Hierher gehört an erster Stelle die Lehre von der unbewußten Abstraktion der Artbegriffe, aus der M. dann eine wesentliche Verschiedenheit der Art- und Gattungsbegriffe ableitet. Darauf, daß die Lehre von der Unbewußtheit

der species intelligibilis und der Abstraktion Thomas nicht entspricht, sondern von Cajetan stammt, hat der Ref. schon in Schol 20—24 (1945—49) 332—344 hingewiesen. Dazu wären *K. Rahner,* Geist in Welt, und neuestens *C. Cirne-Lima,* Der personale Glaube, zu vergleichen. Es mag naheliegen, aus der thomistischen Lehre von der Vereinzelung des körperlichen Seienden durch die (nicht-intelligible) Materie zu schließen, jede „Form" und daher jede Art sei nach Thomas für den menschlichen Verstand völlig durchschaubar. Thomas selbst hat diese Folgerung nicht gezogen (vgl. z. B. S. c. gent. 4,1, 3. Abs.), und sie scheint auch den Tatsachen zu widersprechen. Gerade der Begriff des Hundes, den M. als Beispiel für einen Artbegriff bringt (34), zeigt das deutlich. Bei diesem und ähnlichen Begriffen dürfte es ohne Vergleich vieler Individuen, also ohne eine Art Induktion, nicht möglich sein, zu unterscheiden, was der Art als solcher zukommt und was individuelle Eigenart (bzw. Rasseneigenart) ist. Ebensowenig aber, wie die induktive Begriffsbildung auf die Gattungsbegriffe eingeschränkt ist, dürfte die (ebenfalls bewußte, aber ohne Vergleich vieler sich vollziehende) Abstraktion der Wesensbegriffe auf die Artbegriffe einzuschränken sein. Nach Thomas gilt bekanntlich sogar, daß das Allgemeinere (z. B. die Gattung „Sinnenwesen") in unserer intellektuellen Erkenntnis „früher" ist als das weniger Allgemeine (z. B. die Art „Mensch"): S. th. 1 q. 85 a. 3; und darin stimmt auch Cajetan mit ihm überein.

Ein anderer Punkt, bei dem sich der starke Einfluß Cajetans bemerkbar macht, ist die Lehre, der Begriff des Seienden enthalte die Unterschiede schon wirklich (actu), wenn auch nur unbestimmt (confuse). M. gibt selbst zu, daß sich diese These bei Thomas noch nicht findet (123). Ob sie nicht bei Cajetan wieder damit zusammenhängt, daß er gegenüber dem begrifflichen Denken die vorbegriffliche Wahrnehmung (perceptio) der Vernunft, wie sie in der „species intelligibilis" und im Selbstbewußtsein gegeben ist, zu sehr zurücktreten läßt? Muß er nicht eben deshalb, um dem Verstand die konkrete Fülle nicht ganz entgehen zu lassen, diese — entgegen der inneren Erfahrung — in den Begriff des Seienden selbst hineinnehmen?

Jedenfalls dürfte es an der Zeit sein, wie bezüglich des „esse", so auch bezüglich der genannten Lehrstücke zu untersuchen, inwieweit die überlieferten thomistischen Thesen eher Thesen Cajetans als des hl. Thomas selbst sind. Damit dürfte auch die Kritik des Suárez am Thomismus, die sich eben gegen den cajetanischen Thomismus richtet, zum Teil in einem neuen Licht erscheinen (ohne daß darum seine eigenen Lösungen schon als berechtigt gelten müßten). J. de Vries S. J.

Hayen, A., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. II: L'ordre philosophique de saint Thomas* (Museum Lessianum, Sect. phil., 41). gr. 8° (355 S.) Löwen 1957, Desclée de Brouwer. 246.— bfrs.

Der Schlüsselbegriff des neuen Buches von H. heißt *expression* — im Gegensatz zu *exercice.* „Ausdruck" bezeichnet ein Verhältnis transparenter Erscheinung des einen im anderen; „Vollzug", wie man exercice übersetzen mag, meint das Eigentümliche des wirklichen, „selbsthaften" Seinsaktes. Ausdruck und Vollzug lassen sich nicht voneinander trennen; sie bilden eine ursprüngliche Einheit: im Erkenntnisvorgang „wird sich der Vollzug nur seiner selbst bewußt, indem er sich ausdrückt, und er drückt sich dadurch aus, daß er sich als Vollzug erkennt"; anderseits ist „der Ausdruck nur wirklich, indem er sich vollzieht, und er vollzieht sich dadurch, daß er sich über seine Wirklichkeit befragt" (207). In der wechselweisen Durchdringung von Vollzug und Ausdruck eignet Vollzugscharakter doch vorwiegend der ersten Etappe der Erkenntnis, dem metaphysischen Grundgeschehen der naturhaft-spontanen Erkenntnis, die mit ursprünglicher Gewißheit aus dem „lumen naturale", aus der Kraft und Substanz des Geistes hervorbricht. Sache des Ausdrucks dagegen ist der Prozeß der Reflexion, der wissenschaftlichen Auslegung derselben Erkenntnis in ihren logischen Strukturen und methodologischen Regeln; dieser Prozeß, der zu den conclusiones, den Schlußfolgerungen, führt, geschieht kraft der „intelligibilité active" der metaphysischen Prinzipien. Es sei zugleich als Beispiel seiner exponierten Thomasinterpretation angeführt, daß H. im nachfolgenden Text aufgrund des zweifachen „secundum" unterscheidet zwischen dem naturhaften Licht der Geistseele und dem habitus principi-

orum als dessen „Ausdruck": Anima iudicat secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia (S. th. I, 16,6 ad 1). Die Verwechslung von „medium iudicandi" (= prima principia) und „virtus iudicativa" (= intellectus agens faciens intelligibilia; nach De spir. cr. 10, 8) hätte zur Folge die schlimmere ontologistische Verwechslung der schöpferischen Einflußnahme Gottes auf den menschlichen Geist mit Gott selber (201—221).

Damit spielt der Doppelbegriff exercice-expression hinüber in das tiefere und umfassendere Verhältnis *création-réflexion*. Das schöpferische Handeln Gottes stiftet den Selbstand des Geschaffenen in seinem Eigensein. Selbständig in sich ist auf die eigentlichste Weise die existierende Geistnatur, die Person, insofern sie fähig ist des geistigen Selbstbesitzes in der reditio completa in seipsum, der Reflexion, in der sich das Wesen, das Wirklichsein der Person selber ausspricht: „‚L'émanation' des puissances opératives n'est pas autre chose que l'expression créée de l'emprise créatrice, considérée dans son premier surgissement." Anderseits vollendet sich alle Erkenntnis, die stets zugleich Selbsterkenntnis ist, im reflexiven Ergründen der eigenen Seinsgründung durch das göttlich-schöpferische Gesetztsein, in der Erkenntnis der „absoluten Transzendenz Gottes, der seinem Werke substantiell gegenwärtig ist". In der Reflexion auf mein Wirken — auf das Wirken, das *mir* zu eigen ist — entdecke ich meine Natur und all ihr Wirken als mir von Gott in ihrem Sein schöpferisch zu eigen gegeben (313 f.). — Nun aber ist die aktuelle Bewußtwerdung der für mich konstitutiven Teilnahme an der Wirklichkeit der Beginn des bewußten, verantwortlichen Vollzugs meiner aktiven Teilnahme an der Wirklichkeit: grundschürfende Erkenntnis besagt Anbahnung des Wollens, der Liebe; die Erkenntnis, so wie Thomas sie „reflektiert", muß sich vollenden in *Liebe* (235). Auch die thomasische Lehre von der cognitio per connaturalitatem erweist den konstitutiven Einfluß der Liebe auf die Vollendung der Erkenntnis als Erkenntnis. In diesem Zusammenhang kann H. sagen, daß das Denken von christlichen Theologen, die sich dem Einfluß der Liebe verschließen, wenn nicht dem Irrtum, so dem Leerlauf verfällt: „En rigeur, ils ne pensent pas — et c'est ce qu'on a reproché, non sans raison peut-être, à plus d'un scolastique" (252). Da die Liebe ihrerseits sich darlegen und ausdrücken muß in äußeren Werken, schließt sich das geistige Leben, das mit dem Anstoß der äußeren Dinge auf das Erkenntnisvermögen beginnt, zu einem Kreise zusammen. In diesem Kreislauf des Ausdrucks, wie man etwa sagen könnte, vollzieht sich ein Tieferes: „Parce que le principe absolument premier, l'être, est constitutif de la substance même de l'esprit, l'achèvement du cercle ... ne peut être que l'adhésion à cette emprise constitutive, le consentement conscient et libre à sa propre création, à la participation de l'Être divin, l'éveil de l'amour" (258). In diesem inneren Leben der personalen Wirklichkeits‚spitze' der ganzen Welt erfüllt sich deren Sinn: als des Universums der Schöpfung (304—312). Man mag verstehen, daß die derart gefaßte *konkrete metaphysische Reflexion* für H. die eigentliche denkerische Leistung des Thomas von Aquin (und demgemäß seiner eigenen Untersuchungen in diesem Band) bedeutet (274 ff. 260 125 ff.).

Der Bezug exercice-expression (vertieft zu création-réflexion) bildet nicht nur das Hauptthema der Untersuchungen von H., sondern bestimmt auf gewisse Weise auch deren Methode. H. sucht immer wieder hinter der aus verschiedenen Gründen (geschichtlichen, psychologischen usw.) zurückbleibenden *expression* der thomasischen Werke die tiefere, vorwärtsweisende *intention* des Thomas. Er vermag so scheinbar widersprüchliche Texte in eine höhere Einheit von ungemeiner Spannkraft einzuweisen. Die Frage: Wie kann z. B. die Summa theol. II II 27, 4 sagen: Deus est veritas per quam alia cognoscunter, *und:* Per alia Deum cognoscimus? Ist der Ursprung der metaphysischen Prinzipien apriori, a Deo, oder aposteriori, a sensu? Die Antwort: „La motion naturelle, illuminatrice, éternelle du Créateur de l'intelligence personelle ... n'est pas une activité ‚avec laquelle' se conjugerait l'exercice empirique de la perception sensible et de l'induction ...: l'exercice concret de la connaissance est le mouvement de la réflexion, jaillissant de l'emprise créatrice de Dieu *en* commençant, progressant et s'achevant dans le temps" (217). Das Apriori und das Aposteriori der menschlichen Erkenntis stehen in einer unauflöslichen Doppeleinheit, vergleichbar derjenigen von exercice-expression (195 f. 216 f. vgl. 256). Wie sich die profundior intentio des hl. Thomas aus einem windungsreichen Prozeß

der „maturation" herauskristallisieren muß, verfolgt der Verf. ausführlich an dem Problem geschöpflicher Mitwirkung beim schöpferischen Wirken Gottes (93—122). Hierbei und anderswo (27—93) zeigt sich auch, wie Thomas das doppelte ihm überkommene Erbe von (Platon-)Augustinus und Aristoteles überschreitet und erfüllt: Die Einsicht in die Einzigartigkeit der in die Tiefe des Seins reichenden causalitas universalis Gottes überwindet ein schlechthin einliniges hierarchisches Stufendenken, das in die Gefahr des neuplatonischen Emanatismus gerät, und vertieft die aristotelische Form-Materie-Metaphysik in die entscheidende Dimension von Sein-Wesenheit.

Der Verf. selber sagt von seinen Textanalysen: „Certains indices sont tellement discrets qu'ils échappent même au lecteur attentif, mais qui ne pousse pas l'effort jusqu'à dégager les ‚implications' du texte qu'il examine. Souvent même, ces indices ont échappé à l'attention de saint Thomas lui-même ..." (132). Die Sondierung dieser „indices", die H. in außergewöhnlicher Vertrautheit mit dem ganzen Werk des hl. Thomas beibringt, ist eine überaus mühselige Arbeit. Ihr Lohn sind — am Rande der Hauptthematik, die diese Besprechung zu kennzeichnen versuchte — Lichter spekulativer Erkenntnis, welche die Fruchtbarkeit der Begegnung von platonisch-aristotelischer Metaphysik mit den Impulsen des christlichen Glaubens und Lebens ahnen lassen; ich nenne die Hinweise auf die Metaphysik des Todes (z. B. 216 257) und der Zeugung (284 Anm. 2 308) sowie auf den Zusammenhang der Engel mit der materiellen Welt (z. B. 67 116 294 Anm. 1). Die Frage, ob dieser Band ganz das erfüllt, was der 1. Band (vgl. Schol 34 [1959] 114 f.) und sein eigener Untertitel versprechen, tritt zurück vor der Hoffnung und dem Wunsche, daß der Verf. in den angekündigten nächsten beiden Bänden nun *seine* „intention" frei auszugestalten vermöge. W. Kern S. J.

Rabbow, P., *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik.* 8° (289 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht. 34.— DM.

Die Geschichte der abendländischen Pädagogik beginnt mit den Sophisten. Sie lösten im 5. Jahrhundert die bisherige Gemeinschaftserziehung der Polis durch eine Individualpädagogik ab (161), d. i. private Bildung und Leitung durch professionelle Erzieher (10). Protagoras, der erste europäische Erzieher, faßte seine Untersuchung des Bildungsprozesses in dem berühmt gewordenen Ternar zusammen: Naturanlage (φύσις), Lehre (διδασκαλία), Übung (ἄσκησις): 165 210 274; vgl. Platons Dialog Protagoras. Hierbei scheidet er sorgsam zwischen den rationalen (διδασκαλία) und irrationalen (φύσις, ἄσκησις) Faktoren des Bildungsprozesses. Bei den Sophisten treten entwicklungsfähige Ansätze zur methodischen und denkerischen Durchdringung der irrationalen Elemente der Erziehung zutage.

Sokrates brachte den entscheidenden Einbruch in diese Entwicklungslinie. Er drückte das irrationale Erziehungselement aus dem Erziehungsprozeß heraus und machte den Weg des Wissens zum Weg der Erziehung (11 107—125). In dem bekannten Kernsatz, daß Tugend gleich Wissen ist, offenbart sich das Wissen als die Bildungsmacht der Seele. In den erzieherischen Gesprächen im Kreise der Jünger wendet er sich an die vernünftige Einsicht, nicht an Gefühl und Wille; das Leben soll von der Ratio durchleuchtet werden (110—117). Die sokratische Erziehung kennt auch die irrationalen Erziehungsfaktoren, sie gehen aber durch die Sphäre des Logos, werden logisiert und bilden keine autarken Größen. Auch auf den Eros wird das Gesetz der Logisierung angewandt. Er begriff sie als organische Glieder seiner rationalen Wirksamkeit; so fand er in der Naturanlage ein Organ zur Einsicht und Urteilsgewinnung; das mächtige irrationale Phänomen des Eros (123—125 191 Anm. 178), der außerhalb allen Wissens und Denkens zu liegen scheint, läßt er ins Rationale eingehen, indem er ihn auffaßt als Kraft, welche „die rechten Logoi schenkt, diesen Logoi dämonische Überzeugungs-Kraft und Wirkung leiht, in dieser Wirkung den Logos des Jüngers erschüttert" (124). Die Stellung endlich, welche der Leib im sittlichen Vorgang einnimmt, scheint auch im Bereiche des strengen Intellektualismus zu liegen, indem alle Leibeszucht zum Fundament der Tugend und des Wissens wird (109). So gibt auch hier das Wissen den letzten Sinn (174), ohne allerdings die antinomische Struktur des Intellektualismus zu beseitigen.

Die Auseinandersetzung um das Vermächtnis des Meisters bei den Nachfolgern führt zur Krisis des Intellektualismus, das Irrationale wird für die Erziehung zurückgewonnen, aus der Überdachung durch das Logische herausgelöst und als eigenes Problemgebiet erkannt (11 167). Am greifbarsten ist dieser Vorgang bei *Platon* (13—106). Platons Weg beginnt mit der intellektualistischen Gedankenwelt des Meisters; der Logos ist das Herrscherliche in der Seele (29 41 56). Die allgemeinen erzieherischen Irrationalitäten der Atmosphäre einer Bildungsgemeinschaft und der Erzieherpersönlichkeit werden von ihm rational gesehen, da „sie das sittliche Urteil irgendwie bestimmen, sittliche Erfahrungen, Meinungen, Überzeugungen kräftigen und wirken" (59). Das ererbte λόγον διδόναι des Meisters holt alles Dunkle herauf „in die Helle begrifflicher Klärung und Gestaltung und Verfestigung"(99).

Aber das unbedingte und unbezwingbare Herrschertum des Logos wird durch die Erfahrung des Lebens in Frage gestellt, welches jene Mächte demonstriert, die sich dem dialektischen Zwang entziehen (65). Im „Staat" (40 66—106) findet man die entscheidende Wende der platonischen Erziehungslehre. Die intellektualistische Grundthese behält ihre entscheidende Kraft, aber die irrationalen Bildungsmächte werden anerkannt, zwar nicht als autonome Bildungsfaktoren, sondern nur „durch und in dem Logos wirkend, in der Bildung eines richtigen oder unrichtigen sittlichen Urteils" (82). Dieser intellektuale Zug wird auch in den übrigen Bildungsmächten sichtbar. Der völlige Umschwung wird endlich im Alterswerk der „Gesetze" (17 89—96) deutlich: Die Lust wird zum Urbegehren der Seele. Sie muß auf das Rechte hingeleitet werden. Mittel solcher Leitung sind Harmonie und Rhythmus in Musik und Tanz und die Texte der Dichter und Sangeschöre (92). Werden im Staat Übung und Erziehung noch durch den Logos eingeschränkt, so anerkennen die Gesetze sie grundsätzlich als Methode der Erziehung. Die Naturanlage wird zur Grundlage der Erziehung und bestimmen diese. So wird z. B. die Tapferkeit rein naturhaft bestimmt durch die Naturanlage ohne den Logos (94). Die Dialektik des Staates wird entthront, indem der Gipfel der schauenden Erkenntnis der Philosophen-Herrscher des Staates ins Theologische transponiert ist, Gotteserkenntnis ist durch Gottesfurcht ersetzt.

Eine totale *Neuorientierung* des intellektualistischen Problems brachte die *Akademie* (157—160) mit ihrer Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft. Wissen und Leben werden auseinandergerissen, die bei Sokrates—Plato unauflöslich vereint waren. Das Leben in der Forschung wird als das Höhere dem Handelnden entgegengesetzt. Der alte sokratische Satz „Wissen ist Tugend" erhält einen fremden Sinn: Leben im Wissen ist Tugend und Eudaimonie (158).

War die erste Epoche abendländischer Pädagogik begründet durch die Emanzipation des Individuums, so wird die zweite erziehungsgeschichtliche Entwicklung eingeleitet durch die „Innenwendung des sittlichen Lebens" (167). Hellenische Weltgestaltung und Weltschau wird abgelöst durch Selbstgestaltung und Selbstbetrachtung. *Plotin* steht am Ende dieser Wende hellenischer Seelengeschichte. Diese Epoche abendländischer Erziehung will die Überwindung des Lebens erstreben durch Überwindung des Selbst. Träger dieser entscheidenden Neuorientierung sind *Stoa, Epikur, Skepsis.* Die Verneinung der Dinge, die Verfemung der Affekte und Sinne, durch die die Außenwelt eindringt, diese Gegenwehr des unabhängigen „Ich" gegen die Welt, ist nur dann gesichert, wenn die Herrschaft des Logos über die Gefühle und Begehrungen absolut ist (169).

Der am 19. Januar 1956 achtundachtzigjährig verstorbene Verf. hat sein langes Gelehrtenleben der Erforschung antiken Seelenlebens gewidmet, ein von nur wenigen Forschern erkundetes Gebiet, das für die Kenntnis des antiken Menschen von ungemeiner Wichtigkeit ist. Mit selten gepflegtem Einfühlungsvermögen geht er den seelischen Regungen antiker Menschen nach. Sein methodisches Prinzip lautet: Antike von der Gegenwart aus erkennen und so den Unterschied beider klar herausarbeiten. Im Nachwort (285—289) weist *E. Pfeifer* darauf hin, daß dem Verf. das Studium der Ignatianischen Exerzitien viele Anregungen schenkte. Daß der Verf. aber nicht ins Spekulieren versank, verdankt er seiner glänzenden philologischen Erudition als Altertumswissenschaftler. Vor allem dürfte die Platonforschung dem Verf. zu Dank verpflichtet sein für diesen seltenen Einblick in die seelische Entwicklung Platos, wie sie im dialogischen Werk zum Ausdruck kommt.

K. Ennen S. J.

Echarri, J., S. J., *Philosophia entis sensibilis* 8° (483 S.) Rom 1959, Herder. 2900.— L.

Gegenstand der Naturphilosophie ist nach E. das ens sensibile qua ens sensibile, also nicht qua ens — dadurch würde die Naturphilosophie zu „angewandter Metaphysik" — und nicht qua sensibile — denn das ist der Gegenstand der Naturwissenschaft —, sondern eben qua ens sensibile. Daß in der Sinneswahrnehmung in irgendeiner Weise ein Seiendes und damit auch Sein erkannt wird, wird aus der erkenntnistheoretischen Widerlegung des Idealismus als bewiesen vorausgesetzt. E. glaubt weiterhin eine formelle Realgeltung aller Sinnesqualitäten annehmen zu müssen, jedoch mit einer Unterscheidung, welche sozusagen die auf die Ebene der Sinnlichkeit transponierte Unterscheidung zwischen dem „id, quod" und dem „modus, quo" darstellt: Der wahrgenommene Körper ist zwar in Wirklichkeit farbig und ausgedehnt (d.h., er ist nicht etwa in Wirklichkeit etwas Farbloses und Unausgedehntes), aber er ist es nicht auf die gleiche Weise, wie er wahrgenommen wird. Natürlich kann es sich auf der sinnlichen Ebene nicht um die Unterscheidung von konkret-einzeln und abstrakt-universal handeln; aber, so fragt E., ist damit schon jede Unterscheidung zwischen Erkenntnisweise und Seinsweise ausgeschlossen? Und eine solche Unterscheidung muß angenommen werden, da nur durch sie die Reflexionen, mit denen E. die „formelle" Realgeltung aller Sinnesqualitäten nachzuweisen glaubt, mit der faktischen Relativität der Sinneswahrnehmung in Einklang gebracht werden kann, auf die sich die Vertreter einer nur interpretativen Realgeltung der Sinnesqualitäten berufen.

Diese Relativität der Sinneswahrnehmung geht bis in das „esse sensibile" selber hinein. E. erklärt ausdrücklich: Ein „roter" Körper *ist für* den Farbentüchtigen rot und *ist für* den Farbenblinden grau (sinngemäß das Wasser-Beispiel 66); damit, daß das „esse sensibile" ein „Sein für" ist, hört es nicht auf, wahres „Sein" zu sein. Aber, so möchte man fragen, was ist denn der Körper *an sich?* E. verweist darauf, daß der Ausdruck „an sich" mehrdeutig ist, wenn man auch bei den Sinnesqualitäten einen Unterschied zwischen Erkenntnisweise und Realisierungsweise zuläßt. Denn dann muß man sagen, daß die Sinnlichkeit den Körper zwar „in se ipso" (= specificative) erkennt, aber nicht „ut in se ipso" (= reduplicative) (68). Oder anders formuliert: Sinnlich wahrgenommenes Sein ist immer erkanntes Sein, und weil der Sinn nur Sinn ist, darum kann er nicht wie der Intellekt durch eine Reflexion dieses Moment des „Erkanntseins" und damit den etwaigen Unterschied zwischen Erkenntnisweise und Seinsweise in den Griff bekommen. In diesem Sinn ist das „esse sensibile" wesentlich auf den jeweiligen Erkenntnisprozeß bezogen und dennoch wahres „esse". Doch möchte man wohl einwenden, daß ein Körper, der „in se ipso" (= specificative) etwas Rotes ist, nicht zugleich „in se ipso" etwas Graues, also etwas Nicht-Rotes, sein kann, daß also der Widerspruch nicht aufgelöst wird.

Ist das Vorstehende einmal angenommen, so ergibt sich alles weitere zwangsläufig: Die Probleme der Relativitätstheorie und Quantenphysik werden philosophisch gegenstandslos, denn sie bestehen ja nur, wenn man gewisse Sinnesqualitäten den Dingen „ut in se ipsis" zuschreibt. Moleküle, Atome und Elementarteilchen sind „sensibilia rationalia (scientifica)", d. h. „entia quaedam rationis cum fundamento in re", ein Satz, der gewiß richtig ist, von einem mit den naturwissenschaftlichen Gegebenheiten weniger Vertrauten aber sehr falsch verstanden werden kann. Anderseits werden die Fragen der compenetratio und replicatio wieder aktuell, da ja die Ausdehnung den Körpern „in se ipsis" zukommt. Das soll aber nicht etwa heißen, daß E. sich die Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft „leicht zu machen" versuche! Im Gegenteil: Es ist eine wahre Sturzflut von Belegen und Zitaten, von Heraklit bis Heisenberg und Heidegger, die sich in den Anmerkungen über den Leser ergießt, und alles ist „ad rem", auch im naturwissenschaftlichen Bereich. E. hat wirklich die ganze Materie von Grund auf neu durchdacht (wobei er natürlich auch zu dem Ergebnis kommt, daß die übliche Interpretation der eucharistischen „Gestalten" keine Bestätigung, sondern eine Deformierung der ursprünglichen Substanz-Akzidens-Lehre darstellt), und es ist verständlich, daß er zur Darstellung seiner neuen Konzeption eine ganz neue Terminologie entwickelt.

Die entscheidende Frage ist, ob die sehr spekulativen Überlegungen, durch die E.

die „formelle" Realgeltung aller Sinnesqualitäten nachweisen will, schlüssig sind. E. führt zwar eine stattliche Reihe von zeitgenössischen philosophischen Autoren an, deren Auffassung in die gleiche Richtung weisen dürfte (86), aber man hat durchweg den Eindruck, daß diese Autoren mit der naturwissenschaftlichen Seite des Problems nicht so vertraut sind wie E. und daher auch nicht so deutlich wie er die Notwendigkeit erkennen, in der intuitiven sinnlichen Erkenntnis jene Unterscheidung zwischen dem „id, quod" und dem „modus, quo" einzuführen, die bei der abstraktiven begrifflichen Erkenntnis geläufig und verständlich ist. Dieser Gedanke findet sich wohl nirgendwo vorher einigermaßen deutlich formuliert, und E. gibt selbst zu, daß er sich dem Leser erst nach mehrfachem Überdenken erschließen dürfte (54 f.). W. Büchel S. J.

Müller-Markus, S., *Einstein und die Sowjetphilosophie. Krisis einer Lehre. Bd. 1: Die Grundlagen. Die spezielle Relativitätstheorie.* (Sovietica, 1). 8° (XVI u. 481 S.) Dordrecht 1960, Reidel. 48.— DM.

Die erste ausführliche Dokumentation der heftigen Auseinandersetzungen über die Relativitätstheorie, wie sie vor allem von 1951 bis 1955 zwischen den Physikern und den Philosophen der Sowjetunion geführt wurden. Im Verlauf des von Ždanov geforderten Kampfes gegen die „naturwissenschaftlichen Handlanger des Idealismus" eröffneten die Voprosy Filosofii 1951 eine Diskussion über die Relativitätstheorie, in deren Verlauf vor allem die Philosophen A. A. Maksimov, I. V. Kuznecov und N. F. Ovčinnicov sowie die Physiker P. J. Štejnman und S. G. Suvorov die Theorie auf heftigste angriffen. Für die Theorie traten in erster Linie die Physiker V. A. Fok und A. D. Aleksandrov ein. Als der Streit immer heftiger wurde und infolge des erbitterten Widerstands der Physiker mit einer Blamage der Parteiphilosophie zu enden drohte, warf die KPdSU das Steuer herum: Im Januarheft 1955 der Voprosy Filosofii wurde die Relativitätstheorie offiziell als physikalische Theorie anerkannt. Damit waren jedoch die eigentlichen Probleme noch nicht gelöst; denn auch die Verteidiger der Theorie waren der Auffassung, daß Einstein unter dem Einfluß Machs subjektivistische Elemente in die Theorie hineingetragen habe, die ihr ihrem Wesen nach fremd seien. Es gilt also, das eigentliche Wesen der Theorie freizulegen. In diese Richtung zielt Foks „Theorie von Raum, Zeit und Gravitation" von 1955 und Aleksandrovs Interpretation der speziellen Relativitätstheorie von 1958.

M. M. behandelt im 1. Abschnitt nach einer Darlegung der Hauptsätze des Diamat und der Relativitätstheorie die grundsätzlich-erkenntnistheoretischen Fragen, im 2. Abschnitt die physikalischen Prinzipien der speziellen Relativitätstheorie, die Relativität der „Eigenschaften" (Länge, Dauer, Masse) und das Verhältnis von Masse und Energie.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht weist M. M. nach, daß die Philosophen, die Einstein Subjektivismus und Positivismus vorwarfen, dabei weit übertrieben und grob simplifizierten. Vor allem aber ist es Einsteins spinozistischer Glaube an eine kosmische Weltvernunft als den Grund der Begreifbarkeit der Natur, der nach M. M. eine entscheidende Widerlegung des Diamat darstellt. Kann man aber wirklich die physikalische Bestätigung der Relativitätstheorie Einsteins als eine Bestätigung auch seiner Philosophie werten, nachdem man doch auch im Westen von philosophischer und theologischer Seite aus oft genug darauf hingewiesen hat, daß nur eine reinliche Scheidung zwischen den wirklichen Ergebnissen der Naturwissenschaft und ihrer philosophischen Einkleidung und Interpretation durch die Naturwissenschaftler zur Klarheit führen kann? Tatsächlich hat sich ja auch Einsteins Philosophie bei seinen Bemühungen um eine allgemeine Feldtheorie als physikalisch unfruchtbar erwiesen, und sie hat Einstein hinsichtlich der Quantenphysik in einen Gegensatz zu Bohr und Heisenberg gebracht.

Bei der Diskussion der *physikalischen Prinzipien* und der *Relativität der „Eigenschaften"* Länge, Dauer und Masse stellen die Argumente der sowjetischen Philosophen, abgesehen von den „revolutionären" Kraftausdrücken, vielfach nur eine Wiederholung der philosophischen Kritik an der Relativitätstheorie dar, wie sie im

Westen immer wieder auch von durchaus nicht „materialistischen" Autoren geübt wurde. Hierher gehören die Fragen nach der „wirklichen" Länge und der „gemessenen" Länge, nach der „wirklichen" Gleichzeitigkeit und der „gemessenen" Gleichzeitigkeit usw. M. M. meint, daß die Sowjetphilosophen damit im Grunde ein primitives vorwissenschaftliches Alltagsdenken verteidigten; wenn dieser Vorwurf zu Recht besteht, trifft er nicht nur den Diamat.

Für den Diamat spezifisch sind die Fragen, die sich aus der Lehre von der Absolutheit der Bewegung, von Raum und Zeit als „Daseinsformen" der Materie und von Länge, Masse und Dauer als den „Eigenschaften" der Materie als einer „absoluten Substanz" ergeben. Die ursprüngliche Konzeption dieser Thesen entstand im Rahmen des Weltbildes der klassischen Physik, und aus dieser Richtung kommen die Einwände der Philosophen. Umgekehrt bemühen sich die Physiker um den Nachweis, daß man auch vom Standpunkt der Relativitätstheorie aus dem Wortlaut der genannten Thesen, die ja für den Diamat unantastbare „ewige Wahrheiten" darstellen, einen vernünftigen Sinn unterlegen kann; die Physiker machen den Philosophen vielfach eben das zum Vorwurf, daß sie nicht einsehen wollten, wie gerade die Relativitätstheorie eine „glänzende Bestätigung" der Grundthesen des Diamat darstelle. Dabei vertreten die sowjetischen Physiker, im Unterschied zu vielen ihrer westlichen Kollegen, einen betonten erkenntnistheoretischen Realismus und lehnen die Angriffe der Philosophen nur insoweit ab, als sie auf eine Verwerfung des eigentlich physikalischen Inhalts der Relativitätstheorie abzielen.

Nach der heute führenden Deutung Aleksandrovs sind Masse, Länge und Zeitdauer Bestimmungsstücke, die einen Körper in seinen objektiven Relationen zu anderen Körpern charakterisieren. Die Relativität der Länge usw. ist also in dieser Relationalität begründet und hat nichts mit Subjektivismus zu tun. Das Absolute, das in der Relativitätstheorie zum Ausdruck kommt, wenn sie „richtig" verstanden wird, ist die raum-zeitliche Struktur des universellen Wechselwirkungszusammenhangs der materiellen Welt.

Bei der Frage nach dem Verhältnis von *Masse und Energie* wirkt sich die Tatsache aus, daß der Diamat durch Engels darauf festgelegt ist, die physikalische Masse als Maß für die Menge der Materie und die Energie als Maß für die Menge der Bewegung aufzufassen. Infolgedessen muß der Diamat befürchten, daß sich aus der Äquivalenz von Masse und Energie die unannehmbare Identität von Bewegung und Bewegtem ergebe. Wenn die moderne Physik den Begriff der „Feldenergie" verwendet, ohne damit, wie es die klassische Physik tat, den Gedanken an ein materielles Medium als den „Träger" dieser Feldgrößen zu verbinden, so erscheint dies erst recht als eine Wiederbelebung des Ostwaldschen Energetismus, der eine Bewegung ohne Bewegtes lehrte.

Die Bedeutung dieser und verwandter Probleme führte schon vor der eigentlichen Diskussion um die Relativitätstheorie 1952 zu einer Diskussion am Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften in Moskau, bei der die Philosophen äußerlich den Sieg davontrugen. In der Schlußresolution wurde allgemein zum Kampf gegen den modernen Energetismus aufgerufen und die Auffassung einiger bedeutender sowjetischer Physiker verurteilt. Seitdem ist keine Äußerung der Physiker mehr zu diesem Thema bekannt geworden. Aber auch jene Philosophen, die einsahen, daß es mit der bloßen Verurteilung nicht getan war, konnten bis jetzt keine allgemein angenommene Lösung erarbeiten. Treffend bemerkt M. M. zu diesen Versuchen: „Analysiert man diese Thesen, so läßt sich als ihr Destillat formulieren: Das real Existierende ist Materie. Die physikalische Sinnlosigkeit dieses Satzes sieht man sofort, wenn man mit Ovčinnikov die Frage der Meßbarkeit aufwirft. In der Tat kann die Physik als real nur anerkennen, was meßbar ist oder unmittelbar aus Messungen erschlossen werden kann. Meßbar sind aber gerade Masse, Energie, Impuls usw., also das, was nach der Sowjetphilosophie nur ‚Eigenschaft' der Materie sein soll. Es bliebe also nur zu sagen, daß Materie nicht Gegenstand der Physik ist, womit der Diamat evident zur Metaphysik wird; dies will er aber gerade nicht sein. Er kann es auch nicht, denn Materie soll das Sinnesobjekt schlechthin sein, transempirische Wesenheiten werden geleugnet. Eine wahre Metaphysik muß daher, wenn sie überhaupt ein dem physikalischen Geschehen subsistentes Etwas annimmt, dies prinzipiell jenseits der physikalischen Erkenntnis ver-

legen; Metaphysik kann nur metaphysikalisch verfahren. Hier scheint dem Verf. einer der tiefsten Widersprüche des Diamat zu liegen" (447).

Man wird mit großem Interesse auf den zweiten Band dieses Werkes und auf eine ähnliche Darstellung des Verhältnisses der Sowjetphilosophie zur Quantenphysik warten. W. Büchel S. J.

Grison, M., *Geheimnis der Schöpfung. Was sagen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie vom Ursprung der Welt, der Lebewesen und des Menschen?* gr. 8° (332 S., 6 Taf., 100 Abb.) München 1960, Rex. 24.80 DM.

Das hier angezeigte Buch ist eine Übersetzung des französischen Werkes „Problèmes d'origines" (2. Aufl. 1959) und zeigt nachdrücklich, wie groß heute das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Schau der naturwissenschaftlichen Ergebnisse über den Ursprung des Menschen und seiner Welt ist. Das Verdienst dieses Werkes ist vor allem darin zu sehen, daß es diese Zusammenschau von drei Ebenen her, der naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen, unternimmt und damit versucht, nicht nur naturwissenschaftlich zu „erklären", sondern auch universell zu „verstehen". Die Darstellung ist an manchen Punkten sehr knapp und die Sprache sehr konzentriert, so daß es dem Leser nicht leicht wird, immer die Zusammenhänge zu sehen. Aus diesem Grund haben die Übersetzer die Fußnoten des Originaltextes in den Normaltext der deutschen Übersetzung eingearbeitet. Ferner wurde einschlägige deutsche Literatur an Stelle der französischen Bibliographie genannt. In einer zweiten deutschen Auflage, die man dem Werk wünschen möchte, sollte aber doch das eine oder andere fremdsprachliche Werk (besonders aus dem französischen und englischen Sprachbereich) erwähnt werden.

Der Verf. schildert in der Einleitung die Situation der Naturwissenschaft und sucht ihre Beziehungen zu anderen Erkenntnisweisen, insbesondere zur Metaphysik und zum Glauben festzulegen. In einer Schlußbemerkung wird betont, daß die Auseinandersetzungen und Konflikte zwischen Naturwissenschaft und Glauben Zeugnis ablegen vom Bedürfnis nach Einheit, Synthese. Für eine solche Synthese wird als bedeutungsvoll angesehen, daß sie nicht eine statische Form haben kann, da gegenwärtig der Begriff der Zeit ein großes Übergewicht besitzt: „Die Idee einer Geschichte des Weltalls drängt sich der Naturwissenschaft auf, und die Bibel entwickelt in ähnlicher Weise eine geschichtliche Schau und Perspektive" (32).

Der *1. Teil* des Buches behandelt die modernen Ergebnisse über das *Weltall* (Sternenwelt und Planeten). In einem besonderen Kap. wird die Frage des Anfangs der Welt im Blicke der Naturwissenschaft, der Philosophie und des Glaubens erörtert. G. vertritt die Ansicht, daß weder die Erfahrung (Naturwissenschaft) noch die natürliche Vernunft (Philosophie) diese Frage lösen können. Der Glaube allein verbürge uns, daß das Weltall sich in einer endlichen Dauer befindet (37).

Der 2. *Teil* befaßt sich mit den *Lebewesen,* und zwar mit den beiden Fragen: 1. Wie entstand das Leben auf der Erde? und: 2. Auf was ist der Artenreichtum der belebten Welt zurückzuführen? Um die erste Frage zu beantworten, wird zuerst das Problem des Unterschiedes zwischen Belebtem und Unbelebtem vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus erörtert. Der Verf. gibt hierzu die Stellung wieder, die sich auf Grund der neueren Forschungen allgemein durchgesetzt hat: „So wie die Biochemiker und Biophysiker das Problem studieren, erweist sich das Lebewesen als grundsätzlich dem Unbelebten gleich, als Materie mit ihren Grundgesetzen. Und doch gibt es Eigenschaften, die das Belebte vom Unbelebten unterscheiden, indem das Belebte seine Bauelemente weitgehend spezifisch auswählt, sie gruppiert und ihren Austausch reguliert" (74). Darüber hinaus gibt es allgemeine Eigenschaften des Lebens: Autonomie, Irritabilität und Spontaneität. Diese Eigengesetzlichkeit des Lebewesens zeigt sich in Assimilation, Regulation und Reproduktion. Vom philosophischen Standpunkt aus erweisen sich die Lebewesen auf Grund dieser Eigenschaften als eine höhere Seinsform, die letztlich auf einen substantiellen „Formgrund" (81) hinweist. Diese Lösung schließt den Mechanismus aus, der den physikalisch-chemischen Aspekt zum Ganzen des Lebewesens erhebt, aber ebenso jenen

Vitalismus, der einer bestimmten „Kraft" die Rolle zuschreibt, die physikalisch-chemischen Kräfte von außen her zu steuern.

Zur Lösung der zweiten Frage werden zuerst die gegenwärtigen Voraussetzungen für die Entstehung des Lebens geprüft, und zwar zuerst in einem geschichtlichen Rückblick auf das Urzeugungsproblem (Zeit vor Pasteur, dann Pasteurs Untersuchungen), sodann in einer Darlegung der modernen biochemischen Synthesen, wobei auch das Virusproblem zur Sprache kommt. Dann werden jene physikalisch-chemischen Prozesse diskutiert, durch welche die ersten Organismen hätten entstehen können. G. betont sehr richtig, daß es sich bei dieser Erörterung um ein naturwissenschaftliches, nicht um ein philosophisches Problem handelt: „Die vermuteten Erscheinungen am Ausgangspunkt der belebten Welt zeigen nur einen Gesichtspunkt der Wirklichkeit auf, erschöpfen aber nicht den ganzen Reichtum des Problems, mit dem sich auch der Metaphysiker beschäftigen kann" (100). Die Urzeugungshypothesen von Oparin, Dauvillier und Desguin werden auf ihren Erklärungswert geprüft. Bei allen diesen Hypothesen wird dem Zufall eine zu große Bedeutung zugemessen: „Wenn man nur einen Spielraum der großen Zahlen für die Geburt dieser oder jener außergewöhnlichen Struktur voraussetzen darf, dann wird sich diese Struktur nur halten können, wenn sie ihre höhere Einheit vor dem gleichen Spielraum der Wahrscheinlichkeit, die ihre Bildung zuließ, schützt. Sobald Lebenserscheinungen auftreten, muß die Substanz ein Prinzip der Autonomie enthalten, das nicht Wirkung des Zufalls ist" (102). Damit stellt sich die Frage nach den tieferen Ursachen als ein philosophisches Problem. G. hat dieses Problem gut durchdacht und klar dargelegt. Gott ist die Wirkursache der ersten Organismen, aber man kann über ihren Ursprung zwei verschiedene Hypothesen aufstellen: Entweder man nimmt einen unterbrochenen (diskontinuierlichen) oder einen stetigen Zusammenhang in der physikalisch-chemischen Ordnung an. Nimmt man einen diskontinuierlichen Zusammenhang an, dann mußte sich eine höhere Ursache in die Erscheinungsreihe selbst einschalten. Man müßte also voraussetzen, daß entweder eine geschaffene aktive Potenz (als Träger der Seinsergänzung) Gott als Werkzeug für diesen Übergang gedient hätte oder daß Gott seine Tätigkeit in außerordentlicher Weise durch eine unmittelbare Führung ausgeübt hätte. Nehmen wir einen kontinuierlichen Zusammenhang in der physikalisch-chemischen Ordnung an, so würde dieser Gesichtspunkt mehr den heutigen Auffassungen der Naturwissenschaft entgegenkommen. Wir müssen nun weiterfragen: Kann die aktive Kraft, durch die das Anorganische lebendig geworden ist, einzig in Gott existieren, oder „kann man sich vorstellen, daß er die Natur mit einer geheimen Wirksamkeit ausgestattet habe, durch welche die Lebewesen erschienen sein könnten, unter selbstverständlicher Wahrung der Mitwirkung der Erst-Ursache?" (106.) Wir können die Beantwortung dieser Fragen nicht weiterverfolgen und wollten nur zeigen, wie gründlich sich der Verf. mit den entsprechenden Grenzproblemen auseinandersetzt.

Anschließend wird der „Ursprung der Arten" behandelt, und zwar zuerst die Theorien der letzten drei Jahrhunderte, dann die Veränderlichkeit der Lebewesen und die naturwissenschaftliche Erkläruung der Evolution (Lamarckismus, Darwinismus, neodarwinistische Mutationslehre). Von besonderem Interesse ist das Schlußkapitel des 2. Teiles: Die philosophische Erklärung der Evolution. Nach einer Widerlegung der Entwicklungslehre des dialektischen Materialismus und der „Schöpferischen Entwicklung" Bergsons versucht G., eine Deutung des Transformismus vom Standpunkt der christlichen Philosophie zu geben. In der Frage der Wirkursächlichkeit der Evolution verläuft diese Deutung parallel zur philosophischen Interpretation des Urzeugungsproblems. Hier wie dort muß der Erwerb eines Seinszuwachses erklärt werden, d. h., es muß die aktive Potenz festgelegt werden, von welcher der Aufstieg der Formen abhängig ist. G. denkt auch hier an so etwas wie eine „aktive Keimkraft" (175), die er aber nicht näher zu umschreiben vermag.

Der *3. Teil* des Werkes behandelt schließlich den *Menschen*, und zwar einleitend die Ergebnisse der Naturwissenschaften (Ursprung der Menschheit; der Mensch und die anthropoiden Primaten), dann das Verhältnis von Naturwissenschaft und Offenbarung bezüglich der Anthropogenese, und zwar die speziellen Fragen der Ursprungseinheit der menschlichen Art und ihre ersten prähistorischen Kulturen. Einige Dokumente (lehramtliche Äußerungen der Kirche) beschließen das Werk.

Es gibt in der deutschen Literatur kein Werk, das mit ähnlicher Gründlichkeit und Sachlichkeit von einem universellen Standpunkt aus das Problem der Evolution behandelt. G. hat den Mut, sich schwierigen philosophischen Problemen zu stellen und eine Lösung zu versuchen, aber auch zu sagen, wo die Grenzen unserer denkerischen Bemühungen zur Zeit liegen. So kann man das Werk ohne Einschränkung empfehlen. Leider ist der deutsche Text an manchen Stellen nicht so elegant ausgefallen wie das Französisch des Originals. Um nur einige Beispiele für die etwas geschraubte und umständliche Übersetzung zu nennen: S. 18 wird der Satz „il n'appartient pas à l'explication scientifique de faire reculer l'explication philosophique" übersetzt: „Es gehört nicht zur naturwissenschaftlichen Erklärung, die philosophische Erklärung zum Zurückweichen zu bringen." Wir sprechen nicht vom „rechts- und linksgedrehten Zucker" (77), sondern vom rechts- und linksdrehenden Zucker; die „Spontaneität" alles Lebendigen wird mit „Wahlvermögen" (79) übersetzt. Es ist zu wünschen, daß bei einer zweiten Auflage das Deutsch fließender und einfacher wird und daß die gebräuchlichen deutschen Fachausdrücke angewandt werden. Mit diesem Wunsch soll das große Verdienst der Übersetzer nicht geschmälert werden, die durch ihre Arbeit dem deutschen Leser ein außerordentlich wertvolles Werk zugänglich gemacht haben. A. Haas S. J.

Hanson, R. P., *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture.* 8° (400 S.) London 1959, S.C.M. Press. 35/— Sh. — Ders., *Origen's Doctrine of Tradition.* 8° (214 S.) ebd. 1954, S. P. C. K. 25/— Sh.

Origenes bedeutet, wie der Verf. mit Recht bemerkt, den ersten größeren Markstein in der christlichen Schriftauslegung. Sein Anliegen war es, die ganze Bibel und die Bibel als ein Ganzes auszulegen. Es ist bekannt, daß er als Hauptvertreter der alexandrinischen Schule in der Schrift durchgehends, wenn auch nicht ausschließlich, einen allegorischen Sinn finden will. Darin liegt ja der Hauptunterschied von der antiochenischen Schule, die vor allem den Literalsinn betont, auf den sich allerdings vielfach (nicht überall) ein geistiger oder typischer Sinn aufbaut, ein Verhältnis, das die Antiochener bekanntlich als Theoria bezeichnen. H. weist einleitend hin auf den Unterschied zwischen Typologie und Allegorie. Typologie ist nach ihm die Deutung eines Ereignisses der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit, insofern es in einer ähnlichen in der Schrift erwähnten oder vorausgesagten Situation seine Erfüllung findet. Allegorie ist dagegen nach ihm die Deutung eines Gegenstandes oder einer Person oder einer Anzahl von Gegenständen oder Personen, insofern damit in Wirklichkeit ein Gegenstand oder eine Person einer späteren Zeit gemeint ist, ohne den Versuch zu machen, die Beziehung einer „ähnlichen Situation" zwischen den beiden Gegebenheiten aufzuzeigen (7). Klarer und einfacher ließe sich der Unterschied wohl so ausdrücken: Die Typologie („Theoria") liegt vor, wenn durch ein geschichtliches Ereignis, das wirklich stattgefunden hat, ein größeres und vollkommeneres zukünftiges Ereignis vorbedeutet wird, so daß das erste der Typus des zweiten ist. Die Allegorie dagegen ist eine metaphorische oder bildliche Redeweise, die den Wortsinn oder die Geschichtlichkeit der erzählten Begebenheit entweder leugnet oder doch davon absieht. Sachlich will der Verf. offenbar dasselbe sagen. Dabei macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß die Grenze zwischen Typologie und Allegorie nicht immer scharf gewahrt ist.

Im *1. Teil* untersucht H die *Quellen* der christlichen Allegorie. Er glaubt, sie in der jüdischen Schriftauslegung zu finden, die die Erlösung Israels in der messianischen Zeit in allen Einzelheiten durch die Befreiung Israels aus Ägypten als ihren Typus vorgebildet sah (13). Diese primitive und einfache Typologie — der Verf. möchte sie Typologie der „ähnlichen Situation" nennen — findet sich nach ihm auch im NT und bei den christlichen Vätern und hat ihren Niederschlag gefunden in den typischen Szenen auf urchristlichen Grabdenkmälern (16 f.).

Diese von den Juden übernommene Typologie hat sich nach H. allmählich ohne Einflüsse von außen zur jüdischen oder christlichen Allegorie entwickelt. Ein Beispiel findet der Verf. im Habakuk-Kommentar unter den in Qumrân gefundenen

Schriften und in der sogenannten Damaskusschrift (20—23); doch handelt es sich in beiden Fällen wohl eher um eine Typologie als um eine eigentliche Allegorie. H. meint, man könne wohl nicht länger bezweifeln, daß im palästinischen Judentum zur Zeit Christi eine „vollblütige" Tradition der Allegorisierung bestanden habe und daß die christliche Allegorie vor allem dieser Tradition ihren Ursprung verdanke (35). Das mag richtig sein, insofern es sich um Typologie handelt, ist aber meines Erachtens nicht der Fall, wenn man Allegorie im Unterschied zu Typologie versteht. Der Verf. gibt auch selbst zu, daß die christliche Allegorie und infolgedessen auch die palästinisch-jüdische Allegorie im Unterschied zur alexandrinischen wesentlich eine Allegorie der Verwirklichung von Typen oder von Weissagungen oder von Ereignissen ist, die ihre gesetzmäßige Wiederholung finden, wie die christliche Eschatologie eine Eschatologie ist, die sich zum großen Teil schon ereignet hat oder daran ist, sich zu ereignen (36).

H. untersucht dann das NT auf die *Verwendung* der Allegorie. Daß die neutestamentlichen Autoren im Anschluß an die jüdische Tradition vielfach die Typologie angewandt haben, läßt sich nicht leugnen. Die Allegorie findet sich z. B. Gal 4, 21—31 und im Hebr, jedoch nicht im selben Sinne wie bei Philo. Während dieser die Allegorie verwendet, um eine geschichtliche Erzählung als solche nicht ernst nehmen zu müssen, braucht Paulus die Allegorie als eine Hilfe für die Typologie (83). Gegen C. Spicq O. P., L'Epître aux Hébreux, I, 39—91, ist H. der Ansicht, daß der Verf. des Hebr das Werk Philos nicht durch und durch gekannt habe und darum von ihm nicht zutiefst beeinflußt sei (83). Der gemeinsame Wortschatz und Stil und der teilweise gemeinsame Grundstock der Gedanken beweise nur, daß beide aus demselben literarischen und intellektuellen Milieu kommen oder ungefähr aus derselben Zeit stammen (87). Man wird zugeben müssen, daß die Beweise für eine direkte Abhängigkeit des Hebr von Philo nicht durchschlagend sind, aber die von H. betonten Unterschiede zwischen Hebr und Philo schließen meines Erachtens eine solche Abhängigkeit auch nicht aus. Anderseits ist es durchaus denkbar, daß der eigentümliche Wortschatz des Hebr und in geringerem Umfange seine charakteristischen Gedankengänge, die an Philo erinnern, aus einer gemeinsamen alexandrinisch-jüdischen Quelle stammen. Jedenfalls kann man, wie H. betont, den wesentlichen Unterschied zwischen der christlichen und der philonischen Allegorie nicht übersehen. Diese ist im Unterschied zur christlichen eine Nachahmung einer hellenistischen, vor allem stoischen Allegorisierung, die an Stelle des Literalsinnes einen philosophischen oder moralischen Sinn setzen will, der nur einen ganz schwachen und willkürlichen Zusammenhang mit dem Literalsinn hat, also ganz unhistorisch, um nicht zu sagen antihistorisch ist und in gar keinem Zusammenhang mehr mit der Typologie steht (126).

Mit Daniélou lehnt der Verf. wohl mit Recht den Versuch ab, *überall* unter dem Literalsinn der Schrift einen verborgenen „mystischen" und „geistigen" Sinn zu finden. Das sei eine Auffassung, die direkt von Philo herkomme und keinen Zusammenhang mit der urchristlichen Überlieferung habe (128). Dagegen ist er nicht davon überzeugt, wie Daniélou es ausgemacht haben möchte, daß das Urchristentum an Stelle der Allegorie nur eine Typologie, und zwar in einem verhältnismäßig frühen Stadium ihrer Entwicklung gekannt habe, während die Allegorie eine ganz alexandrinische oder philonische Erscheinung sei (128). Nach ihm genügt es nicht, die Typologie einfach in der Beziehung zwischen zwei Wirklichkeiten zu sehen, die beide historisch sind, wie Daniélou es tue. Man müsse vielmehr von jedem Exegeten verlangen, daß er einen Zusammenhang zwischen der ursprünglichen Bedeutung eines Bibeltextes in seinem geschichtlichen Zusammenhang und der typischen Bedeutung aufzeige, die er damit verbindet. Dieser Aufgabe seien aber die Schriftausleger des Altertums bis auf Origenes sich nur unzureichend bewußt gewesen, so daß ihre Exegese vielfach eher Allegorie als Typologie sei. Jedenfalls hätten sie diese beiden Dinge nicht sauber auseinandergehalten (128 f.). Das mag richtig sein, aber dabei bleibt doch wohl bestehen, daß man eine Allegorie im strengen Sinne des Wortes bei ihnen schwerlich findet.

Der 2. *Teil* handelt von *Origenes als Exegeten.* Besonders in seinen früheren Werken ist er nach H. stärker von den Gnostikern, vor allem von Marcion, beeinflußt, der allerdings die Allegorie ablehne (136). Doch macht er ihren Determinis-

mus und ihre Spitzfindigkeiten in der Schriftauslegung, durch die sie sich in heillose Widersprüche verwickeln, nicht mit. Er löst die Schwierigkeiten dadurch, daß er die anstößigen Stellen aus dem AT nicht wörtlich, sondern nur allegorisch versteht (160 f.).

Daß Origenes in der Frage der Schriftinspiration so weit gehe wie Philo (188), ist nur insofern richtig, als beide die mechanische Verbalinspiration vertreten, jedoch mit dem Unterschied, daß nach Origenes, wie H. zugibt, die Propheten und Evangelisten nicht, wie bei Philo, als bloße „Diktaphone" gesprochen, sondern die Kontrolle über ihre Verstandestätigkeit vollständig behalten haben (195 f.). Origenes lehnt also die mantische Inspiration ab. Wenn H. an anderer Stelle meint, die Inspirationslehre des Origenes sei für den modernen Gelehrten *völlig* unannehmbar (367), dann mag das für den gelten, der in der Bibel nur ein literarisches, rein menschliches Erzeugnis sieht, nicht aber für den, der aus der Offenbarung um eine dogmatische Überlieferung weiß, die durch das unfehlbare Lehramt der Kirche verbürgt ist. Daß Origenes dabei von dem hellenistischen Juden Philo beeinflußt ist (368), tut seiner Lehre keinen Abbruch. Allerdings ist die von ihm vertretene mechanische Verbalinspiration sachlich unhaltbar und mit den kirchlichen Verlautbarungen nicht zu vereinbaren. Es stimmt auch nicht ganz, daß niemand vor den christlichen Platonikern von Alexandrien von einem „besonderen Sinn" in den Bibelworten gesprochen hat (208); denn nach dem vorhin Gesagten finden sich sowohl im NT wie in der außerbiblischen jüdischen und christlichen Literatur Beispiele von Typologie und Allegorie.

Neben der Inspiration ist für die Schriftauslegung des Origenes die Akkomodation grundlegend. Für ihn gibt es in der Schrift drei Sinne, den Literalsinn oder den fleischlichen Sinn, den moralischen oder psychischen Sinn und den intellektuellen oder geistlichen Sinn, der nur für die vollkommenen Christen gilt (235). H. bemerkt dazu, daß manche Seiten der Schrift einen historischen Sinn haben, andere reiches Material für lehrhafte Feststellungen und Schlußfolgerungen bieten und wieder andere sehr geeignet sind, einen gläubigen Christen zu erbauen, aber einem zumuten, daß alle Stellen, wenn man sie allegorisiere, einen geistlichen Sinn haben müssen, der direkte Bedeutung für die christliche Lehre hat, und daß manche Stellen nicht in ihrem Literalsinn zu nehmen sind, besage exegetischen Selbstmord (257 f.). Spricht Origenes vom geistlichen Sinn, dann meint er damit offenbar nicht nur die parabolische oder symbolische Bedeutung der geschichtlichen Erzählungen und Berichte im Sinne Philos, sondern auch die bloß bildliche oder allegorische Redeweise, die sachlich zum Literalsinn gehört.

Origenes ist nach H. in seiner Haltung zur Geschichtlichkeit der Bibel vor allem von Philo abhängig (269), doch so, daß er dessen Auffassung weiterentwickelt hat. Er betrachte die meisten Erzählungen und Berichte der Bibel als geschichtlich, aber für ihn habe diese Geschichte nur Gültigkeit wegen der gleichnishaften und symbolischen Bedeutung, die sie enthält, d. h. weil sie allegorisiert werden kann (286). Wenn Urs von Balthasar und de Lubac die wesentliche Wirklichkeit für Origenes nicht in dem geschichtlichen Leben Jesu, noch in irgendeiner zeitlosen philosophischen Deutung der Bedeutung Christi, sondern in dem Leben der Kirche in der gegenwärtigen Welt sehen, dann haben sie nach H. die Frage nach der Beziehung zwischen dem ursprünglichen historischen Zusammenhang eines Abschnittes der Bibel und dem Gebrauch, den die Kirche davon in der Allegorie zur Zeit des Origenes oder zu einer anderen Zeit macht, unbeantwortet gelassen (287 f.). De Lubac hat inzwischen in seinem Werk „Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture", I., Paris 1959, 198—207, zur Exegese des Origenes neu Stellung genommen.

In der Haltung zum jüdischen Gesetz unterscheidet sich Origenes nicht wesentlich von der traditionellen Auffassung des Urchristentums, nach der das jüdische Gesetz Christus vorausverkündet und vorbildet, ja er macht diese Auffassung zum Angelpunkt seiner Lehre, die er mit Hilfe der Allegorie, wie er sie bei Philo und Klemens von Alexandrien vorfand, weiter ausbaut (309).

In der Sakramentenlehre ist der Verf. der Ansicht, daß Origenes den Empfang des Heiligen Geistes zeitweilig von der Wassertaufe zu trennen sucht, um der Apg gerecht zu werden, aber daraus sei schwerlich zu schließen, daß der Heilige Geist durch eine von der Taufe verschiedene Zeremonie mitgeteilt werde (318), von

der wenigstens bis 180 keine Spur in der Kirche zu finden sei. Auch bei Hippolyt sei das Öl und die Myrrhe wohl nur als ein der Taufe folgendes Symbol der Geistmitteilung gedacht, und ähnlich bezeichne bei Klemens von Alex. das „Siegel" der Salbung wohl nur die Wirkung des ganzen Taufritus (316). Im Lichte der Dogmengeschichte läßt sich diese Deutung nicht halten. Taufe und Eucharistie werden von Origenes in ihrem sakramentalen Charakter anerkannt, aber allegorisch gedeutet, d. h. die Taufe als „geistliche Beschneidung" (323) und die Eucharistie mit ihrer wirklichen Gegenwart des historischen Leibes Christi als Symbol seines mystischen Leibes, der Kirche (329).

In seiner Eschatologie bekennt sich Origenes nach H. zu einem „geistlichen", einem ewigen Evangelium, von dem das irdische nur ein Schatten sei (354). Dabei denke er Gott nicht dynamisch als Beweger, sondern statisch als den, zu dem der Mensch, ja die ganze Schöpfung in ihrer nie endenden Sehnsucht in Bewegung sei (356). Diese Auffassung von der Eschatologie scheint H. nicht mit dem NT in Einklang zu stehen. Die Bedenken würden nur dann berechtigt sein, wenn die Sehnsucht nach Gott nicht von ihm in die Schöpfung hineingelegt wäre. Aber das leugnet ja auch Origenes nicht.

Die Bedeutung des Origenes für die christliche Exegese besteht nach H. u. a. darin, daß er sich von außerbiblischen Gedankengängen habe befruchten lassen, insofern er versucht habe, die zeitgenössische Philosophie mit der Bibel in Einklang zu bringen. Doch habe er im Unterschied zu Klemens von Alex. gnostisches Gedankengut kaum aufgenommen (361 f.).

Wenn der Verf. es vor allem begrüßt, daß Origenes ein Exponent der Entmythologisierung der Bibel war (366), dann kann das nur in dem Sinne gelten, daß nach ihm vieles in der Bibel nicht im unmittelbaren Wortsinn, sondern allegorisch oder bildlich gemeint ist. Aber allegorische Redeweise ist nicht mythologische, wie sie z. B. von R. Bultmann verstanden wird, der jedes objektivierende Denken in der Bibel ablehnt. Die Allegorie ist der bildliche Ausdruck einer objektiven Gegebenheit. Die Frage ist nur, ob eine solche Allegorie überall dort vorliegt, wo Origenes sie annimmt.

Trotz mancher Vorbehalte, die anzumelden sind, ist das Werk zweifellos sehr anregend und geeignet, auf die allegorische Schriftauslegung des Origenes neues Licht zu werfen.

In dem Bewußtsein, daß eine fruchtbare Untersuchung über die Schriftauslegung des Origenes unmöglich ist, solange man sich keine Klarheit über seine Haltung zur Tradition verschafft hat, veröffentlichte der Verf. 1954 eine Untersuchung über die *Lehre des Origenes von der Tradition.* In der Einleitung gibt er einen kurzen Überblick über die zeitgenössische Auffassung von der Tradition. Da Origenes auch hier von Klemens von Alex. beinflußt ist, untersucht H. zunächst die Lehre des Klemens von der Glaubensnorm und der „Geheimtradition" und kommt zu dem Ergebnis, daß Origenes gegen die Häretiker zwar auch Verunftgründe anführt, aber doch viel mehr als Klemens betont, daß die Schrift allein als Ergänzung der Kirchenlehre ausreicht, ohne die Aufgabe der Kirche in der Auslegung der Schrift zu leugnen (51). Auch Origenes wisse von einer „Geheimtradition", die er aber im Unterschied zu Klemens nicht neben der Bibel, sondern in dem tieferen Verständnis der Bibel finde (83). Die Glaubensnorm ist nach Origenes das, was die Kirche lehrt und predigt. Es könne nicht genau dasselbe sein wie das, was auch in der Bibel steht, obgleich nach H. Origenes nicht daran gedacht hat, daß es eine von der Schrift verschiedene Glaubensquelle bilde (101). Die Kirche mit ihrer von den Aposteln überkommenen Tradition, auf die er auch die Allegorisierung der Schrift zurückführe, sei für ihn Glaubensnorm (101), über die er sich aber bei verschiedenen Gelegenheiten unmißverständlich hinwegsetze und statt dessen seine eigene esoterische Lehre vorziehe (105).

H. spricht dann von dem Verhältnis der Glaubensnorm zum Glaubensbekenntnis bei Origenes. Er nehme sehr wenig Kenntnis von den Formen eines Glaubensbekenntnisses und setze nie voraus, daß sie unabhängig von der Bibel irgendeine Autorität haben. Aber wie stimmt das überein mit der Feststellung, die der Verf. an derselben Stelle macht, wenn er sagt: „Wenn Origenes von der Glaubensnorm der Kirche spricht, dann meint er den christlichen Glauben, wie er gepredigt wurde von

der Kirche seiner Zeit und wie er immer seit der Zeit der Apostel gepredigt und gelehrt worden ist" im Gegensatz zu den Häretikern, die sich auch auf die Bibel berufen (113)? Vgl. auch, was über die „institutionelle Tradition" gesagt wird (174 bis 181).

Was den Kanon der Schrift angeht, so hält Origenes nach H. den Kanon der Evangelien mehr als Klemens von Alex. für endgültig abgeschlossen und zeigt ein größeres Interesse an einer Abgrenzung zwischen echten und unechten Schriften als jener. Doch bei keinem von beiden fänden sich Anzeichen, daß sie um eine Liste von kanonischen Schriften des NT außer den Evangelien gewußt hätten (143). Aber das trifft für Origenes sicher nicht zu, wie sich aus seiner Homilie in Josue 7, 1 eindeutig ergibt (vgl. PG 12, 857 oder GCS 30, 327 f.), und diese allgemeine Anerkennung des neutestamentlichen Kanon schließt eine Anerkennung durch das gewöhnliche kirchliche Lehramt ein.

Im letzten Kap. (182—192) gibt der Verf. eine gute Zusammenfassung. Beide Werke schließen mit einer ausführlichen Bibliographie, einem Schriftindex und einem Autorenverzeichnis. Mag nach dem Gesagten der Verf. auch dem Traditionsbegriff des Origenes nicht in allem ganz gerecht werden, so ist seine Arbeit doch eine wirkliche Bereicherung der einschlägigen Literatur über die heute viel verhandelte Frage nach dem Begriff der Tradition. B. Brinkmann S. J.

Hagendahl, H., *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers* (Acta Universitatis Gothoburgensis). Göteborgs Universitets Årsskrift, 64, 2). gr. 8° (424 S.) Göteborg 1958. 28.— Kr.; 35.— DM.

Wäre Verfasser nicht schon seit 1937 mit einschlägigen Arbeiten hervorgetreten, dürfte man bei der Schwierigkeit der hier intendierten Quellenstudien mit Recht in Sorge sein, ob das angekündigte Thema bewältigt werden könne (vgl. S. 95 des Verf.s Eingeständnis schon in bezug auf Hieronymus). Das Studium des Werkes behebt mögliche Zweifel. Sein Titel läßt zudem die faktischen Abgrenzungen der Untersuchung noch nicht sichtbar werden.

Der *1. Teil* behandelt die *Beziehung der lateinischen Apologeten zu Lukrez* (7—88). Für *Arnobius* (12—47), dessen Abhängigkeit von Lukrez schon lange bekannt ist, hat Verf. in neuer Untersuchung alle bisherigen Arbeiten überboten. Wortschatz und Ideologie zeigen eine weitgehende Gemeinschaft zwischen Arnobius (Adv. nat. I u. II) und Lukrez. Indem sich der Apologet von der platonischen Seelenlehre (Anamnesis) distanziert, gerät er in den Bannkreis des lukrezischen Pessimismus und gibt die Lehre von der (natürlichen) Unsterblichkeit der Menschenseele und ihrer Unkörperlichkeit preis (Adv. nat. II 26 u. 27). Die weiteren 5 Bücher von Adv. nat., besonders VI und VII, verraten von der Natur der Sache her nur geringe Berührung mit dem römischen Dichter. Cicero (und auch Klemens von Alexandrien) treten in den Vordergrund, besonders was die Mythologie anbetrifft. Stärker ist dagegen die Benützung des Lukrez in der Bekämpfung des heidnischen Polytheismus (40—47).

Laktanz (nach Hieronymus ein Schüler des Arnobius — eine Annahme, der Verf. beipflichten möchte) steht in der Berufung auf Lukrez neben Arnobius (48—76). Im Unterschied zu seinem Lehrer nennt er aber seine Quelle und zitiert sie gerne wörtlich. Lukrez wird an dritter Stelle nach Cicero und Vergil verwertet. Die Forschung ist sich aber nicht eins bezüglich der Gründe dieser Auswertung und der Haltung des Laktanz zum Epikureismus. Während die Mehrzahl der Forscher bei Laktanz eine absolute Gegenstellung zu Lukrez und seinen Lehren annimmt, vertritt neuerdings E. Rapisarda die Ansicht, daß Laktanz (wie Arnobius) vor der Bekehrung Epikureer gewesen sei. Die frühere Anhängerschaft zeige sich da und dort in seinen Werken, wenn auch die Fundamentallehren des Epikureismus abgelehnt würden. H. bekämpft diese Deutung scharf und mit guten Gründen. Die profanen und klassischen Elemente hätten wohl noch in De opificio Dei eine gewisse Vorherrschaft, während die christlichen Züge fehlten. H. sieht darin eine Taktik des Apologeten gegenüber dem Kaiserhof. Als Wesen des Christentums sei darum hier der Glaube an die Existenz und Weisheit der göttlichen Vorsehung herausgehoben worden (54—57). Starke Angriffe auf die Epikureer seien eingeflochten. H. zeigt

sodann die Auseinandersetzung der Divinae Institutiones (besonders der 3 ersten Bücher) mit dem Heidentum (seiner Philosophie und Religion) (57—70) und von De ira Dei mit dem Epikureismus (70—74). Ebensowenig wie Arnobius sei Laktanz von Epikur her zum Evangelium gekommen. Beide seien Gegner Epikurs, was nicht besage, daß dessen Einfluß noch im 4. Jahrh. zu spüren gewesen sei (gegen Usener; 82). Laktanz kennt Epikur vor allem durch Lukrez. Cicero spielt in De ira Dei eine besondere Rolle.

In der Haltung zu Lukrez werde das negative Verhältnis des Laktanz zu den heidnischen Naturwissenschaften sichtbar (84 ff.). Hier wäre wohl genauer festzustellen, was die Apologeten damals darunter verstanden. Diese „natural science" war für die Stoiker und Epikureer und für die damalige Zeit überhaupt nicht Naturwissenschaft im modernen Sinn, sondern zugleich Theologie und Weltanschauung (vgl. etwa Zitat 85 aus Laktanz, Div. Inst. III 28, 3 ff.). Es sei hier auf die Möglichkeit hingewiesen, noch über H. hinaus ein weiteres klassisches Zitat in Div. Inst. III 27, 10 festzustellen. Es handelt sich um den Satz: Defixi enim fuerunt [philosophi] in *terram* nec *vultus* suos in altum *erigebant*, ut eam possent *intueri*, quae sese a caeli regionibus ostentabat (scl. religio). Während die Aussage im Relativsatz von H. als Zitat aus Lukrez nachgewiesen wird, ist der 1. Teil des Satzes eine ziemlich deutliche Anspielung an die Beschreibung des Menschen zum Unterschied vom Tier bei Ovid, Metamorph. I 84—86:

Pronaque cum spectent animalia cetera *terram*,
Os homini sublime dedit caelumque videre (andere Lesart: *tueri*)
Iussit et *erectos* ad sidera tollere *vultus*.

Implizit werden also die Philosophen, welche die Sprache der Natur und des Kosmos nicht vernehmen und verstehen, mit den zur Erde gewandten Tieren verglichen — ein weiterer Beweis dafür, daß hinter der oben besprochenen Abneigung des Laktanz gegen die heidnische Naturwissenschaft eine theologische Anschauung steckt. — Kurze Seiten werden dann den Beziehungen der anderen lateinischen Apologeten (Minucius Felix, Cyprian, Tertullian) zu Lukrez gewidmet (77—81).

Der ganze 2. *Teil* gehört *Hieronymus* und seinem Verhältnis zur lateinischen Literatur (89—328). Der Stand der Frage und die Methode der Untersuchung sind in einer lehrreichen Einleitung dargelegt (91—99). In Hieronymus' Schrifttum sind unter der besonderen Sicht des Verf.s 4 Perioden zu unterscheiden: von 374 bis 385; 386—393; 393—402; 402—419. H. anerkennt in betonter Weise das Traumerlebnis des Kirchenlehrers aus dem Jahr 374 (erster Aufenthalt im Osten), das diesen über seine zu positive Haltung zur heidnischen Literatur erschreckt habe (318—324). 15 Jahre wurde Hieronymus daraufhin von einer weiteren Lektüre der Klassiker abgehalten. Die in dieser Zeit sich findenden klassischen Zitate seien aus dem Gedächtnis genommen. Nach dieser literarischen Fastenzeit beginnt Hieronymus wieder weltliche Autoren zu lesen und zu zitieren. Aber auch in der ersten Periode ist Hieronymus Rhetor geblieben. Die dafür in Frage kommenden Quellen zeigen ihn als gut in der Literatur bewandert. Auch seine ganze Ambition, durch Stil und Witz und alle rhetorischen Mittel den Leser zu beeindrucken, bleibt erhalten. (Zu den aus Hieronymus zu erhebenden Angaben über die Technik des Buches wäre S. 102, Anm. 9 zu erwähnen: Evaristus Arns O.F.M., La technique du livre d'après Saint Jérôme, Paris 1953; daraus wäre wohl noch einiges Zitatenmaterial im Sinne des Verf.'s zu erheben).

H. vertieft sodann die seit 1894—1895 gewonnene Erkenntnis über die literarische Abhängigkeit von De viris illustribus, das die erste Schriftstellerperiode bei Hieronymus abschließt. Die ganze Arbeitsweise des Kirchenlehrers und seine Haltung gegenüber fremdem Eigentum wird hier schlaglichtartig beleuchtet. In dem genannten Werk verdeckt Hieronymus durch kleine Hinzufügungen, Änderungen, persönliche Bemerkungen seine Hauptquelle Eusebius (Kirchengeschichte, Chronik), die zudem durch Sach- und Übersetzungsfehler entstellt, durch Abkürzungen und willkürliche Erweiterungen verändert wiedergegeben worden ist. Diese Tatsache ist um so bemerkenswerter, als der Mönch von Bethlehem gerade zu Beginn der zweiten Periode den bekannten überaus heftigen Angriff auf Ambrosius als „den Raben, der sich mit fremden Federn geschmückt habe", losläßt (PL 23, 108). Dieselbe Verdeckung der Quellenbenützung wird sodann für die dritte Periode festgestellt, und zwar gegen-

über dem Neuplatoniker Prophyrius, dessen De abstinentia Hieronymus in seiner schärfsten polemischen Schrift Adversus Iovinianum II 6—14 (PL 23, 304—319) ungenannt ausbeutet. Dieses Vorgehen befolgt er besonders bei griechischen Quellen, die seinen westlichen Lesern als unbekannt vorausgesetzt werden durften. Hieronymus, der Plagiator, zeigt sich dabei als geschickter Mosaikkünstler (148). H. weist dafür auf die allgemeine Praxis der antiken rhetorischen Literatur hin (149). Er zeigt aber auch, daß Hieronymus gerade für die Abfassung der Schrift gegen Jovinian den stoischen Dichter Persius, den schärfsten Satiriker der römischen Literatur, gelesen hat, um seinen Gegner auch mit den Waffen der Rhetorik treffen zu können. Aus dieser dritten Periode ist bei den Briefen eine Beobachtung zu machen: Hieronymus bemißt den Reichtum seiner klassischen Zitate nach seinen Lesern (183—209). In dieser Zeit hat er nun überhaupt eine mehr unvoreingenommene und liberale Haltung gegenüber den heidnischen Autoren gewonnen (208). Ep. 70 ist hier besonders aufschlußreich. Auch für die vierte Periode, in der die Kommentare zu einzelnen biblischen Büchern im Vordergrund stehen, muß H. wieder verschiedene Schriften, wenigstens teilweise, als „pure Kompilationen" kennzeichnen, so besonders den Kommentar In Danielem (PL 25, 513—610) (223—227). Ähnliche Verhältnisse sind gegeben für die großen Kommentare In Isaiam I—XVIII (PL 24, 17—704) und In Ezechielem I—XIV (PL 25, 15—512). In ersterem benützt Hieronymus wohl der Hauptsache nach die Kommentare von Origenes, Eusebius, Didymus, Apollinarius und Victorinus, ohne seine Quellen überhaupt zu erwähnen. Heidnische Autoren werden nur nach dem Maße der Vorbilder erwähnt. Nur wenige Zutaten finden sich. Im letzteren Kommentar kommen griechische Autoren zu Wort, von denen Hieronymus einen Teil gelesen hat (Herodot, Xenophon; dazu Philo und Josephus). Von anderen genannten Autoren hat er aber nur eine mittelbare Kenntnis. Bezüglich der lateinischen Autoren, besonders Cicero, zeigt H. an Parallelen, daß mehr an Gedanken, Fakten und stilistischen Elementen aus ihnen entnommen ist, als zugegeben wird (238).

Bezüglich In Zachariam hat sich der Verf. entgehen lassen, daß nun der Kommentar In Zachariam von Didymus zu Tura gefunden worden ist. Der Herausgeber des Papyrus, *P. L. Doutrelau S. J.*, Lyon, dessen Werk vor der Veröffentlichung steht, teilt dem Ref. mit, daß Hieronymus den Kommentar des Didymus weitgehend benützt hat, wie der neuen Edition zu entnehmen sein wird. Die Schriftzitate sind fast alle aus Didymus, ebenso Zitate aus Josephus. Sämtliche Eigenheiten hieronymianischer Verwertung anderer Autoren scheinen sich zu finden, und dies wiederum, ohne daß die Quelle genannt würde (L. Doutrelau spricht schon ziemlich ausführlich von dem neugefundenen Kommentar in seinem Artikel: Le De Trinitate est-il l'œuvre de Didyme l'aveugle?: RechScRel 45 [1957] 514—557).

In einer abschließenden Würdigung (269—328) sammelt H. seine Erkenntnisse. Er stellt statistisch fest, welche lateinische Dichter der Republik (Plautus, Terenz, Publilius Syrus), der Kaiserzeit (Vergil!), und welche Prosaschriftsteller Hieronymus benützt hat. Hieronymus, der Rhetor, erweist sich vor allem als Schüler Ciceros, der neben Brutus und Seneca auch die Quelle ist für viele griechische Philosophen, deren unmittelbare Kenntnis der Kirchenvater gerne vortäuschen möchte (vgl. die daraus gegenüber Rufin entstandene Verlegenheit bezüglich Pythagoras, den Hieronymus unter seiner Lektüre aufzählt, während Rufin darauf verweist, daß keine solche Schriften existieren: Apol. adv. Hieron. II 7; die gewundene Erklärung bei Hieron., Adv. Rufin. III 39; Hagendahl 94, Anm. 1; 177 290). Neben Cicero kommen in Frage Sallust als Historiker, Quintilian als Rhetor und Literat. H. formuliert sodann seine Erkenntnisse über die Technik der Zitation, was auch für das Studium der patristischen Zitationsweise überhaupt wertvoll ist (298—309). Was die Quellenbenützung allgemein angeht, so schreibt H. den schwerwiegenden Satz: „As a rule, he (d. i. Hieron.) suppresses the name of his real informant; if by exception it is mentioned, it is done in a rather confusing way" (309). Nach seiner Untersuchung glaubt H. Hinweisen mißtrauen zu müssen, wie sie etwa Hieron., ep. 60, 5, 2 gibt: „Legimus Crantorem . . .; Platonis, Diogenis, Clitomachi, Carneadis, Posidonii ad sedandos luctus opuscula percurrimus". Wahrscheinlich kenne Hieronymus diese Autoren nur aus Cicero (309 324). Im ganzen ist die Haltung des Kirchenvaters gegenüber der heidnischen Literatur inkonsequent, un-

beständig, widersprüchig (vgl. Hinweis H.'s auf ep. 21 ad Damasum und die spätere ep. 70). In ihm spiegeln sich aber nur die beiden Haltungen der christlichen Theologen der damaligen Zeit gegenüber dem heidnischen Wissen. Auch der Stil des Mönches von Bethlehem sei von den wechselnden Haltungen zur heidnischen Rhetorik geprägt — was aber noch einer eigenen Untersuchung bedürfe (316). Als Stilisten und Briefschreiber stellt H. aber Hieronymus neben Cicero. Er sei „an antique rhetor with all the merits and faults, mental and literary, which rhetorical training implies: the brilliancy and fluency of style, the power of invention, the subtlety of mind, the ready wit and recklessness of a thorough controversialist, the tendency to superficial ostentation and self-conceited overbearingness" (316). Hieronymus dürfe mit Recht als der Humanist unter den lateinischen Vätern gelten.

Wir haben im 2. Teil von H.'s Studie eine ausgezeichnete Einführung in Hieronymus als Schriftsteller, geschrieben in der Sicht des Philologen, offen für alle Schwächen und Fähigkeiten des christlichen Rhetors und Schriftstellers. Das Verhältnis des Kirchenvaters zur heidnischen Philosophie bedarf aber wohl noch einer weiterführenden Untersuchung, wenn auch keine großen Ergebnisse zu erwarten sein werden. H. betont öfter das geringe Interesse des hl. Hieronymus an der heidnischen Philosophie und ihren Ideen (337). Er nennt ihn mit Recht „einen unphilosophischen Kopf". Das besagt aber nicht, daß Hieronymus nicht in gewissem Maße bestimmten (vulgär-)philosophischen Voraussetzungen verhaftet ist, die ihm auf verschiedenen, u. U. literarisch nicht sichtbar zu machenden Wegen zugekommen sein mögen.

Der *3. Teil* des Buches (329—395) enthält in 3 Kapiteln *Nebenfrüchte* der Studie des Verf.'s. Zuerst bringt er eine Untersuchung über die vier Passiones, dann eine solche über die vier (Kardinal-)Tugenden. Das Kap. „Heidnische Mythologie und Dichtung, angewandt auf den Christlichen Glauben" (382—395), ist nach den eigenen Worten des Autors nicht erschöpfend. Er hätte manche Anregung finden können bei H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1945). Er wird wohl auch nicht der Überzeugung sein, daß seine Andeutungen (392—395) die Herkunft der Lehre vom purgatorium erklärt haben. Die kleinen angemeldeten Wünsche sollen einer hohen Bewertung dieser vorbildlichen Studie keinen Eintrag tun.

A. Grillmeier S. J.

Wibbing, S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 25). 8° (XVI und 127 S.) Berlin 1959, Töpelmann. 20.— DM.

Nach dem Standardwerk von A. Vögtle über die Tugend- und Lasterkataloge (Neutestamentliche Abhandlungen XVI, 4/5, Münster 1936) brauchte der Gegenstand lange Zeit nicht mehr behandelt zu werden. Nun haben die Qumran-Funde neues Vergleichsmaterial gebracht, und die Frage nach dem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang muß noch einmal gestellt werden. Außerdem gehört die theologisch-ethische Bedeutsamkeit der Tugend und Lasterkataloge zu jenen Kernproblemen des NT, die immer wieder neu durchdacht und beantwortet werden müssen.

In der Einleitung gibt W. ein kritisches Referat über die bisherige Forschung, wobei er besonders die Hypothese von der Existenz eines jüdischen Proselytenkatechismus als unhaltbare Fiktion zurückweist (1—13). Der 1. Teil (14—42) befaßt sich mit den Katalogen in der griechischen (Stoa) und jüdischen (Philo, Sap. Sal., IV Makk., Jub., Hen., Test. XII) Literatur. Das hellenistische Diasporajudentum verrät einen starken Einfluß der Popularphilosophie, während die aus dem palästinensischen Raum stammenden Kataloge von einem ganz anderen Schema geprägt sind. Sie stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Lehre von den zwei Wegen, die mit einer — dem AT fremden — dualistischen Anthropologie verbunden erscheint. Konnte Vögtle noch den berechtigten Zweifel hegen, ob diese Kataloge sicher jüdischen Ursprungs seien, so besitzen wir jetzt in der Sektenschrift vom Toten Meer einen klaren Beleg (Sekt. 4, 2—14).

Seiner Interpretation ist der 2. Teil (43—76) gewidmet. Der Verf. erklärt zunächst die einzelnen Begriffe und stellt fest, daß sich die Tugend- und Lasterkataloge

der Sektenschrift aus alttestamentlichem Gedankengut zusammensetzen. Es geht nicht wie im Hellenismus um Vollkommenheit oder Disharmonie der Seele, sondern um das Gehorsamsverhältnis des Menschen zu Gott (59). Auch die — nach K. G. Kuhn — im iranischen Denken wurzelnde dualistische Anthropologie der Sekte will den alttestamentlichen Schöpfungsglauben nicht aufheben (64 f.). Trotz der deterministischen Grundkonzeption bleibt das ethische Handeln des einzelnen entscheidend für Erreichung oder Verlust des eschatologischen Ziels (75). Vielleicht könnte hier noch deutlicher betont werden, daß die deterministische Redeweise das menschliche Tun in seiner theologischen Qualität charakterisieren will: Es ist nicht „Leistung des Frommen, sondern Manifestation göttlichen Handelns" (71), wie W. in anderem Zusammenhang sagt. Diese Manifestation aber geschieht im Gericht. Hier wird sich die endgültige Gutheit oder Schlechtigkeit menschlichen Tuns offenbaren. Die Kataloge sind also bereits eine Art Urteilsverkündigung des Jüngsten Gerichts.

Der 3. Teil (77—127 gilt den Tugend- und Lasterkatalogen des NT. Ihre lockere Form und ihr unsystematischer Aufbau weisen auf spätjüdische Tradition. Nur 2 Petr. 1, 5—7 erinnert etwas an stoische Kataloge, in denen das Schema der vier Kardinaltugenden und der vier Hauptaffekte den Grundriß bildet. Die Untersuchung des Inhalts zeigt eine deutliche Sonderstellung der Pastoralbriefe. Dort finden sich zahlreiche Worte aus der gehobenen Sprache hellenistischer Gräzität, die dem übrigen NT fremd sind. Die Lasterkataloge dienen (außer Tit. 3, 3) der Ketzerpolemik, die allerdings einem Topos der spätjüdischen Apokalyptik folgt, was W. zu übersehen scheint. Für die übrigen neutestamentlichen Lasterkataloge weist W. überzeugend nach, daß sie auf spätjüdische Tradition zurückgehen. Sie stimmen in erheblichem Umfange mit dem Katalog der Sektenschrift überein (91—95). Bei den Tugendkatalogen fallen Phil. 4, 8; 2 Petr. 1, 5—7 durch ihren hellenistischen Klang und die Verwandschaft mit der Popularphilosophie aus dem Rahmen. Sonst ergibt sich wieder eine große Nähe zum Tugendkatalog der Sektenschrift, wo zwei Drittel aller Begriffe ihre Parallele haben (104 ff.). Ein wesentliches Kennzeichen für den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem spätjüdischen Denken ist ferner die dualistische Gegenüberstellung der Tugend- und Lasterkataloge in den Begriffspaaren Licht/Finsternis, Geist/Fleisch (108—114). Dafür spricht schließlich auch die eschatologische Ausrichtung der Kataloge.

Das letzte Kapitel (117—127) stellt noch einmal den Unterschied zu den Tugend- und Lasterkatalogen des Hellenismus und Spätjudentums heraus und versucht, eine theologische Deutung dieser paränetischen Gattung zu geben. Was W. hier von der „neuen Tat" als „Zeichen der neuen Schöpfung" sagt, kommt dem katholischen Verständnis der guten Werke ganz nahe. Vor allem ist zu begrüßen, daß er die Unterscheidung zwischen Tat und Gesinnung, die auf dem Gebiet der neutestamentlichen Ethik so viel Verwirrung gestiftet hat, als völlig unsachgemäß ablehnt (vgl. 107 f. 117 f.). Im alttestamentlich-jüdischen Denken zielen die Abstrakta immer auf ihre konkrete Verwirklichung, niemals auf eine bloße Gesinnung. Genauso verhält es sich im NT. — Leider kann man die wertvolle Arbeit von einigen Schönheitsfehlern nicht freisprechen. Der Satzbau ist oft sehr schwerfällig, und die Gedankenführung verläuft nicht immer ganz klar. Störend wirken auch die zahlreichen Wiederholungen und Verweise.

Fr. J. Schierse S. J.

Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik. 4. Bd.: Die Lehre von der Versöhnung: 3. Teil: 1. Hälfte.* gr. 8° (IX u. 551 S.) — *2. Hälfte.* gr. 8° (555 S.) Zollikon-Zürich 1959 u. 1959, Evangelischer Verlag. je 35.— DM.

Mit fortschreitendem Erscheinen der Bände der kirchlichen Dogmatik K. Barths geht auch der Prozeß der Teilung und Unterteilung weiter. Der 3. Teil des 4. Bandes zerfällt wiederum in 2 Hälften. Beide sind zusammengefaßt unter der Überschrift: „Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge". Es ist der Reihe nach die Rede von der Herrlichkeit des Mittlers, von des Menschen Lüge und Verdammnis, von seiner Berufung, vom Hl. Geist und der Sendung der christlichen Gemeinde, vom Hl. Geist und der christlichen Hoffnung.

In der *1. Hälfte des 3. Teiles des 4. Bandes* beginnt B. mit dem, wie er es nennt, „dritten Problem der *Versöhnungslehre*", das damit vorgegeben und aufgegeben sei, daß die Versöhnung sich, indem sie geschieht, auch kundgibt (8 f.). Nachdem er lange

kirchengeschichtliche Erwägungen vorausgeschickt hat, wieso es gerade an der Schwelle der Neuzeit zu einer „Wiederherstellung" der Lehre vom munus propheticum Christi gekommen sei (18—40), versucht er eine christologische Grundlegung des Verständnisses der Versöhnung, insofern diese Offenbarung ist. Christus lebt, d. h. er ist in der Weise Gottes und des Menschen da. Sein Dasein ist Akt oder Sein in spontaner Verwirklichung (ein für die Theologie B.s wichtiger Gedanke). Jesus Christus ist überhaupt nur im Akt seiner Selbstverwirklichung. Sie ist die Tat seiner Person. Sein Leben ereignet sich in der Freiheit des Ich Gottes. Aber es ist Leben in der Verbindung von Gott und Mensch. Gott ist darin als der Gott des Menschen, und der Mensch ist darin als der Mensch Gottes da. Das ist Schöpfungsordnung, die ihre konkrete Fülle darin hat, daß sie Versöhnungsordnung ist, weil sie Ordnung der freien Barmherzigkeit Gottes, also mehr als Schöpfungsordnung, ist. Gott ist nicht bloß der große Nachbar des Menschen, sondern kommt zu ihm, obwohl der Mensch ein böser und armer Nachbar ist. Versöhnungsordnung ist Wiederherstellung und Überbietung der Schöpfungsordnung zugleich. Die Einheit der Form und des Inhalts dieser einen Ordnung Gottes ist darin Ereignis und Wirklichkeit, daß Christus lebt. Sein Leben ist Heilandsleben. Drei erklärende Zusätze scheinen B. für die Entfaltung seines Themas unentbehrlich: 1. Er redet von dem in der Hl. Schrift bezeugten Jesus Christus, dessen eigene Geschichte Ende der Geschichte Israels und Anfang der Geschichte der Gemeinde ist. Die Zentralaussage des biblischen Zeugnisses ist die Botschaft von Christi Auferstehung. 2. Er lebt, also nicht abstrakt: er hat gelebt, oder: er wird leben. Es ist das Leben des göttlichen Subjektes, an dem auch sein menschliches Leben teilnimmt. 3. Daß Jesus Christus lebt, ist das Bekenntnis des ihn erkennenden Glaubens. Deshalb kann von seiten des Menschen nichts anderes als Gehör, Gehorsam, Nachfolge in Frage kommen. Indem Christus lebt, leuchtet er auch, spricht er für sich selbst, begründet und ruft er Erkenntnis seiner selbst hervor. Sein Leben ist seine Tat, und seine Tat ist als solche auch sein Wort, ist Prophetie. Diese durchbricht den alttestamentlichen Begriff vom prophetischen Menschen in vielerlei Hinsicht: 1. Jesus Christus ist nicht erst nachträglich zur Ausübung der Prophetie erwählt und berufen. 2. Er redet im israelitischen Menschen alle Menschen an. 3. Er ist in der Lage, die geschehene Versöhnung und die gegenwärtige Wirklichkeit des Reiches Gottes zu verkünden. 4. Er ist Mittler zwischen Gott und den Menschen. Anderseits ist die Geschichte Israels in ihrer Ganzheit und ihrem Zusammenhang von der Geschichte Jesu Christi gezeichnet und bestimmt. Die Geschichte Israels sagt vorher, was die Geschichte Jesu Christi nachher sagt. Es ist nicht möglich, hier auf engem Raum wiederzugeben, was B. über dieses Thema: Jesus „das Licht des *Lebens*" vor dem Leser ausbreitet (140—188).

In einem folgenden Abschnitt amplifiziert B. den Satz: „Jesus ist *Sieger*". In Jesus Christus, der Leben ist, das Licht ist, verbirgt sich ein Drama. Das „ist" dynamisch zu verstehen: Leben, Bund, Versöhnung sind, indem sie sich ereignen. Sie beruhen nicht auf einer dem Wesen des Menschen immanenten Notwendigkeit, sondern werden von Gott her als dessen freie Gnadentat geschaffen. Da sie, geschichtlich wie sie sind, durch eine ihnen begegnende Opposition in Frage gestellt werden, besteht das prophetische Dienen und Herrschen Christi faktisch in der Überwindung dieser Opposition, wobei ihm eine nicht unüberwindliche, aber doch bemerkliche Hemmung widerfährt. Das Licht leuchtet eben in der Finsternis. Der Kampf aber hat von vornherein ein positives Vorzeichen. Es ist gewiß, daß Christus der triumphierende sein wird (188—189). An dieser Stelle ist eine lange Auseinandersetzung mit G. C. Berkouer, Der Triumph der Gnade, eingeschoben, in der B. viel Mühe darauf verwendet, verständlich zu machen, warum ihm so sehr daran gelegen ist, nicht vom Vorrang der Gnade oder eines Prinzips, sondern vom Vorrang Christi oder einer lebendigen Person zu sprechen (198—206).

Das Kampfgeschehen der Versöhnung der Welt mit Gott ist zugleich Offenbarungsgeschehen. Infolgedessen gibt es auch ein *Erkenntnisproblem der Versöhnung*. Die Frage ist, ob das Heilsgeschehen im Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte sich als solches auch bemerkbar macht. Die allgemeine Antwort lautet: Wir sind nicht nur, sondern wir finden uns auch in das Ereignis des Versöhnungsgeschehens verwickelt. Es vollzieht sich dabei Vermittlung und Begründung einer bestimmten Erkenntnis, deren Gegenstand Jesus Christus selbst, nicht der erken-

nende Mensch, ist. Indem er sich selbst aussagt, begegnet er dem Menschen und konfrontiert diesen mit sich selbst und stößt dabei auf den Widerstand der widersprechenden Nichterkenntnis seiner selbst. Daß der Mensch sich somit im Bereich des Lichtes und der Finsternis befindet, läßt ihn nicht unberührt. Von diesem doppelten Gegenüber her wird und ist die ganze Welt und jeder Mensch bestimmt und geprägt. Jedoch kann das Aufbrechen dieses Gegensatzes nicht das Letzte sein. Es wird sich im weiteren Verlauf ein schrittweises, aber unaufhaltsames Überhandnehmen und Erkennbarwerden der Überlegenheit Christi und der Unterlegenheit des anderen Streiters ergeben. Auch die durch die Offenbarung, Erscheinung, Prophetie begründete, erweckte, gestaltete, sich durchsetzende christliche Erkenntnis ist Heilsgeschichte. Sie darf nicht mit einer abstrakten Betrachtung verwechselt werden. Es gibt keine Erkenntnis der Versöhnung, die nicht in deren Geschehen selbst, indem es auch Offenbarungsgeschehen ist, begründet wäre. Versöhnung geschieht also auch, in der durch ihre Offenbarung begründeten christlichen Erkenntnis, die Gottes Heilstat am und im Menschen ist. Der lebendige Jesus Christus selbst ist die Versöhnung. Wer seiner Erkenntnis teilhaftig wird, wird auch seiner Versöhnung teilhaftig, die in seiner Erkenntnis durch die Tat Gottes und als diese real gegenwärtig gesetzt wird (206—317).

Jesus Christus ist nun die offenbarwerdende Versöhnung als der Auferstandene. Sein neues Kommen in der Herrlichkeit, in der Offenbarung seiner mittlerischen Tat, hat die Gestalt des Kommens zwischen Anfang und Ziel, entsprechend unserem geschichtlichen Ort in dessen Mitte, er kommt als die Hoffnung aller Menschen. Das heißt bei B.: Er kommt im Hl. Geist, in der Verheißung des Hl. Geistes u. ä. (317 bis 424).

An den Paragraphen über die Herrlichkeit des Mittlers schließt sich ein solcher über *des Menschen Lüge* und Verdammnis an. Die Verheißung des Geistes ist die besondere Form der Versöhnung, in der diese, schon vollbracht, auch noch fort und fort geschieht, auch heute und hier sich ereignende göttliche Befreiungstat ist, ihre spontane Selbstkundgebung in der Welt, das siegreiche Kommen Jesu Christi in der Geschichte seines prophetischen Werkes. Er erscheint als der wahrhaftige Zeuge unserer in ihm vollbrachten Versöhnung (425—499).

Er begegnet dabei zuerst dem Menschen der Sünde. Diese erscheint als Widerspruch gegen die den Menschen treffende Wahrheit in ihrer Gestalt als Lüge. Der Mensch von sich aus könnte und würde sich nicht für einen Lügner halten. Aber im Zusammentreffen mit Jesus Christus — und es gibt von seiner Auferstehung her keinen Menschen, der sich nicht faktisch im Zusammentreffen mit ihm befindet — bekommt die Wirklichkeit der Lüge, in der er existiert, erkennbares Wesen und faßbare Gestalt. Das macht sie zur Sünde, daß sie die Verleugnung, die Verkehrung, die Verfälschung dessen ist, was dem Menschen als Wort Gottes im Gottes- und Menschensohn und durch ihn gesagt ist, wenngleich sie es nicht zum Verstummen bringen kann. In dieser Dimension, in der die Sünde Lüge ist, formt sie sich ihrerseits als Wort und vollendet darin ihren Grundcharakter, Widerspiel, unoriginelle Karikatur des dreifachen Amtes und Werkes Christi zu sein. Sie kommt dadurch zustande, daß der Mensch dem das Werk der Versöhnung fortsetzenden, den Menschen anredenden und zur Rede stellenden Gott antwortet in der Gestalt der Lüge. Die Wahrheit verrät sich dem Menschen als solche, und er bringt ihr gegenüber, unlustig und unwillig, seine Unwahrheit vor.

Diese den Menschen entlarvende Wahrheit ist keine Idee, kein Prinzip, kein System, keine Lehre. Sie begegnet ihm nicht als ein ihm direkt, ohne weiteres einleuchtendes, wohlgefälliges Phänomen, wenn sie auch im letzten Grunde mit ihm übereinstimmt, im tiefsten Sinne ihn selbst anspricht. Aber zunächst ist sie ihm unwillkommen. Sie ist Jesus Christus, der als der wahrhaftige Zeuge der Welt, die in ihm mit Gott versöhnt ist, in der Verheißung des Geistes gegenwärtig ist und sein prophetisches Amt in und an der Welt ausübt. Dieser wahrhaftige Zeuge ist die geschichtliche Person eines konkreten Menschen. Er ist der verheißene und verheißende Geist. Sein Leben ist ein von ihm Gott dargebrachtes, gehorsam in seinen Dienst gestelltes, und es ist als solches ein von Gott gutgeheißenes, angenommenes und entsprechend ausgezeichnetes Leben. Und in all dem ist er der wahrhaftige Zeuge. In diesem Doppelverhältnis zwischen Gott und ihm als Menschen und zwi-

schen ihm als Menschen und Gott, in diesem Doppelakt der freien Darbringung von seiner und der freien Krönung von Gottes Seite besteht die Grundstruktur des einen Menschen Jesus Christus, seine reine Gestalt, in der er die Wahrheit ist und sie ausspricht. Er ist der lebendige Zeuge der ewigen Wahrheit besonders in seiner Leidensgestalt. B. zieht hier das Buch Hiob heran. Das Wort des gekreuzigten Jesus Christus kennzeichnet sich, indem es das Wort dieses Menschen ist, im Unterschied zu den Worten aller anderen dadurch als Gottes Wort, daß es aus dem großen, endgültigen Schweigen heraus gesprochen ist, in welchem die Worte aller anderen Menschen zu ihrem Ende und zu ihrer Grenze kommen, aus dem Schweigen des Todes dieses Menschen. Denn jenseits dieses Endes ist Gott allein. Inhaltlich redet der Gekreuzigte von der in seinem Leiden und Sterben geschehenen Versöhnung der Welt mit Gott, vom Gericht über den Menschen der Sünde, von seiner Beseitigung als solcher, die Gott in seiner Person vollbracht, von der Gottestat der Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott, von dessen Aufrichtung in der Gemeinschaft mit ihm, von der in seinem Tod vollbrachten Heiligung des Menschen für Gott.

Wie aber kommt es dazu, daß dieses mit dem Gekreuzigten identische Gotteswort von uns gehört wird? Das ist das Werk des Hl. Geistes, in dem Jesus Christus als der wahrhaftige sprechende Zeuge unserm Zeit- und Geschichtsbereich gegenwärtig ist. Hier greift B. zum drittenmal sehr ausführlich auf das Buch Hiob zurück.

Des Menschen Reaktion auf die ihm in Christus begegnende Wahrheit ist die Lüge. Sie besteht in einer Ausweichbewegung oder vielmehr in dem Versuch einer solchen. Sie ist ein Ausweichen im Standhalten angesichts der Wahrheit. Der Mensch übersetzt sie, gibt eine „verbesserte" Neuausgabe von ihr heraus, in der sie sich selbst auf täuschendste ähnlich sieht und nun doch nicht mehr sie selber, sondern die vom Menschen gemeisterte Wahrheit geworden ist, so daß des Menschen Lüge in ernsthafter, christlicher Gestalt in Erscheinung tritt. Der Mensch fürchtet die Wahrheit, weil sie als Person nach ihm greift und dazu noch die Person des Gekreuzigten ist. Er erschrickt davor, daß ihm alle Sicherungen, an die er sich im Blick auf sich selbst klammern möchte, genommen werden. Er fürchtet die Befreiung des Menschen durch den freien Gott, die ihm nicht genug Raum lassen könnte, mit dem freien Gott umzugehen, wie man eben mit ihm nicht umgehen kann (499—551).

Die *zweite Hälfte des dritten Teiles des vierten Bandes* der Kirchlichen Dogmatik beginnt mit Ausführungen über die *Berufung des Menschen.* Der Mensch, der der Lügner ist, ob er es wahrhaben will oder nicht, steht im Lichte des Lebens der Person dessen, der als wahrer Gott auch wahrer Mensch und als wahrer Mensch auch wahrer Gott war, ist und sein wird. Das Licht jenes Lebens aber ist das Wort des lebendigen Jesus Christus in seiner Wiederkunft, hier besonders in ihrer zweiten, mittleren Gestalt: nämlich als Wiederkunft in der Verheißung des Geistes: es ist personal das eigene Licht, die Selbstkundgabe Jesus Christi, und material: die Kundgabe der in ihm erschienenen und wirksamen Gnade Gottes, also der in ihm geschehenen und noch und noch vollstreckten Versöhnung. Diese ist als solche auch für den einzelnen Menschen bereit, um in ihm zum Ereignis seiner Berufung zu werden, in welchem der Mensch in die faktische Gemeinschaft mit Jesus Christus, in den Dienst des Wortes von der Versöhnung und so in den Dienst Gottes und seiner Mitmenschen versetzt wird (553—555).

Des Menschen Berufung ist ein besonderes, einmaliges Ereignis in Gottes Begegnung mit dem Menschen, die als solche Geschichte ist. Sie ist in seiner vor Grundlegung der Welt in Jesus Christus geschehenen Erwählung begründet. In Jesus Christus gilt sie ihm schon, ist sie schon seine Berufung. Kein „noch nicht" in der Lebensgeschichte eines Menschen kann etwas daran ändern, daß sie in der Geschichte Jesu Christi ihre über sie entscheidende Vorgeschichte hat. Wann und wo immer Berufung Ereignis wird, ist sie Gottes, Jesu Christi Werk, das in der Zeit und selber zeitlich am Menschen geschieht. Der in diesem Ereignis stattfindende Vorgang ist darum ein geistlicher Vorgang, weil ein anderes Subjekt als der in der Macht seines Wortes und so durch den Hl. Geist direkt und unmittelbar handelnde lebendige Jesus Christus gar nicht in Frage kommt. Deshalb kann sie aber auch nur geistlich gesehen und verstanden werden, d. h. mit solchem Auge und Verstand, dem dieses Subjekt, Jesu Christi Selbstbezeugung und ihr sein geistliches Werk nicht fremd, sondern in seiner Art und Realität bekannt ist. Sie kann als pneumatische

Wirklichkeit nur vom seinerseits pneumatischen Menschen erkannt werden. Die Veränderung, die dem Menschen in diesem ontisch und noetisch pneumatischen Vorgang widerfährt, ist ein einziges, totales Geschehen am Menschen. Was dem Menschen da widerfährt, läßt sich nicht in eine Reihe von Schritt für Schritt sich folgenden Ereignissen aufgliedern, von denen je eines durch das nächste ergänzt und überboten würde. Wir bekämen es dann mit einer Art Stufenleiter, mit einer psychologischen Genetik des Christenstandes, und, wenn unter „Berufung" die erste und unterste Stufe dieser Leiter zu verstehen wäre, zunächst mit dem Ansatz seiner Genese zu tun. Aber wer von Berufung redet, redet von der einen, ganzen Zuwendung des lebendigen Jesus Christus und darum nicht nur von einem Teil, nicht nur von einem Anfang, sondern von dem Einen, Ganzen dessen, was diesem in seiner Zuwendung widerfährt, wenn diese sich auch in der menschlichen Existenz nur in der mannigfaltigen Brechung spiegelt. Das Werk des an ihm handelnden Christus stellt sich jedoch als ein Ganzes, als das in sich geschlossene, eine, vollkommene Gotteswerk dar.

Das gilt auch von jedem Begriff, den wir zum Umgreifen der Urgestalt dieses Widerfahrnisses anwenden. So vom Begriff der Erleuchtung. Sie ist nicht nur ein noetischer Vorgang, sondern eine Neuschöpfung, nicht lediglich ein Zur-Kenntnisnehmen, sondern die Inanspruchnahme des ganzen Menschen für Gott. Ähnlich verhält es sich mit dem Wort Erweckung. Die Unterscheidung der „alten" Dogmatik zwischen vocatio immediata und mediata, externa und interna gefällt B. nicht sehr, wogegen er derjenigen zwischen vocatio unica und vocatio continua einen guten Sinn abzugewinnen weiß. Im Zusammenhang dieser Ausführungen polemisiert er noch einmal gegen die „kirchliche Unsitte" einer (wohl Kinder-)Taufe, in der man „im Schlaf" ein Christ werden und sein könne. Das Ziel der Berufung wird sodann vom Namen „Christ" her bestimmt, der einen in besonderer Weise zu Jesus Christus Gehörigen bezeichnet. Das aber ist die besondere Weise, in der die Christen zu ihm gehören, daß ihre Existenz inmitten der anderen Menschen durch den Glauben an ihn charakterisiert ist, durch ihr sie zugleich befreiendes und bindendes tätiges Wissen darum, daß alle Menschen und so auch sie zu ihm gehören. In dem tätigen Wissen ihres Glaubens antizipieren sie die Existenzform, die einst und dort die aller Menschen sein soll. Ihre Zugehörigkeit zu ihm beruht auf einem persönlichen Handeln Jesu Christi an ihnen, durch das dieser sich zu ihrem Herrn gemacht hat. Die herrschaftliche Gewalt, durch die er sie in die Zugehörigkeit zu ihm versetzt, ist die Gewalt seines Wortes, konkret: seines ihnen gegebenen Zuspruchs, seines auf sie erhobenen Anspruchs, seiner persönlich an sie gerichteten und sie treffenden Anrede, in der er sich ihnen zu erkennen gibt. Es ist etwas real Besonderes, wodurch sie Kinder Gottes sind, analog dem, wodurch er Sohn Gottes ist. Er ruft sie in die Gemeinschaft mit sich, in seine Nachfolge. Sie glauben an ihn, gehorchen ihm, werden ihm in Freiheit übereignet. „Zugehörigkeit zu Christus" würde zu wenig sagen, würde sie nicht als „Vereinigung mit Christus" bei beiderseitiger Wahrung ihrer Selbständigkeit, Eigenart und Eigentätigkeit interpretiert. Sie bedeutet: Christus ist in den Christen, und: Die Christen sind in Christus. Das „in" hat auch lokalen Sinn. Das Erste heißt aber darüber hinaus: Christus spricht, handelt, herrscht — und das ist die Gnade der Berufung dieser Menschen — als der Herr ihres Denkens, Redens und Wirkens. Und das Zweite (Die Christen sind in Christus) besagt (wieder über den lokalen Sinn des Satzes hinaus): Ihr eigenes Denken, Reden und Wirken hat — und das ist das Werk ihrer seiner Gnade entsprechenden Dankbarkeit — sein regierendes, bestimmendes Prinzip im Sprechen, Handeln, Herrschen Christi, ist auf die Übereinstimmung mit seinem Sein und Tun ausgerichtet. In der Macht des sie berufenden Wortes Gottes, die die Macht des hl. Geistes ist, ist ihnen nicht nur die Möglichkeit solcher Ausrichtung gegeben, ist diese vielmehr schon in vollem Vollzug. Diese unio cum Christo ist nach Luthers Galaterbriefkommentar der entscheidende Faktor in causa justificationis (555—636).

Was das alles praktisch und konkret bedeutet, behandelt B. unter der Überschrift: *„Der Christ als Zeuge"*. Er wehrt sich sehr dagegen, daß man in irgendeiner Form das persönliche Heil als Umschreibung dessen angebe, was den Christ zum Christen mache. Berufenwerden heißt nach ihm einen Auftrag bekommen, und Berufensein besagt Existenz in der Ausführung dieses Auftrags. Der Auftrag geht

nicht von den Christen aus, sondern kommt auf sie zu. Sie haben eine Aussage zu machen und eine Botschaft auszurichten: daß Gott ist, und: wer, was, wie er an und für sich, in seiner auch ihnen verborgenen Gottheit ist, und wie in seinem Handeln in der Welt, in der Geschichte, unter den Menschen. M. a. W.: Sie haben Zeugen zu sein, daß Gott mit uns war, ist und sein wird. Sie sind Verbi divini ministri. Sie heißen im AT Jahves Propheten, im NT Jünger und Apostel Jesu Christi. Das ist jedenfalls Inhalt der Berufung nach der Bibel. Dasselbe folgt aus dem Ziel der Berufung, sofern es bei dieser darauf abgesehen ist, daß Christus durch den Hl. Geist im Christen lebe, was darauf hinausläuft, daß der Christ in Christus lebe. Dieses wiederum will besagen, daß der Christ in Tatgemeinschaft mit Christus und in Unterordnung unter ihn teilnehme an der Geschichte Gottes in der Welt, an der Wiederherstellung der Ehre Gottes in ihr, und eben damit an ihrer Errettung. Nicht weil Christus des Christen und seiner Tätigkeit bedürfe, sondern weil er in seiner Inanspruchnahme seine Barmherzigkeit in besonderem Maße erweist. Das Wort des Christen darf und soll das Licht des prophetischen Werkes Christi reflektieren. Es darf und soll das die Selbstoffenbarung Christi begleitende, bestätigende Zeichen sein. Der Christ hat dieses Wort in der Tat seiner ganzen Existenz anzuzeigen, zu bezeugen. Er wird es nicht selber sprechen. Es wird aber zu ihm gesprochen, und er soll es als an alle gerichtet sichtbar machen (637—703).

Als solcher Zeuge ist der Christ der Welt gegenübergestellt und ihr ausgesetzt und trifft ihn von ihr her Bedrängnis. Sie ergibt sich zunächst einmal aus der Situation und Art der Welt, die sich die Herausforderung des Zeugen nicht gefallen lassen kann. Der Christ kann ihr nicht dadurch ausweichen, daß er darauf verzichtet, Zeuge zu sein. Er kann sich ihrer nicht mit den Mitteln erwehren, nach denen der normale Mensch, wenn man ihm zu nahe tritt, zu greifen pflegt. Er kann der Welt weiterhin nur als Zeuge gegenübertreten. Der eigentliche Grund seiner Bedrängnis ist Jesus Christus selbst, ist seine Gemeinschaft mit den Christen, der Christen Gemeinschaft mit Ihm. Als der Gekreuzigte ist er von den Toten erstanden und seinen Jüngern erschienen, lebt und offenbart er sich bis auf diesen Tag (704—741).

Die Berufung zum Zeugen hat aber auch für den Christen persönlich, sozusagen privat, ihre Bedeutung. Davon spricht B. in dem folgenden Abschnitt über *„Des Christen Befreiung"*. Die Berufung schließt eine dem Zeugen persönlich widerfahrende Begabung und Ausrüstung in sich ein. Es wird ihm gegeben, das Ereignis der Berufung zu vernehmen, so daß sein Inhalt ihm eröffnet und er selbst ihm eröffnet wird. Des Menschen Berufung ist mehr als seine Erleuchtung zur Erkenntnis des Wortes Gottes; sie schafft eine Veränderung des Seins des berufenen Menschen. Es gibt einen status gratiae. Dieser Stand ist aber Bewegung, ist Übergang: Übergang aus der Einsamkeit in die Gemeinschaft, aus den zahllosen sich anbietenden Möglichkeiten in die Wirklichkeit des einen Notwendigen, aus der Gewaltherrschaft der Sachen in die Freiheit des Menschen und des Menschlichen, aus dem Zustand des Begehren- und Fordernmüssens in den des Empfangendürfens, aus der Ratlosigkeit in die Tat, aus der Unmoral in die Vergebung und in die Dankbarkeit, aus der Angst in das Gebet usw. (742—779).

In all dem ist die Berufung des Menschen zum Christen eine Berufung des Christen in die Christenheit und also in die Kirche, d. h. in die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus. Jesus Christus hat es von Anfang an nicht auf diesen einen, je einzelnen Jünger, sondern auf eine untereinander verbundene Vielzahl von Zeugen abgesehen. Die Sendung des Christen ist Anteil an der Sendung der christlichen *Gemeinde*. Darüber handelt § 72. Es gibt nun nach B. keine Stelle im NT, in der direkt und ausdrücklich von einer Stiftung der Kirche durch Jesus Christus die Rede wäre. Er erklärt das damit, daß es sich in dem ganzen von der Überlieferung bezeugten Geschehen um die Kirche handelt. So fühlt sich denn auch die christliche Gemeinde von Anfang an als das Gottesvolk, das im AT und NT gemeint ist und das, in seiner Existenz unabhängig von seiner Umgebung und ganz frei ihr gegenüber, doch in das Weltgeschehen hineingestellt ist. Das schließt mannigfache Abhängigkeit nicht aus, Abhängigkeit z. B. in der Sprache, deren sie sich bedienen muß, um Gottes Wort zu bezeugen, was jederzeit die Möglichkeit des Mißverständnisses mit sich bringt, Abhängigkeit in der soziologischen Struktur, die sie in ihrer gesellschaftlich-kirchlichen Gestalt unvermeidlich hat, woraus die Gefahr

entsteht, daß sie, je nach der allgemeinen gesellschaftlichen Struktur der Menschheit einer bestimmten Zeit, das Vorbild ihrer eigenen Gestalt der konstitutionellen Monarchie oder der Aristokratie oder irgendeiner Art von Demokratie entnimmt und daran festhalten zu müssen glaubt. Jedoch allen Gefährdungen gegenüber ist sie letztlich in der Freiheit des allmächtigen Wortes der Gnade Gottes geborgen, wenn auch dieses ihr Wesen verborgen sein kann, so daß es äußerlich den Anschein hat, als sei sie ein Bestandteil ihrer Umgebung geworden. Das Geheimnis ihrer Existenz ist darin zu suchen, daß sie, ein weltlich in der Welt existierender Leib, der Leib des himmlischen Hauptes ist, eine die in die Welt herabsteigende Barmherzigkeit Gottes darstellende Dimension seines Seins, seine irdisch-geschichtliche Existenzform. Dieser christologisch-ekklesiologische Satz ist die Erläuterung des anderen, pneumatologisch-ekklesiologischen: daß der Hl. Geist die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten, einigen Glauben. Die Kraft des damit bezeichneten Aktes ist die Kraft des Seins Jesu Christi in seinem Verhältnis zum Sein der christlichen Gemeinde. Man soll auch umgekehrt den zweiten Satz als Erläuterung des ersten verstehen. Der Hl. Geist ist die Macht und seine Aktion ist das Werk der Koordination des Seins Jesus Christi und des von ihm verschiedenen, aber in ihm eingeschlossenen Seins der Gemeinde (780—872).

Die Gemeinde, die so in der Welt, wenn auch nicht von der Welt existiert, ist aber für die Welt da. Vor allem deshalb, weil sie für Gott und Gott für die Welt da ist. Sie ist in die Welt gesendete Gemeinde. Während die Welt selbst nicht um sich weiß, wie sie ist, weiß es Christi Gemeinde. Oder wenigstens gibt es Menschen in ihr, denen es gegeben wird, die Welt, und das heißt auch die Menschen, zu sehen und zu verstehen, wie sie ist bzw. sind und sich mit ihr bzw. ihnen zu solidarisieren, d. h. anzuerkennen, daß ihre Glieder alle menschlichen Möglichkeiten in sich tragen und irgendwie verwirklichen (872—895).

Die Beteiligung der einzelnen Christen an der Sendung der Gemeinde wird immer eine verschiedene sein. Nicht so, daß es zwei Stände gäbe, nicht institutionell, so daß ein für allemal privilegierter und für das Ganze verantwortlicher und repräsentativer Personenkreis einem anderen, der jenes Privilegs entbehrte, gegenüberstände, dieser es also jenem überlassen könnte und auch wohl müßte, in Sachen der Sendung der Gemeinde verantwortlich und repräsentativ zu handeln. Wohl aber in fließender Unterscheidung der Personen, von denen es den einen hier und jetzt gegeben wird, in der beschriebenen Weise für die Welt da zu sein, den andern aber jetzt und hier, in dieser bestimmter Art, noch nicht. Der Macht des Hl. Geistes kommt es zu, dafür zu sorgen, daß diese Unterscheidung im Fließen bleibt. Die christliche Gemeinde erkennt diese ihre Ermächtigung, indem sie sich zu Jesus Christus, ihrem Lebensgrund, bekennt (895).

Der Auftrag, mit dem die Gemeinde in die Welt gesendet wird, ist das Evangelium oder die Botschaft von Jesus Christus, der wahren Offenbarung der Güte, in welcher Gott sich selbst zum Gott des Menschen und den Menschen zu seinem Menschen machen wollte und gemacht hat. Der Adressat ist die vermöge ihrer Unwissenheit geplagte und leidende menschliche Kreatur (910—929).

Im Zusammenhang damit kommt B. zu der von ihm selbst eminent wichtig genannten Frage nach der Reinheit des der Gemeinde anvertrauten Auftrags. Das Evangelium von Jesus Christus kann verkannt und verfälscht werden. Aber die Gemeinde hat nur ihren Zeugendienst zu tun. Was daraus wird, muß sie Ihm, den sie zu bezeugen hat, anheimstellen. Sie darf jedenfalls in keiner Weise den Adressaten ihres Auftrags gegenüber auf sich zeigen (929—951).

Im römischen und im östlich-orthodoxen Bereich haben wir es (wohlgemerkt: nach B.) insofern mit einer Überschreitung der dem Dienst der Gemeinde gesetzten Grenze nach oben zu tun, als da die Kirche sich selbst, ihrem Leben, ihren Institutionen und Verrichtungen, insbesondere ihrer Verwaltung der Sakramente als der ihr anvertrauten „Gnadenmittel" — im römischen Bereich auch ihrer Regierung durch das kirchliche Lehramt — Funktionen zuschreibt, in deren Ausübung sie Christus nicht nur nicht untergeordnet, sondern als seine Statthalterin in der irdischen Geschichte beigeordnet, praktisch sogar vorgeordnet wäre (so B. tatsächlich S. 958!).

Den Beschluß dieses Bandes bildet ein Paragraph über den Hl. Geist und die christliche Hoffnung. Indem der Christ bemüht ist, dem Wort Gottes in der Welt zu dienen, fängt er an, in der Schule und Nachfolge des einen großen Propheten in seiner kleinen Art selber prophetisch zu existieren, d. h. Christus läßt ihn zu einem solchen werden, der in der Hoffnung auf Ihn in seine Zukunft schreiten darf. Der Christ steht im Licht seiner Herkunft von Jesus Christus und seiner Gegenwart mit ihm, aber auch im Licht des Anhebens und Fortgehens seiner Offenbarung, seines prophetischen Werkes. Er existiert in der Hoffnung, und zwar in jener, die eindeutig und ungebrochen das Gute, das Heil vor sich sieht, sonst wäre sie nicht die christliche Hoffnung (1035—1083).

Niemand wird der Arbeitsleistung eines so umfangreichen Werkes seine Anerkennung versagen, wenn wir auch gleich hinzufügen müssen: weniger wäre manchmal mehr. Hätte sich B. z. B. hier und da auf das im Kleindruck Gesagte beschränkt, so hätte seine Dogmatik an Umfang verloren, an Dichte und Gehalt dagegen gewonnen. Denn dort findet der Leser bisweilen, was er, wie wir früher schon feststellen mußten (vgl. Schol 32 [1957] 276), im Großdruck allzuhäufig vermißt: wenigstens einen Ansatz zu einer theologischen Begründung. Die Tatsache, daß B. etwas sagt, genügt nicht, auch er muß sich ausweisen. Tatsächlich aber sind seine Darlegungen weithin eher persönlichen Meditationen vergleichbar denn exakten exegetischen oder dogmatischen Explikationen, was sie doch sein müßten, andernfalls sie die Erwartungen, die an ein solches Werk gestellt werden, enttäuschen.

Durch beide Bände zieht sich das Bemühen um die Einhaltung einer christologischen Linie, und das ist auch unserseits durchaus zu begrüßen. Bemerkenswert ist auch, daß B. bei dem, was er über unsere Vereinigung mit Christus ausführt, die „beiderseitige Wahrung ihrer (d. h. Christi und des Menschen) Selbständigkeit, Eigenart und Eigentätigkeit" betont. Es ist nach ihm etwas real Besonderes, wodurch die Christen Kinder Gottes sind, analog (!) dem, wodurch Christus Sohn Gottes ist. B. spricht sogar von einem „Gnadenstand" (742).

Daß es übereilt wäre, aus solchen Wendungen derart optimistische Schlüsse zu ziehen, wie man sie auf katholischer Seite in letzter Zeit zu ziehen versucht war (als ob B. schon unseren Begriff von „gratia habitualis" habe), beweist B. selber, wenn er die von ihm sogenannte „kirchliche Unsitte" bekämpft, die Taufpraxis so zu handhaben, als ob man „im Schlaf" Christ werden und sein könnte (595).

Aber selbst dann, wenn in dieser Hinsicht eine Annäherung B.s an unseren Gnadenbegriff stattgefunden haben sollte, so würde dies lediglich beweisen, daß die größten Gegensätze nicht auf dem Gebiet der Rechtfertigungslehre bestehen, nicht aber, daß überhaupt keine oder wenigstens keine sehr erheblichen da sind.

Sie sind vorhanden, und sie zu sehen ist der erste Schritt zur Verständigung, obgleich man sie nicht da zu sehen braucht, wo man sie bisher, nicht ohne Einseitigkeit, vornehmlich gesucht und gesehen hat. Wer's nicht glaubt, lese nach, was B. z. B. über Lehramt und Verwaltung der Sakramente „im römischen und orthodoxen Bereich" schreibt (958). Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Frage nach dem Amt und nach der Vollmacht und die Frage nach den Sakramenten und ihrer Verwaltung, m. a. W.: daß die Frage nach der von Christus gestifteten Kirche (und nicht die Frage nach der Rechtfertigung) die entscheidende ist. Hier ist zwischen der Lehre der katholischen Kirche und den persönlichen Ansichten B.s (um mehr kann es sich, bei seiner Methode, die Dinge darzustellen, in unseren Augen nicht handeln) keine Gemeinsamkeit.

B. redet über Sendung und Auftrag der Kirche so, als ob für Apostel, Jünger, Gläubige usw. einfach dasselbe gelte. Es geht höchstens um ein gewisses Fluktuieren, um ein abwechselndes Hervortreten und Wiederzurücktreten einzelner innerhalb der Gemeinde. B. kümmert sich nicht darum, ob „die Zwölf" im Sprachgebrauch des NT nicht vielleicht doch eine Bezeichnung nur für eine kleine Gruppe von Männern ist, die auf Grund eines geschichtlichen Aktes Jesu in besonderer Weise am Amt und an der Arbeit des Herrn beteiligt sind (woraus sich dann wieder manches andere ergäbe), was doch heute auch von einem Teil der protestantischen Theologen aus exegetischen Gründen zugegeben wird. B. geht auf deren ernst zu nehmende Argumente überhaupt nicht ein, ja er erwähnt sie nicht einmal — ganz anders Rengstdorf, in: Kittel, ThWbNT II, 325—327, der sie zustimmend erörtert — (vgl.

895 979—991 u. ö.). Statt dessen polemisiert er in allgemein gehaltenen Ausdrücken, ohne irgend etwas Konkretes namhaft zu machen, woraus er diese Auslegung der katholischen Lehre vom Amt geschöpft haben könnte, gegen die Institutionen und das Lehramt der „römischen" Kirche (958). Mit einer solchen Methode verläßt er den Boden einer wissenschaftlichen Theologie. Das einzige, was B. damit beweist, ist lediglich dies, daß er unsere Idee von der Kirche und unsere Lehre vom Amt nicht kennt oder nicht verstanden hat. Für uns bedeutet „Stellvertretung" im Amt nicht Verdrängung Christi, der durch Menschen ersetzt wird, sondern ein wirkliches „An-die-Stelle-treten" von Menschen an den Ort, wo Christus steht und stehen bleibt. Der kirchliche Amtsträger macht durch die Ausübung des Amtes das an sich unsichtbare Wirken des in seiner Kirche gegenwärtigen Christus (indirekt) sichtbar.

Unbefriedigend ist schließlich die Antwort B.s auf die Frage nach der Garantie für die Reinerhaltung der Lehre Christi durch die Gemeinde in der Wahrnehmung ihres Auftrags. Was er darüber sagt, läuft darauf hinaus, daß das Evangelium verfälscht werden kann und daß die Gemeinde wachsam zu sein hat, damit es nicht geschieht: sie hat nur zu dienen, von sich weg auf den Herrn zu zeigen und in keinem Sinne auf sich selbst — das ist alles (929—951). Aber hier beginnt erst das Problem: wann und wo kann man sagen, daß dies geschieht? Es ist z. B. Tatsache, daß das, was B. für das Evangelium hält, nicht dasselbe ist wie das, was R. Bultmann, um nur einen zu nennen, dafür ausgibt. Und jeder wird überzeugt sein, gerade in dem, worin er dem andern widerspricht, auf das Evangelium und nicht auf sich zu verweisen. Wo ist da ein Kriterium?! J. Loosen S. J.

Die wachsende Erkenntnis der Schule Anselms von Laon. *Lottin, O., O.S.B., Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles. T. V: Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. T. VI: Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300.* gr. 8° (472 u. 516 S.) Gembloux 1959 und 1960, Duculot. je 500.— Fr.

Diese beiden neuen Bände des großen Sammelwerkes von L. bringen literarhistorische Fragen des 12. und 13. Jahrhunderts. Auch diesmal sind die meisten der gesammelten Artikel bereits erschienen. Aber sie sind vielfach so umgearbeitet, daß es sich um ein neues Werk handelt. So ist etwa der Großteil des ersten der beiden Bände, der die losen Sentenzen der Anselmschule in textkritischer Edition bringt, ganz neu geordnet. In der Urausgabe in den RechThAncMéd waren die Sentenzen noch nach ihren Fundorten und nach den einzelnen Ländern, in denen die Handschriften heute liegen, gedruckt. Nun hat L. die systematische Ordnung vorgezogen, um sie für die dogmatische und dogmengeschichtliche Benutzung fruchtbarer zu machen. Daher verlieren weder die früheren Drucke ihren Zweck noch ist der Neudruck überflüssig.

Der Inhalt des ersten dieser beiden Bände (Tom. V) befaßt sich also vor allem mit der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. Zunächst werden die Einzelsentenzen dieser Schule unter Rücksicht der Zugehörigkeit zu Anselm von Laon oder nur seiner Schule textkritisch ediert und gesammelt. Dabei aber herrscht, wie gesagt, bereits innerhalb der einzelnen Gruppen, die systematische Ordnung vor. So werden zunächst die sicher authentischen Sentenzen Anselms selber gegeben. Dabei wird dem bekannten *Liber Pancrisis* und ähnlichen Sammlungen große Aufmerksamkeit geschenkt. Praktisch ist damit die Edition des Liber Pancrisis von G. Lefèvre überholt. Man wird von nun an nur nach der vorliegenden zitieren können. Dann werden in zwei weiteren Paragraphen die Stücke geboten, welche wahrscheinlich (plausible) Anselm zugehören dürften. Der erste Paragraph bringt, nach den Büchern der Hl. Schrift geordnet, die Sentenzen, die vielleicht Auszüge aus Bibelkommentaren sind, der zweite ist wieder systematisch geordnet: Questiones de Deo, de homine et angelis, de Christo, de sacramentis, de virtutibus et peccatis, varia (121—142). So werden auch die dritte Klasse, d. h. die Sentenzen Wilhelms von Champeaux, und die vierte, die *Sentenzen der Schule* im allgemeinen, systematisch geordnet (189—227 bzw. 229—327). Am Schluß der Besprechung werden wir darauf noch zurückkommen. 183—188 sind auch die Sentenzen des Bruders Anselms, Radulph, gedruckt.

Über diesen Editionsteil hinaus bringt dieser Band auch eine Reihe überaus wertvoller Abhandlungen zu Echtheitsfragen der Werke Anselms und der Schule. So wird zunächst die Entstehung des sogenannten Anselmbriefes untersucht. L. hält dafür, daß er ein Werk Anselms von Laon ist. Dieser hat ihn aber, wie eine genauere Textvergleichung gut belegt, dem Paulinenkommentar Manegolds von Lautenbach stark entlehnt (143—153). Der bekannte Brief Anselms an Heribrand, den Lütticher Abt, wird uns hier zum erstenmal in einer textkritischen Ausgabe geboten (175—178). Für den *Psalmenkommentar* hat A. Wilmart gemeint, daß vielleicht der unter Haimos Namen gedruckte Kommentar von Anselm stamme. Wesentlich für diese Zuteilung war die Aufschrift in Cod. Vat. Regin. 295 über die Autorschaft Anselms. Doch L. weist sehr gut nach, daß inhaltlich zu große Differenzen zwischen den sicher im Liber Pancrisis Anselm zugeschriebenen Sentenzen und dem Kommentar bestehen. Damit unterstützt er die Ansicht von D. Van den Eynde in FrancStud 14 (1954) 132—139, der annimt, daß der Kommentar erst in den Jahren 1130—1150, wahrscheinlich kurz nach 1140 geschrieben sein kann. Für den Kommentar Anselms über das *Hohelied* zitiert L. in einer Anmerkung (175 Anm. 1) die Ansicht von Dom J. Leclercq, daß dieser Kommentar „avec une certaine probabilité" Anselm zuzuschreiben ist. Eine eingehende Untersuchung befaßt sich endlich mit einem systematischen Kommentar Anselms zu Matthäus neben der Glossa ordinaria (153—169). Hinzuzunehmen ist eine andere Abhandlung, die im 2. hier zu besprechenden Band (Tom.VI) wieder abgedruckt wurde: La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence (445 bis 477). Denn hier werden die Ausführungen des 1. Bandes über diesen Kommentar erweitert und vertieft. In Valenciennes Cod. 14 hatte L. ein Bruchstück eines Kommentars In Matthaeum gefunden: Nomen libri evangelium grece, bonum nuntium latine. Ein Vergleich mit der Glossa ordinaria ergab, daß sich die Ausführungen des Kommentars auch dort finden. L. hält den Kommentar für einen Auszug aus der Glossa und für ein Werk Anselms. Er betont aber ausdrücklich, daß er seine Ergebnisse als vorläufig ansieht (provisoires, 472). Inzwischen ist in Schol 35 (1960) 363—402 503—536 eingehend belegt worden, daß der Kommentar aus Valenciennes eine Abbreviation aus dem großen Matthäuskommentar des Paschasius Radbertus ist und in den frühen Überlieferungen der Glossa ordinaria noch nicht eingebaut war. Er ist also eine Kürzung aus Paschasius und erst später, freilich schon vor den frühen Kommentaren des Anselmkreises, dem in Alençon Anselm fälschlich zugeschriebenen Kommentar Cum post ascensionem und den unter Anselms Namen gedruckten Enarrationes in Matthaeum, in die Glossa ord. eingearbeitet worden. Ob die Kürzung von Anselm herstammt, bleibt möglich, da Anselm, wie oben für den Anselmbrief gezeigt, solche Kürzungen vornahm; aber das ist eine noch offene Frage, da nirgends bisher der Name Anselms bei den Überlieferungen des Kommentars auftaucht. Die Einarbeit in die Glossa ordinaria könnte von seinem Bruder Radulph stammen, von dem ja eine Bearbeitung der ursprünglichen Glossa ordinaria in Matthaeum bezeugt ist.

Der Schlußteil des ersten der beiden Bände bringt noch Untersuchungen zu den systematischen Werken der Schule. Zunächst ist die früher in der Festschrift R. Martin veröffentlichte *Edition von vier systematischen Werken der Schule* abgedruckt worden (327—440). Dann ist auf eine besondere *Bearbeitung der Sententiae divinae paginae* hingewiesen und ihr Inhalt angegeben worden mit einer Edition des Sondergutes. Wir haben damit neben der Bearbeitung aus Münster (vgl. Schrifttum 223 ff.) ein neues Zeugnis, daß auch dieses systematische Werk größeren Einfluß hatte und der Art der Weiterverarbeitung, wie sie die Schule liebte, unterworfen war. Die *Sententiae Atrebatenses,* die L. hier wieder abdruckt (400—440), sind ein weiteres Zeugnis dafür. Denn sie sind eine Zusammenstellung aus diesen Sententiae divinae paginae, den Anselmsentenzen und Prima rerum origo (vgl. auch Schol 16 [1941] 231—254). Ein kleiner systematischer Traktat *De novissimis: De iudicio autem quantum duraverit,* ist zum erstenmal hier veröffentlicht (391—400).

Die wichtigste Untersuchung über die systematischen Werke der Schule aber bleibt die neugedruckte Untersuchung über die Summe *Deus summe* (373—391). Diese von mir in mehreren Überlieferungen gefundene Sentenzensumme hatte ich seinerzeit in „Schrifttum ..." für ein aus den Anselmsentenzen und der Summa

sententiarum zusammengefügtes Werk gehalten. L. weist nun an Hand, besonders der Erbsündenlehre, der Summe nach, daß sie vor diesen beiden Werken liegen muß und deren Quelle ist. Inzwischen konnte dieses Ergebnis durch eine Untersuchung des ersten Teiles der Anselmsentenzen erweitert und für die anderen Lehren von der Schöpfung der Engel, der Menschen und dem Sündenfall bestätigt werden (siehe Schol 34 [1959] 190—232). Für die Summa sententiarum wird das noch geschehen. Dieses systematische Werk hat eine große äußere Verbreitung gefunden, wie inzwischen sich herausgestellt hat (vgl. die bisher gefundenen Handschriften in Schol ebd. 192 f. Ergänzung ebd. 323. Außerdem ist sie noch enthalten in Paris, Bibl. nat. lat. 1180 f. 95—100). Es sind bereits neben einigen Teilüberlieferungen 9 Großüberlieferungen festgestellt. Wie sehr sie in der Schule benutzt wurde, zeigt die nun auch belegte Einarbeit in andere Werke der Schule. Außer den Anselmsentenzen ist sie in den Berliner Sentenzen stark benutzt (Schol 34 [1959] 321—369) und in der systematischen Sammlung Deus de cuius principio et fine tacetur (ebd. 35 [1960] 209—243). Sie ist auch wesentliche Quelle für die Klagenfurter Sentenzen, die erste Vorlesung aus der Anselmschule, die uns bis heute bekannt ist (Schol, April 1961). Da sie sich aus systematischen Überlegungen zusammen mit vielen Belegen aus Autoritätsstellen zusammensetzt, ist sie ein Übergangszeugnis, wie die Schule zunächst noch sehr mit der Patristik und patristischem Stellenmaterial arbeitete. Die oben genannten Werke, die sie benutzten, haben dieses patristische Material immer mehr als Zitat ausgeschieden und nur die in ihm enthaltene Väteridee beibehalten. So wurden sie zu immer stärker systematischen Werken. Jüngst fand ich nun in Klosterneuburg Cod. 40 f. 1—47 eine im wesentlichen systematisch geordnete Catena aus Väterstellen, die große Ähnlichkeit mit Deus summe hat und die gleichen Vätertexte bringt, die Deus summe als Beleg für ihre Ausführungen beizieht. Diese oder eine ähnliche Katenensammlung der Patristik hat also Deus summe als patristische Quelle vorgelegen, in die sie ihre systematischen Ausführungen einordnete. Damit dürfte folgender *Entstehungsgang der systematischen Werke der Schule* feststehen: Am Anfang steht eine noch rein patristische Stellensammlung, die aber bereits systematisch geordnet ist. In sie wird von Deus summe die neue Spekulation eingearbeitet, teilweise bereits unter Benutzung der Texte, teilweise aber auch noch mit ausdrücklichem Väterzitat als Beleg. Die weiteren Werke der Schule suchen immer mehr das Zitat als solches zu eliminieren und bloß seine Idee in die Systematik einzubauen. So bleibt die Traditionslinie gewahrt, zugleich kann aber der innere Aufbau der Theologie fortschreiten in lebendiger Tradition. Daß es uns möglich war, diese Linie zu finden, verdanken wir in der Grundlage dem genannten Artikel von L.

Im zweiten zu besprechenden Band (tom. VI) hat L. noch einen wichtigen Nachtrag zum Entstehen des Liber Pancrisis gebracht (480—491): Le „Liber Pancrisis". Zunächst spricht er über seine Datierung. In der Überlieferung von Troyes 425, wo er allein „Liber Pancrisis" genannt wird, ist unter den „magistri moderni" Wilhelm von Champeaux als „episcopus" bezeichnet. Das wurde er 1113 in Châlons-sur-Marne. In der Überlieferung von Avranches steht er noch als „magister". So schloß L., daß die Überlieferung von Avranches früher sei. Aber D. Van den Eynde hat dagegen geltend gemacht (RechThAncMéd 26 [1959] 50—84), daß auch sonst Bischöfe, wie der Lombarde, noch weiter als „magistri" bezeichnet werden. Immerhin wäre es doch auffallend, wenn ein „episcopus" wieder zu einem „magister" bei einer Übernahme des Textes würde. Die Lösung der Schwierigkeit ergibt sich aus dem später bei L. folgenden Vergleich mit der Überlieferung von Harley 3098. Denn diese Handschrift stimmt teilweise mit Avranches, teilweise mit Troyes überein, setzt also eine gemeinsame Quelle voraus, die noch nicht gefunden ist. Dabei zeigt ein genauer Vergleich, daß Troyes von Harley abhängig ist, während Avranches wie Harley unmittelbar die gemeinsame Quelle benutzt haben. Troyes sinkt also in seiner Bedeutung nun zurück hinter diesen beiden anderen Handschriften und hat selbständig das „Episcopus" beigefügt. — Wichtig aber sind auch die weiteren Überlegungen zum Entstehen dieser wichtigen Sammlung der „magistri moderni", die man gern Petrus Manducator zuschreibt. L. glaubt, daß sie früher angesetzt werden muß, da sie keinen der später so bekannten und in den Sammlungen vertretenen Magistri wie Bernhard oder Hugo von St. Viktor kennt, sondern als

spätesten Radulph von Laon († 1131—1133). Das scheint ein wesentlicher Grund zu sein. Dagegen glaube ich nicht, daß die im Liber Pancrisis stehenden und aus dem fälschlich Anselm schon damals zugeschriebenen Enarrationes in Matthaeum ausgezogen erscheinenden Stücke doch ursprünglich Anselm zugehörten und vom Verfasser des Kommentars eingearbeitet wurden. Denn eine Reihe von diesen Stellen stammen aus dem Kommentar von Avranches bzw. der Glossa ordinaria und zeigen die gleiche Entwicklung, wie sie in diesen Kommentaren typisch sind (siehe Schol 35 [1960] 504 ff.). Das würde sagen, daß der Liber Pancrisis erst nach den Enarrationes entstanden sein kann, da er fälschlich Stücke aus ihnen nahm und unter Anselms Namen in seine Sammlung einreihte. Diesen Namen las er ja über dem Kommentar (wenn auch fälschlich). Da dieser Kommentar aber vielleicht von Gottfried von Babion stammt, wie es in mehreren Handschriften heißt (siehe dazu Schol ebd. 518), muß man die Abfassungszeit bis dahin hinabschieben. Es würde aber in die von L. vermutete Zeit 1120—1125 passen. Jedenfalls aber ist die Vermutung von Denifle, daß Petrus Manducator der Zusammensteller ist, nicht mehr möglich, da Petrus wußte, daß Gottfried von Babion der Verfasser der Enarrationes ist oder nach seiner Meinung war[1].

Es seien noch einige *Nachträge* gegeben *zu den Einzelsentenzen* der Schule Anselms von Laon aus anderen von L. nicht benutzten, inzwischen gefundenen neuen Handschriften. Da manche dieser Sentenzen nur „wahrscheinlich" (plausible) der Schule oder Anselm selbst angehören, ist ja wichtig zu sehen, ob sie auch in anderen Sammlungen der Schule auftreten. Denn dadurch erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, daß sie Eigentum der Schule sind, wie das Gegenteil sonst der Fall ist. Einige andere Bemerkungen zu den Einzelsentenzen seien damit verbunden. Wir bringen die Notizen in der Reihenfolge der Sentenzen bei L.: *n. 27* findet sich fast wörtlich auch in Ps. Bruno, in 1 Cor; PL 153, 176. — *n. 29* ist gedruckt unter den Werken Anselms von Canterbury; PL 158, 1055; vgl. Schol 35 (1960) 520 Anm. 7 — *n. 43* ist auch überliefert in Paris, Bibl. nat., Nouv. acquis. 451 (= A) f. 35 f. — *n. 44* ebd. f. 52^{v} — *n. 54* gedruckt in Ps.-Anselmus Cant., hom. 16; PL 158, 633 f.; ebenso ebd. PL 158, 1055 ff.; vgl. Schol 35 (1960) 520 Anm. 7 — *n. 60* auch in A f. 54^{v} — *n. 75* ebd. f. 59 f. — *n. 83* ebd. f. 59 — *n. 89* überliefert auch in D (= Prag, Univ. bibl. XXIII F 133, früher Lobk. 496) f. 21^{v} — *n. 109* Bearbeitung aus Bernhard; vgl. E. Kleineidam in Schol 35 (1960) 467 f. — *n. 114* auch in Clm 5127 (= B) f. 24 f. — *n. 138* vgl. Ivo, ep. 287; PL 162, 285 f. — *n. 139* auch B f. 24^{v}; D f. 7^{v} — *n. 148* = Fulgentius, De fide ad Petrum — *n. 150* auch in den Überlieferungen der Ps.-Algersentenzen; Wien, Nationalbibl., Cod. 854 f. 75 f.; Prag, Kathedralbibl., Cod.

---

[1] Es sei hier wenigstens noch kurz auf die übrigen wichtigsten im 6. Band gesammelten Aufsätze aus dem späteren 12. und dem 13. Jahrhundert verwiesen. Eine Anzahl dieser Untersuchungen beschäftigte sich mit den frühen Kommentaren zum Lombarden, so zu den *Sententiae Udonis* (9—18), den Ps. Poitiers Glossen in die Sentenzenbücher (119—124). Dazu kommen Fragen zur Behandlung über einzelne Traktate. So ist eine Abhandlung über den Traktat De peccato originali abgedruckt, der fälschlich Praepositin zugeschrieben wurde, in Wirklichkeit aber zur Porretanerschule gehört (19—26). Eingehend ist über den Traktat des Alanus von Lille über die Tugenden, Laster und die Gaben des Heiligen Geistes gehandelt (27—92). Alanus ist auch als eine der Quellen der *Disputationes des Simon von Tournai* erwiesen (93—106), während die *Summa „Totus homo"* ihm abgesprochen wird (107—118). Die *Summe Breves dies* kann nicht von Stephan Langton sein (125—136). Der Einfluß Philipps des Kanzlers ist untersucht (149—169) ebenso wie das Anhängigkeitsverhältnis Rolands von Cremona und Hugos von St. Cher (171—180). Das Schrifttum Johanns von Rochelle wird als eine der Quellen der Summa Alexandrina dargetan (181—223). Mehrere Untersuchungen sind Albert d. Gr. gewidmet, seinen theologischen Werken, der Authentizitätsfrage von De potentiis animae, seinem Verhältnis zur Nikomachischen Ethik (237—331). Zu nennen sind noch Arbeiten über den Sentenzenkommentar des Odo Rigaldi, Peter von Tarantasia, Johannes de Muro, Robert Cowton und die Ordinatio des Johannes Duns Scotus zum 3. Buch der Sentenzen.

552 (C 100) (= C) f. 23 f.; ist ein Auszug aus Fulgentius; vgl. L. Ott, Briefliteratur 366 — *n. 152* steht auch bei Lottin n. 290, 104—114 — *n. 153* ebd. Zeile 115 bis 119 — *n. 165* steht ebenfalls in A f. 51 — *n. 169* auch in B f. 23^{v} — *n. 172* siehe gleichfalls C f. 17^{v} — *n. 176* B f. 24^{v} — *n. 179* B f. 24 — *n. 188* aus den Enarr. in Mt.; PL 162, 249 — *n. 203* siehe Ivo, Decr. XV, 34 — *n. 205* B. f. 24 — *n. 214* A f. 59^{v} — *n. 282* auch Douai Cod. 365 f. 33^{v}—36 — *n. 288* A. f. 41^{v} — *n. 289* A f. 41^{v}; vgl. Ps.-Bruno, In ep. ad Gal; PL 153, 303 — *n. 290* gedruckt unter den Werken Anselms von Cant. als Liber de voluntate; PL 158, 581—584 nach ms. Vict. cod. 142 nach Gerberons Angabe, wie PL 158, 23 gesagt. Gehört Anselm von Laon an. Auch in C f. 20^{v} f. — *n. 291* wohl eher aus Petrus Lombardus, Liber sententiarum, l. 1 d. 45 c. 5—7 — *n. 297* auch in den Überlieferungen der Ps.-Algersentenzen z. B. Clm 12668, f. 8^{v}; ebenso C f. 23^{v} f. — *n. 303* aus Deus summe — *n. 314* C f. 24 — *n. 326* B f. 24^{v}; D f. 8; teilweise von Zeile 12 ab A f. 53^{v} — *n. 329* A f. 36^{v} f. — *n. 330* auch in den Überlieferungen der Ps.-Algersentenzen z. B. Clm 12668, f. 8^{v}; ebenso C f. 23^{v} — *n. 360* B f. 24^{v}; D f. 7^{v} — *n. 363* A f. 75 (Zeile 1—25) — *n. 366* = Fulgentius, De fide ad Petrum — *n. 414* auch in den Ps.-Algersentenzen z. B. Clm 12668, f. 27^{v} — *n. 417* ebd. f. 26^{v} — *n. 419* ebd. f. 26^{v} und C f. 14^{v} — *n. 426* C f. 18 — *n. 429* aus den Enarr. in Mt; PL 162, 1284 f. — *n. 431* auch in Ps.-Algersentenzen — *n. 435* ebenso — *n. 441, 7—13* vgl. Augustinus, Enarr. in Ps. 70 — *n. 453, 1. Teil* = Enarr. in Mt; PL 162, 1294 f. — *n. 444* D f. 8 — *n. 456* A f. 53^{v}; B f. 24^{v}; D f. 7^{v} — *n. 472* siehe Augustinus, Contra mendacium c. 12; PL 40, 576 — *n. 475* vgl. Hieronymus, In Ezech. 16; siehe Ivo, Panormia III 160 — *n. 476 bis* A f. 75 — *n. 477* = Leo. ep. 70; siehe Ivo, Decr. XIV 61 und Panormia V 118 — *n. 487* D f. 49 — *n. 492* A f. 74 f. — *n. 500* A f. 25^{v} — *n. 501* wohl wie n. 291 aus P.Lombardus (nur ein Zeuge!).

Für eine große Anzahl der von L. edierten losen Sentenzen konnten also weitere Belege angegeben und so ihre Zugehörigkeit der Schule bestärkt werden. Man muß L. wirklich dankbar sein, daß er aus den Hunderten von Sentenzen, welche die Sammlungen mit vielem anderen Material z. T. vermischt bringen, eine so ausgezeichnete Auswahl treffen und uns schenken konnte. Die neue systematische Anordnung wird dazu helfen, sie nun auch noch mehr als bisher dogmatisch und dogmengeschichtlich benutzen zu können. Durch diese Forschungen der letzten Jahre ist so das Bild der ältesten Schule viel konkreter und plastischer und damit auch theologisch mehr faßbar geworden. Der Zusammenhang der Theologie mit der Patristik, aber auch ihr damals neu gewordenes systematisches Ziel liegt deutlicher nun vor uns: ein Bild wirklich lebendiger, nicht nur übernehmender, sondern auch wachsender, also echter Theologie als Schaffen am Logos theou.

H. Weisweiler S.J.

Neue Werke über Gerhoch von Reichersberg: *Gerhohi praepositi Reicherspergensis opera inedita. II: Expositionis psalmorum pars tertia et pars nona.* Tom. 1 et 2. *Cura et studio PP. Damiani ac Odulphi Van den Eynde et P. Angelini Rijmersdael O.F.M.* (Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani, 9 et 10). gr. 8^{0} (XIV u. 716 S.) Romae 1956, Pont. Athenaeum Antonianum, Via Merulana 124. Beide Bände zusammen 10800.— L. oder 18.— Doll. — *Van den Eynde, D., O. F. M., L'œuvre littéraire de Geroch de Reichersberg* (ebd., 11). gr. 8^{0} (X u. 426 S.) Romae 1957, ebd. 5300.— L. oder 9.50 Doll. — *Classen, P., Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie.* gr. 8^{0} (XI u. 485 S.) Wiesbaden 1960, Steiner. 50.— DM. — *Meuthen, E., Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoh von Reichersberg* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des MA, 6). gr. 8^{0} (VIII. u. 181 S.) Leiden 1959, Brill. 21.— Gld.

Wir hatten bereits in Schol 31 (1956) 580ff. die textkritische Ausgabe der bisher unedierten Werke Gerhochs angezeigt, die von den Brüdern Damian und Odulph Van den Eynde und P. Rijmersdael hergestellt wurde. Dort war auch schon der 1. Band, der die kleineren „Tractatus et libelli" enthält, sehr empfohlen worden. Inzwischen ist nun auch der zweite Doppelband erschienen, der die beiden von Pez nicht veröffentlichten und daher bei Migne nicht gedruckten 3. und 9. Teile der *Expositio psalmorum* wieder in mustergültiger Ausgabe bringt. Zugrunde liegt

Cod. VIII aus Reichersberg, der den 9. Teil enthält und zu den Handschriften zählt, die von Gerhoch noch selbst diktiert wurden. Der 3. Teil ist aus Cod. Monacensis lat. 16012 genommen, der ursprünglich zur gleichen Reichersberger Sammlung gehörte und sich später aus unbekanntem Grund im Konvent St. Nikolaus in Passau befand, von wo er nach München kam. Es ist schade, daß der 5. Teil des Kommentars, der Ps. 44—50 enthielt, noch immer unauffindbar ist. Er muß wohl auch zu irgendeiner frühen Zeit aus der Reichersberger Sammlung ausgeliehen worden sein. Besonders wertvoll erscheint an der Ausgabe, daß die Texte, die Gerhoch im 3. Teil aus dem noch unedierten Psalmenkommentar des Gilbert Porreta nahm, nun zum erstenmal als solche identifiziert werden konnten, wodurch eine neue wichtige Quelle Gerhochs gefunden wurde. Außerdem sieht man nun zum erstenmal den Umfang, den die Entlehnungen aus Rupert von Deutz haben. Die Parallelstellen aus Gilbert sind in einem eigenen Anhang aus der handschriftlichen Überlieferung seines Kommentars abgedruckt. Am Ende des 2. Teilbandes veröffentlichen die Herausgeber mit großer Sorgfalt ein ganz eingehendes Verzeichnis nicht nur der Namen, sondern auch der Zitationen und vor allem der Lehrgegenstände (727—767), also 40 Seiten in zwei Spalten und in Petitdruck. Es ist selbstverständlich, daß gerade bei einem Psalmenkommentar ein solcher Sachweiser erst das Buch wirklich brauchbar macht. Man sehnt sich nun erst recht nach einer ähnlichen Hilfe für die anderen Teile des Kommentars. Die Wissenschaft wird den Herausgebern für dieses Werk der Jahrhunderte dankbar sein.

Der unermüdliche P. D. Van den Eynde hat darüber hinaus der gelehrten Welt in französischer Sprache noch einen Überblick über das gesamte *literarische Schaffen Gerhochs* geschenkt. Er ist im folgenden 11. Band des Spicilegium Antonianum erschienen. Der erste Teil dieses Werkes umfaßt die literarischen Untersuchungen über die *Opuscula*. Da der Verf. in chronologischer Reihenfolge diese Werke durchgeht, bietet sich zugleich auch manch sehr interessanter und belegter Einblick in das Leben des streitbaren Propstes. Es werden in dieser Reihe auch die Notizen über die verlorenen Arbeiten Gerhochs eingebaut. Am Ende jeden Berichtes ist die handschriftliche Überlieferung und die bisherige Drucklegung angegeben. Besonders in der Frage der Datierung sind gewichtige Untersuchungen gemacht, die weit über die bisherigen, z. B. von Sackur, hinausführen. Aber auch über die Adressaten und die näheren Umstände, die zu den Werken geführt haben, finden sich treffende Bemerkungen, nachdem nun das ganze Schrifttum Gerhochs überschaubar ist, so etwa über das noch nicht gefundene römische Gutachten Gerhochs *De sacrificantibus extra ecclesiam* (n. 4 bei E.) unter Innocenz II. im Beisein Bernhards von Clairvaux, wie E. annimmt (vgl. aber unten zu Classen). E. prüft dabei die verschiedenen Hypothesen über die Zeit, wann Innocenz und Bernhard in Rom zusammen gewesen sein können, um so auch den Zeitpunkt für das Gutachten Gerhochs zu errechnen. Das muß nach E. Juni/Juli 1133 gewesen sein, also etwas später als J. Bach, E. Sackur und E. Vancandard annehmen. Sehr interessant ist auch die Untersuchung über die vier vorhandenen Formen von *De simoniacis* (n. 5 bei E.). Bernhard hat Gerhoch nach E. eine Kopie der 1. oder 2. Bearbeitung gesandt, während die vierte Form an deutsches Publikum gerichtet war (siehe aber auch hier unten die andere Ansicht von Classen). Eine seit langem sehr dunkle und umstrittene Stelle aus diesem Werk konnte E. als ein Zitat aus Gen 38, 25 und damit als ein Wort Thamars erkennen und ihr so einen guten Sinn geben. Man braucht also nicht mit Sackur an eine Textverderbnis zu denken (41).

Sehr eingehend beschäftigt sich E. mit der verlorenen Schrift *De glorificatione Filii hominis*. Aus der Sammlung der verschiedenen Stellen, in denen Gerhoch in anderen Werken über diesen Gegenstand spricht, ergibt sich ein gutes Bild des Inhaltes dieser ersten christologischen Schrift des Propstes, die sich gegen jene richtete, die Christus nur im Bilde (figurative) Gott sein lassen wollen, falls das Ganze für einen Teil genommen werde. Die Verteidiger dieser Gegenansicht nennt Gerhoch „discipuli Petri Abailardi". Damit sind, wie E. an anderer Stelle allgemein sagt, neben Gilbert vor allem die deutschen Anhänger verstanden (so auch Classen). Die Schrift ist auf Bitten Ottos von Freising und seiner gelehrten Kleriker entstanden. Sie fand aber bald auch dort Kritik. Später ist sie auch Innocenz II. vorgelegt worden.

Als Verfassungszeit der wichtigsten christologischen Schrift Gerhochs *De gloria et honore Filii hominis* (bei E. n. 18) nimmt E. im Gegensatz zu E. Buytaert und Sackur mit Hauck in eingehender Untersuchung eine Zeit zwischen Mai/Juni und November 1163 an.

Der 2. Teil der Untersuchung von E. bringt in ähnlicher Weise eine Klarlegung der *Briefe und Diplome* Gerhochs. E. nimmt dazu auch die Briefe und Akten an jene und von jenen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit den Schriften stehen. So wächst die Zahl auf 133. Im Anhang ist außerdem ein gutes systematisches Verzeichnis der Empfänger und Absender geboten worden (740—744). Die Untersuchung selbst bezieht sich wieder jedesmal auf Inhalt, Datum, Incipit und Edition wie die handschriftliche Überlieferung. Es war eine mühsame aber sehr aufschlußreiche Kleinarbeit, die auch der Geschichte manchen Dienst leisten wird.

Der 3. Teil endlich erfüllt bereits einige der eben ausgesprochenen Wünsche für den *Gesamtkommentar über die Psalmen*. Denn E. gibt hier einen guten Einblick in die Grundgedanken, den Umfang, die Überlieferung, die Quellen und die Entstehungszeit der einzelnen Teile des Gesamtkommentars, also auch der Teile, die bereits gedruckt waren vor seiner eigenen Edition des 3. und 9. Teiles. Interessant ist dabei vor allem die Quellenanalyse, die getrennt für die zahlreichen Exkurse und den Kommentar selbst angestellt wird. Für die ersteren ist wichtig, daß sie ganz in der Art der Libelli gehalten sind und auch die gleichen Quellen aufweisen. Theologisch wichtig ist aber, daß hier zum erstenmal bei Gerhoch Ps.-Dionysius Areopagita und Hilarius zitiert werden, während der spekulativere Johannes Damascenus, der sonst öfter auftritt, in diesen Exkursen nie genannt wird. Mit Recht hebt E. hervor, daß das wohl aus der Zielsetzung des Kommentars verständlich wird: une œuvre, qu'il destinait en premier lieu à ses confrères et à ses moniales (292). Von den ‚magistri moderni' werden vor allem Rupert von Deutz, Bernhard und Hugo von St. Viktor herangezogen. Für den Kommentar selbst ist auffallend die von E. zum erstenmal festgestellte Abhängigkeit vom Psalmenkommentar Gilberts Porreta. E. hatte das zuerst, wie gesagt, bei seiner Ausgabe gefunden. Nun teilt er im Anhang auch die vielen Texte aus den übrigen Teilen des Kommentars Gerhochs mit, die Gilbert benutzten (358—396). Es sind also fast 40 Seiten Texte, die E. aus den beiden römischen Handschriften des Kommentars Gilberts als Quellen drucken kann. Das ist eine wirklich auffallende Feststellung, die nur in den weiten Entnahmen aus den ganz anders gerichteten Werken Ruperts ihre Parallele hat. Symbolische und Sacherklärung finden sich hier friedlich beieinander. Über die Leihen aus Rupert berichtet ebenfalls eine Tabelle im Anhang von drei vollen Seiten, in denen natürlich nur Incipit und Explicit des gedruckten Textes Ruperts angegeben sind (353—357). Die meisten Psalmen enthalten solche Entlehnungen. Sonst ist noch Paterius in seiner Zusammenstellung aus Gregor d. Gr. stark benutzt (vgl. Anhang 4, 348—352). Bemerkenswert ist, daß diese Benutzung erst mit Ps. 20 beginnt und von Ps. 30 ab umfangreicher wird. Sonst denkt E. mit Recht nur noch an eine unmittelbare Benutzung der Enarrationes in Psalmos Augustins und der Glossa ordinaria. — Ein umfangreiches Personen- und Ortsverzeichnis schließt diesen wirklich wichtigen Band der neuen Gerhochforschung.

Der Wunsch, den man beim Durcharbeiten der biographischen Untersuchungen von E. hat, ist von P. Classen erfüllt worden. In seinem oben angezeigten Buch hat er eine glänzende *Biographie Gerhochs* uns geschenkt. Man wird in ihr sehr gut in die geschichtliche Umgebung, die Lebensdaten des Reichersberger Propstes seit den Jugendjahren eingeführt, ebenso in die Zeit- und Problemgeschichte. Daß das bei einem Mann wie Gerhoch mit seinem vielfachen, tiefen Eingreifen in diese Geschichte wichtig ist und umgekehrt auch diese wieder erhellt, ist selbstverständlich. So erhalten etwa die Romfahrten wie auch die Verbindungen mit den Bischöfen und dem Kaiserhof erst ihren rechten Hintergrund und ihr Verständnis. Da die Schriften Gerhochs auch in ihrer theologischen Problematik von C. in seine Biographie wesentlich mit hineingezogen sind, ist hier der erste Versuch unternommen, den *ganzen* Gerhoch, als Theologen wie als Kirchenpolitiker, zu sehen und endlich mit dem Märchen des Vorläufers Luthers auszuräumen sowie, was wichtiger ist, positiv den offenbaren Widerspruch zwischen dem „konservativen" Theologen und dem fast revolutionären Kirchenpolitiker zu lösen. Das Letztere gelingt C., wenn er den Propst in dieser

Gesamtschau als einen treukirchlichen Mann zeichnen kann, der, etwa im Gegensatz zu Arnold von Brescia, seine kirchenerneuernden Reformpläne immer innerhalb der Kirche und in Verbindung mit dem Papsttum verwirklichen will. Er wird daher auch nicht ein Revolutionär, wenn er nicht durchdringt, sondern sucht, wenn auch fest und manchmal nicht klug genug, andere gangbare Wege. Auch das „Konservative" in der Theologie löst sich so ohne Widerspruch auf. Denn Theologie erscheint Gerhoch letztlich als Weg zu seinem Reformziel. Das wird in der Frage nach der Gültigkeit der Sakramentenspendung durch den Häretiker und Simonisten — deren Begriff er ja sehr weit nimmt, wenn er auch die ungebundenen Priester z.B. dazu rechnet — deutlich. Er möchte durch seine strenge — zu strenge — Ansicht die Kirche und ihre Sakramente rein halten und den Klerus reformieren, wenn er so Unwürdige von der Sakramentenspendung auszuschließen sucht. Dabei mußte es notwendig zu scharfem Streit kommen und auch Bernhard antwortet ihm sogar mehrmals nicht. Gerhoch aber hält an seiner Meinung fest und muß so der Nachwelt gegenüber den feinen und sorgfältiger scheidenden und untersuchenden französischen Theologen, die durch ihre aus Frankreich zurückkehrenden Schüler in Deutschland machtvoll werden, als wenig fortschrittlich erscheinen. Dasselbe gilt von seiner Christologie in der überspitzten Lehre von der göttlichen Ehre des Menschensohnes auch in seiner Menschheit und deren Verherrlichung. Das entspricht ganz seiner Kirchenidee und der Entwicklung der christologisch gesehenen Zeitalter der Welt bis hin zum verherrlichten Christus schon hier. Gewiß geht er nicht so weit wie Joachim von Fiore im 13. Jahrhundert, der das eigentliche Geistzeitalter für gekommen hält. Aber es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß Gerhoch auch hier zu spiritualistisch denkt. Das gibt auch notwendig der zugrunde liegenden Christologie einen Zug, den C. vielleicht etwas — mit der übrigen Forschung — zu sehr in das „Monophysitische" hinein deutet, da Gerhoch die Zweinaturenlehre deutlich hält. Es ist vielmehr stärker eine zu starke Erhebung der Menschennatur innerhalb der Menschwerdung, was Gerhoch überspitzt. Das hat aber ebenfalls zufolge, daß die in Frankreich neu erworbenen feineren Unterscheidungen und spekulativen Deutungen der Verbindung von Gottheit und Menschheit nicht genug beachtet werden und so auch der Fortschritt der neueren Durchdringung des Traditionsgutes zu sehr zurücktritt. Gut hat C. daneben aber die bisher zu wenig beachtete Tatsache gestellt, daß der Propst neue Quellen für seine Ansicht heranzieht, die bis dahin auch in der Theologie zu unbeachtet geblieben waren. So vor allem Johannes Damascenus, den er für Basilius zunächst hielt, bis ihn der Lombarde mit dem wahren Verfasser bekannt machte. Aber auch Eriugena wird von Gerhoch herangezogen, wenn auch vielleicht nur über die Vermittlung des Honorius Augustodunensis. Er kennt sich selbst in den modernen Methoden der Quellenkunde, in Echtheitsfragen und in dem modernen Distinguieren aus (vielleicht bereits aus seiner Ausbildungszeit von Hildesheim her). So ist also das „konservativ" mehr im Sinn des Ergebnisses und im Vergleich mit der modernen Theologie seiner Zeit zu verstehen. Die Tatsache selber aber wird vom kirchenpolitischen Ziel aus verständlich; sie liegt aber auch im Manne selber begründet, da seine Anlage mehr dem Symbolismus als der Dialektik zuneigt. Hier dürfte eines der wichtigsten Ergebnisse der Arbeit von C. liegen. Das alles erklärt, warum der Einfluß Gerhochs fast nur auf das Salzburgische Gebiet beschränkt blieb und keine Nachwirkung zeitigte, bis das 19. Jahrhundert ihn vor allem durch Bach wieder erkannte und entdeckte. Dennoch hat C. sehr recht, wenn er schreibt, daß Gerhoch und seine Art mit in die Geschichte und Methode der frühscholastischen Zeit gehören.

Den langen Anhang (325—448) hat C., ähnlich wie E. in seinem zweiten Buch, der *literarhistorischen Forschung über Gerhochs Schriften* gewidmet. Auch er gibt einen genauen Überblick über die Briefe und Urkunden mit genauer Inhaltsangabe, Datierung und Überlieferung. Gegenüber E. hatte C. den Vorteil, daß er fast alle Handschriften an Ort und Stelle unmittelbar einsehen konnte und nicht fast nur auf Fotokopien und gedruckte Ausgaben angewiesen war. So war es möglich, manche Einzelheiten der Überlieferung näher zu klären. Wichtig ist wohl die Feststellung, daß sich von *De simoniacis* der bisher verschollen gebliebene dritte Textzeuge, den Durand noch benutzte, in Brügge Cod. 131 doch noch gefunden hat (408). Die in Klagenfurt Cod. 10 liegende Überlieferung ist das Autograph, das wiederholt

Korrekturen von Gerhochs Hand aufweist. Bereits dieses „Konzept" enthält die Widmung an Bernhard, so daß C. gegen E. (siehe oben) meint, daß die Schrift sofort für Bernhard verfaßt wurde und nicht erst nachträglich ihm gewidmet ist (408 f.). — Sehr bedeutungsvoll ist die Feststellung, daß die einzige Handschrift von *De ordine donorum Sancti Spiritus*, das nach C. 1142 entstand, erst aus dem Jahre 1168 mit einem damals geschriebenen Vorspruch stammt. Daher läßt sich die Annahme nicht ausschließen, daß die Bemerkung über die Collectanea des Petrus Lombardus („novissime") erst später beigefügt wurde. Solche Zusätze sind ja in den Schriften Gerhochs oft festzustellen. Man wird also mit der Datierung dieser Schrift des Lombarden aus Gerhoch sehr vorsichtig sein müssen (461).

Neben solchen wichtigen Bemerkungen bringt C. auch Textberichtigungen der früheren Drucke aus den Handschriften und ebenso einige neue Briefe und Urkunden erstmalig zum Druck (330 345 378 388 395). Von der verlorenen Schrift *De glorificatione Filii hominis* (siehe oben bei E.) glaubt C., daß ihr aus den verschiedenen anderen Schriften Gerhochs erschlossener reicher Inhalt vielleicht auf zwei verschiedene Schriften über den gleichen Gegenstand schließen lasse (411). Die von E. geforderte (verlorene) Schrift *De sacrificantibus extra ecclesiam* hält C. nicht für notwendig, da er glaubt, die entsprechende Bemerkung Gerhochs beziehe sich auf die Epistola ad Innocentium papam (Dialogus) (329 408). Auch in einer anderen historisch wichtigen Frage unterscheidet sich C. von E. Er hält *die erste Begegnung mit Bernhard in Rom* (siehe oben) nicht für „gewiß, wenn auch möglich". Am wahrscheinlichsten sei, daß das Treffen mit Innocenz (in curia Romana) in Segni 1132 (evtl. im Beisein Bernhards) stattfand (329) und nicht in Rom. Sicher aber ist die Begegnung mit Bernhard 1135, ebenso wie die schriftlichen, nicht geglückten Annäherungsversuche Gerhochs an ihn von 1135, 1144 und 1147.

C. dehnt die Untersuchungen von E. weiter aus auf die Schriften, die mit Gerhochs bloßer Teilnahme geschrieben wurden: die Sermones, das Hexaëmeron Arnos (das eingehend analysiert wird), die Reichersberger Annalen, die Glossen zum Gilbertkommentar zu Paulus (428—438). Besprochen werden auch die opera dubia und spuria, endlich die Werke Arnos und Rüdigers (438—448). Eingehende Verzeichnisse machen das Werk mit dem von Van der Eynde zu einer wirklichen Fundgrube nicht nur Gerhochs, sondern auch seiner Zeit und Umwelt. Sein Anschaffen muß dringendst allen Fachkollegen und den wissenschaftlichen Bibliotheken empfohlen werden. Die Zeit kann ohne diese Arbeit nicht mehr studiert werden.

Eine Spezialfrage, die aber das ganze Zentrum des Denkens Gerhochs betrifft, behandelt das Buch von E. Meuthen *über die Stellung Gerhochs zur Kirche und Heilsgeschichte*. Gut wird zunächst das Problem in der damaligen Zeit und besonders auch bei Gerhoch entwickelt, wie es sich aus der Spannung zwischen Gemeinschaft und Individuum, Ethos und Ordo ergab. Es löst sich bei einem Mann wie Gerhoch sofort in die verschiedensten Fragen auf, ohne aber dabei seinen Grundcharakter zu verlieren. Das Wesentliche bei ihm war dabei, daß bei aller Heraushebung des Ethos, also des Persönlichen, der Ordo nie vergessen wird. Das ist eine Verstärkung der Darlegungen von Classen. M. untersucht und belegt das an den verschiedenen Problemkreisen Gerhochs: in der Kirchenreform, vor allem in den Theorien über Regnum und Sacerdotium sowie für Gerhochs Geschichtstheologie. Dabei ist im Unterschied von C. eine stärkere interpretative Gesamtschau des Schrifttums Gerhochs angestrebt, in der die einzelnen Werke und Perioden zwar auch zur Sprache kommen, jedoch immer die Grundlinie die Vorherrschaft behält. Naturgemäß werden dadurch zwar nicht die großen Unterschiede der Entwicklung des Propstes übersehen. Aber die kleineren Phasen treten notwendig mehr zurück als bei dem stärker biographischen Vorgehen und Besprechen der einzelnen Werke bei C. Daß dennoch das Ergebnis im ganzen übereinstimmt, ist eine Bestätigung des beiderseitigen Studiums. C. hat mehrfach in seinem etwas später erschienenen Werk M. gesagt, daß er zu stark das Denken Gerhochs vereinheitliche. Ich möchte die Lösung wohl mehr in einer gegenseitigen Unterstützung der Untersuchungsmethoden sehen. Denn gegen H. Grisar, der eine Entwicklung bei Gerhoch abstreitet, betont auch M. eine solche deutlich und verweist dabei auf die Änderung der Ansicht des Propstes in der Regalienfrage — er läßt die Regalien später zu — ebenso wie in der Erlaubtheit des Fidelitätseides und des Zolles. Freilich meint M.: „Die Grund-

position bleibt. Nur die Betonung der Rechte und Pflichten, die sich daraus ergeben, verlagert sich" (103). Vielleicht aber geht, wie C. belegt, die Änderung doch tiefer. Denn Gerhoch erkennt, wie auch M. hervorhebt, nach der Frühschrift De aedificio klarer die enge Verflochtenheit von Sacerdotium und Regnum als apostolische Aufgabe (66). Der mit dem Purpurmantel bekleidete Christus wird nun Vorbild und Rechtfertigung der mit den Regalien beschenkten Kirche (78). — Sehr gut aber ist bei M. die große Gesamtlinie Gerhochs herausgearbeitet, wie sie sich in der immer deutlicher werdenden Entwicklung zu einer christologischen Geschichtstheologie offenbart. Diese echte Leistung der deutschen Symboliker in der modernen Fortführung der augustinischen Civitas-Dei-Auffassung kommt fein zur Darstellung. Dabei wird von Gerhoch noch mehr wie bei Rupert von Deutz die augustinische Auffassung in das geschichtliche Zeitgeschehen gestellt und dabei echt bereichert. Vor allem wird auch durch die Stellung der Jetztzeit unter die Geistgabe der Frömmigkeit das Wollen Gerhochs und sein Kämpfen für die kirchliche Reform noch mehr als bisher religiös gedeutet. Zugleich tritt der Optimismus, der immer wieder im Kämpferischen sichtbar wird, durch die heilsgeschichtliche Idee des in der Geschichte siegenden Christus gut ins Blickfeld. Vielleicht ist gerade dadurch das Kämpferische in seiner treibenden Kraft auch in den Zeiten der Niedergeschlagenheit erklärbar. Dieses Siegesbewußtsein aus Christi Kreuz und Sieg läßt ihn immer wieder zur Feder greifen: Quod inevitabiliter sic fieri oporteat, ex hoc et per hoc scimus et nullatenus dubitamus, quod sicut olim sunt figurata et prophetata, sic nostris temporibus haec videmus inchoata, licet nondum consummata (vgl. den Text S. 150). Daraus ergibt sich auch das starke Verantwortungsbewußtsein des Propstes, das m. E. nach unbedingt in sein Gesamtbild gehört und es trägt. Damit tritt bei M. vieles vom Inneren, bleibenden Wollen und Leben des Reichersbergers in seiner überschauenden Interpretation gut hervor, das in seinen Einzelheiten durch die Darstellung bei C. zu ergänzen und zu erweitern Forschungsaufgabe ist.

Wir stehen damit durch alle drei Werke wirklich vor und in einer neuen Epoche der Gerhochforschung.

H. Weisweiler S. J.

Forschungen und Studien zu Fragen aus reformatorischem und nachreformatorischem Bereich. *Werke von O. Chadwick, M. de Certeau, G. Dumeige, R. Stupperich, Th. Freudenberger, H. Jedin (bis), G. Donaldson, E. W. Zeeden.*

Geschichte wird in jeder Generation neu geschrieben. Neue Quellen erschließen sich, alte werden genauer erfaßt und kritischer ediert. Die Darstellung selbst, wie sie namhafte Forscher der Vergangenheit schufen, gewinnt subsidiären Quellenwert. Einmal als ein Monument der Zeit, in der diese Gelehrten arbeiteten, dann auch als anregender Zugang zu der geschichtlichen Epoche, mit der sie sich beschäftigten.

Owen Chadwick macht das offenkundig in seiner Wertung des englischen Reformationshistorikers Mandell Creighton (gestorben 1900 als Bischof von London)[1]. Seine Ausführungen über Creightons Auffassung von Martin Luther betonen mit Nachdruck, wie wichtig für den Historiker neben der Kenntnis der Geschichte selbst die Vertrautheit sein kann, die er sich mit den Auffassungen der großen Geschichtsschreiber verschafft, die sich schon einmal forschend und darstellend mit dieser Geschichte auseinandergesetzt haben. Im 5. Band seiner „History of the Papacy during the Period of the Reformation" (1894), mit dem das umfassender geplante Werk abbricht, schilderte Creighton den jungen Luther (bis 1527) und meinte, er sei „hardest to understand as a whole in all my period", der Reformator bleibe ihm im letzten unzugänglich. Gegenüber der souveränen Sicherheit, mit der die deutsche Lutherforschung seinerzeit ihren Gegenstand transparent werden ließ, erscheint diese englische Zurückhaltung wesentlich sachgerechter.

Hätte Creighton jenen Zeitgenossen Luthers gekannt, der im gleichen Jahr wie dieser (1546) starb, Peter Faber, den ersten Priester im Gefährtenkreis des hl. Ignatius v. Loyola, würde ihm ein Vergleich beider Männer vielleicht geholfen haben,

[1] *Creighton on Luther.* An Inaugural Lecture. kl. 8° (38 S.) Cambridge 1959, University Press. Sh 3/6.

das Rätsel Luthers zu erhellen. In der guten Übersetzung und sorgfältigen Kommentierung durch *Michel de Certeau S. J.* besitzen wir jetzt das Geistliche Tagebuch Fabers[2], das in der Zeit von Juni 1542 bis Januar 1546 geschrieben wurde. Certeaus Kommentar, den man nicht nur in der ausgezeichneten Einleitung (1—101), sondern auch in den Anmerkungen zum Text findet, erschließt sehr einprägsam die reiche Spiritualität Fabers, zeigt, wie lebendig und rein jener Glaube sich entfaltete, den Luther außerhalb seiner selbst und des Kreises seiner Anhänger erstorben wähnte. Allerdings dürfte man wohl kaum annehmen, daß eine persönliche Begegnung beider Männer in jenen Jahren 1542—1546 den Reformator noch hätte beeindrucken können. Die Fronten waren längst verhärtet. Man überschritt sie nicht mehr ohne äußerste Not.

Das wird auch deutlich, wenn man sich an die Haltung von Fabers Freund erinnert, des hl. Ignatius. Durch seine Mitarbeiter, die vielfach unmittelbar an der Front des reformatorischen Geschehens in Deutschland standen (Nikolaus Bobadilla, Petrus Faber selbst, Petrus Canisius, Claude LeJay u. a.), wurde Ignatius gut unterrichtet. Und doch hat er nie Verlangen danach gezeigt, den Reformatoren menschlich näher zu treten. Sie waren für ihn schon längst zum Zeichen einer Bewegung geworden, gegen die sich anzustemmen er seine Gefährten aussandte. Nicht die Persönlichkeit der Reformatoren interessierte ihn, wohl aber ihre Kampfmittel (Predigt, Katechese, Schulunterricht, Exegese, Sprachstudium u. a.). Seinen Gefährten empfahl er, sich ihrer zu bedienen, damit sie so gerüstet den Kampf aufnehmen könnten. Wir kennen diese Haltung des hl. Ignatius vor allem aus seinen Briefen, von denen *Gervais Dumeige* eine neue Auswahl, übersetzt und kommentiert, vorlegt[3]. Wenn es auch dem Sinn der Sammlung, in der diese Auswahl erscheint, mehr entspricht, daß in ihr die geistlichen Lehren des Heiligen vor allem ins Licht gerückt werden, so findet sich hier doch vielerlei Material, das zu einer vertieften Einsicht in das reformatorisch-gegenreformatorische Ringen der Zeit verhelfen kann. Dumeige führt jeden der 199 mitgeteilten Briefe mit einer knappen, aber die wesentlichen Zusammenhänge jeweils vorzüglich erhellenden Erläuterung ein. So finden wir z. B. (Nr. 127) den Brief an Petrus Canisius vom 13. August 1554, in dem Ignatius selbst die rein philologischen Arbeiten der Reformatoren vom Schulgebrauch ausschließt. Erst später, in einem Brief vom 4. 1. 1556 an Franz Scipioni (Mon. Ign. I, 10, S. 460 f.) gibt er, gleichsam in Form eines äußersten Zugeständnisses, die Erlaubnis, Melanchthons Arbeiten dieser Art (de grammatica, de rhetorica vel dialectica) zu privatem Studium heranzuziehen, aber auch nur, wenn man zuvor den Namen des Autors getilgt habe. Der *Humanist* Melanchthon wurde also eben noch geduldet.

In Melanchthons Jubiläumsjahr (er starb am 19. 4. 1560) konnte man eine Biographie dieses engsten Mitarbeiters Luthers erwarten. Für eine großangelegte, wissenschaftlich genügende Lebensbeschreibung hat indes die Forschung das Material immer noch nicht genügend aufgearbeitet und bereitgestellt, wie *Robert Stupperich* in dem knappen, für die Sammlung Göschen[4] geschriebenen Lebensabriß Melanchthons mitteilt (S. 128—135: zur Melanchthonforschung). Vielleicht kann man es für bezeichnend halten, im Hinblick auf die weiter oben erwähnte Distanz zwischen den Reformatoren und ihren katholischen Kontrahenten, daß im Namenregister des vorliegenden Bänddchens nicht einer der oben erwähnten Jesuiten verzeichnet erscheint. Selbst dieser, vom Humanismus her für das Gespräch über die Fronten weg aufgeschlossenste der Reformatoren blieb also befangen. Der Streit im eigenen Lager (112—119), nach Luthers Tod intensiver aufflammend, mag seine Aufmerksamkeit allzusehr eingeschränkt haben. Man wird aber auch in aller Gerechtigkeit sagen dürfen, daß Melanchthons Theologie, allzu dilettantisch und von Wittenberg ausschließlich bestimmt, zu eng und schmal war, um ein wirkliches Gespräch zu er-

---

[2] *Bienheureux Pierre Favre, Mémorial.* Traduit et commenté par M. de Certeau S. J. (Collection Christus, 4). 8° (453 S.) Paris 1960, Desclée de Brouwer. 190.— Frb.

[3] *Saint Ignace, Lettres.* Traduites et commentées par G. Dumeige S. J. (Collection Christus, 2). 8° (527 S.) Paris 1959, Desclée de Brouwer. 190.— Frb.

[4] R. Stupperich, *Melanchthon* (Sammlung Göschen, 1190). kl. 8° (140 S.) Berlin 1960, de Gruyter. 3.60 DM.

möglichen. War doch selbst Luther (wie *M. Creighton* in Übereinstimmung mit Th. Kolde meinte) „viel weniger Theologe als man gewöhnlich annimmt" (Life and Letters of Mandell Creighton, London 1904, Bd. 2, 288 f.). Im Licht dieses Urteils beobachtet man heute mit einigem Staunen, welch überraschende Tiefen theologischer Einsicht die gegenwärtige Forschung bei Luther zu erschließen bemüht ist. Stupperichs Melanchthon ist eine dankenswerte Einführung. In seiner ruhig abwägenden Weise entwirft er einen klar umrissenen Rahmen für die weitere Forschung.

Die nicht gerade umfassende und tiefdringende theologische (spekulative wie historische) Wissenschaft Luthers bezeugt ein Frühwerk der katholischen Kontroverstheologie: Die Schriften des Hieronymus Emser zur Verteidigung der Messe, wie sie jetzt von *Theobald Freudenberger*[5] kritisch ediert worden sind. Von den fünf Schriften beschäftigen sich Nr. 1 (Missae Christianorum contra Lutheranam missandi formulam assertio) und Nr. 5 (Auf Luthers grewel wider die heiligen Stillmeß Antwort) mit dem Wittenberger Reformator, zwei andere, Nr. 2 (Canonis missae contra Huldricum Zuinglium defensio) und Nr. 3 (Apologeticum in Uldrici Zuinglii Antibolon), mit den Positionen des noch radikaleren Schweizers. Nr. 4 richtet sich gegen die, im Gefolge Luthers, von den Nürnberger Pröpsten Pesler und Pömer in Nürnberg vorgenommenen Änderungen bei der Meßfeier. Die Einleitung dieser Edition (I—XXXVII) stellt alle auffindbaren alten Drucke zusammen (Druckort und Druckzeit werden mitgeteilt) und erläutert Anlaß und Umstände ihres Erscheinens. Ein gutes Register der von Emser herangezogenen Schriftstellen, der Väter- und Theologentexte läßt erkennen, wie gründlich bereits die frühe katholische Abwehr ihrerseits den aufgeworfenen Fragen nachgegangen ist.

In all diesen Arbeiten, die das Corpus Catholicorum so vorbildlich herausgibt, muß man die entferntere Vorbereitung des Trienter Konzils erblicken, zu dem bekanntlich auch Melanchthon geladen war. Seine Teilnahme scheiterte daran, daß die zweite Sitzungsperiode wegen der kriegerischen Ereignisse in Deutschland (Kurfürst Moritz von Sachsens Aufstand gegen Karl V.) vorzeitig abgebrochen werden mußte. Aber was hätte seine Anwesenheit schon ausrichten können, zumal er sich dem Vorgehen der wirklich anwesenden protestantischen Vertreter hätte anschließen müssen? Diese ließen durch ihre exorbitanten, im vorhinein unannehmbaren Bedingungen, die offensichtlich auch als solche gemeint waren, echte Verhandlungen überhaupt nicht anlaufen. *Hubert Jedin*, der berufene Kenner der Trienter Konzilsgeschichte, hat das deutlich genug klargestellt. In seiner neuesten Publikation[6], der Kleinen Konziliengeschichte, weist er nochmals auf diesen Sachverhalt hin (94 f.). Dies Werkchen, im Hinblick auf das in Vorbereitung befindliche Ökumenische Konzil geschrieben, bietet einen guten Überblick über die Reihe der großen Kirchenversammlungen. Handlich und schnell orientierend sind die beigegebenen Quellen- und Literaturhinweise, nebst einer praktischen Zeittafel.

Weiteres Material bringt *Hubert Jedins* monographische Arbeit über Tommaso Campeggio[7] mit dem vielsagenden Untertitel „Tridentinische Reform und kuriale Tradition". Tommaso, der Bruder des bekannteren Kardinals Lorenzo Campeggio, hatte sich besonders für die Teilnahme der Protestanten am Konzil von Trient eingesetzt. Tommaso Campeggio (1483—1564), dessen Lebensweg bis zum Konzil Jedin im 1. Kapitel (5—26) darstellt, war vor allem bei der ersten Sitzungsperiode tätig (27—54). Als Beamter der römischen Kurie wird er zum sprechenden Zeugen für die Spannung zwischen dem Reformwillen des Konzils auch dem Haupt der

---

[5] *Hieronymus Emser. Schriften zur Verteidigung der Messe.* Hrsg. von Th. Freudenberger (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, 28). 8° (XXXVII u. 196 S.) Münster i. W. 1959, Aschendorff. 18.80 DM.

[6] H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte.* Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte (Herder-Bücherei, 51). kl. 8° (142 S.) Freiburg i. Br. 1959, Herder. 2.20 DM.

[7] H. Jedin. *Tommaso Campeggio* (1483—1564). Tridentinische Reform und kuriale Tradition (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 15). 8° (79 S.) Münster i. W. 1958, Aschendorff. 4.80 DM.

Kirche gegenüber und der zögernden Kurie selbst. Tommaso, konservativ seiner Grundeinstellung nach, war mitverantwortlich für das Zögern, ging aber doch, lebhaft genug vom Geist des allgemeinen Reformwillens erfaßt, zugleich neue Wege. So kann Jedin zusammenfassend sagen, daß die endgültige Fassung des Trienter Reformwerkes (an dem Tommaso selbst nicht mehr mitwirkte) in wesentlichen Punkten seinen Auffassungen entsprochen hat (75).

Noch vor Abschluß des Konzils in Trient vollzog sich die endgültige Trennung Schottlands von der katholischen Kirche. Eine gründliche monographische Darstellung dieses komplizierten Vorgangs besitzen wir jetzt in *Gordon Donaldsons* Buch über die Schottische Reformation von 1560[8]. Es kann dank genauester Kenntnis der zeitgenössischen Dokumente und Parlamentsakten, der Protokolle von Klerusversammlungen, der Benefizialregister u. a. eine Reihe gängiger Vorstellungen modifizieren, etwa mit dem Hinweis darauf, daß die schottischen Reformatoren weder Presbyterianer noch Anglikaner gewesen seien (im heutigen Verstand dieser Gruppenbezeichnungen), daß nicht John Knox, sondern Andrew Melville die heraufsteigende presbyterianische Richtung angeführt habe. Sehr interessant ist die Gegenüberstellung der „unreformierten Kirchen und Kirchenmänner" (1—52) und der Schilderung kirchlicher Verhältnisse nach Vollzug der Reformation. Nicht die Sitten haben sich geändert, sondern nur die kirchliche Verfassung. Das Hauptanliegen des Verf. ist eine Klärung der kirchenrechtlichen Umstrukturierung der schottischen Gemeinden und Diözesen. Bemerkenswert möchte uns noch scheinen, wie auch in dieser Darstellung deutlich wird, wie sehr eine regelrechte „Sprachregelung" auch diesen Teilvorgang der europäischen Reformationsbewegung charakterisiert. „Godly" = fromm ist immer jener, der gerade zur richtigen Partei gehört. Solange Maria Stuart kirchliche Einkünfte für die neuen Kirchenmänner freigibt, ist sie fromm, sobald sie zu sparen beginnt, läßt ihre Frömmigkeit nach. Die im Hintergrund waltende Elisabeth von England ist natürlich überaus fromm, obgleich es kaum eine religiös indifferentere Persönlichkeit im ganzen 16. Jahrhundert gegeben haben dürfte wie eben jene bereits ganz von der Staatsräson in ihren Entscheidungen bestimmte Königin. Ebenso bemerkenswert wie die „Sprachregelung" durch die Reformatoren ist auch das wie ein roter Faden alle von Donaldson herangezogenen Verhandlungen durchziehende Anliegen der Reformatoren betr. materieller Sicherung (Gehalt, Pfründe, Entschädigung), besonders deutlich etwa bei John Knox, der ein Bistum in England ablehnt, als die Regierung Edwards VI. es anbietet, weil er weiß, daß dessen Einkünfte bereits bis auf Reste von der Krone beschlagnahmt sind; der es ablehnt, Superintendent von Schottland zu werden, weil die Einkünfte seiner Kirche in der Hauptstadt reicher und regelmäßiger fließen als bei dem höheren (und arbeitsreicheren) Amt eines Superintendenten. Die frommen Redensarten, mit denen Knox die Ablehnung umkleidet, „can hardly be taken at face value", meint Donaldson (168). Auch dieses Buch, wie alle ehrlich geschriebene Reformationsgeschichte, ist keine erbauliche Lektüre, wohl aber eine sehr gute wissenschaftliche Leistung.

Vor allem wird auch deutlich, wie langsam die alten Ordnungen (Bischofsamt und Kathedraldignitäten, das Patronatsrecht und die kirchliche Gerichtsbarkeit) den neuen weichen, in einem jahrzehntelangen von Kompromiß zu Kompromiß sich hinschleppenden Prozeß. Ein Vorgang, der für Deutschland in einer neuen Arbeit von *Ernst Walter Zeeden*[9] bis in viele Einzelvorgänge hinein untersucht worden ist. Zugrunde legt Zeeden die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, deren Zahl zwischen 1522 und 1648 auf über tausend sich bezifferte. Ihre kritische Edition (bisher sieben Teile in sechs Bänden) besorgte von 1902 bis 1913 E. Sehling, vor allem für Mittel- und Ostdeutschland. Seit 1955 wird das Werk mit der Edition

[8] G. Donaldson, *The Scottish Reformation.* Based on the Birkbeck Lectures delivered in the University of Cambridge in 1957/58. 8° (VI u. 248 S.) Cambridge 1960, University Press. 30.— Sh.

[9] E. W. Zeeden, *Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts* (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 17). 8° (108 S.) Münster i. W. 1959, Aschendorff. 6.80 DM.

von Stücken vor allem aus dem westlichen Norddeutschland weitergeführt. Das natürliche Beharrungsvermögen alteingewurzelter Institutionen, politische und finanzielle Motive sind wirksam. An norddeutschen Stifts- und Domkirchen erhält sich selbst (wie im Kloster Loccum) der Zölibat, werden evangelische niedere und höhere Weihen erteilt (Osnabrück und Havelberg). Liturgische Gewänder, lateinische Kirchensprache, liturgische Gebärden bleiben lange erhalten (1736 muß Friedrich Wilhelm I. von Preußen Lichter auf dem Altar, Kaseln und Chorröcke, das Kreuzschlagen und Vorantragen eines Kreuzes bei Beerdigungen verbieten). Die Fülle der Einzelbeobachtungen teilt Zeeden in drei Kapiteln mit (1. Gottesdienstliche Handlungen [11—60], wobei auch Sakramentenspendung, der Festkalender, Fastenordnungen und kultisches Brauchtum wie Prozessionen, Wallfahrten und Opfergänge einbegriffen sind; 2. Rechts- und Wirtschaftsverhältnisse [61—71], wo über Beibehalten der traditionellen Einkommensgrundlagen berichtet wird; 3. das Weiterleben kirchlicher Mißstände [72—87] bei den Pfarrern, den Gemeinden, bei der Pflege des religiösen Wissens). Besonders die Ergebnisse des 3. Kapitels sollte man beachten, weil sie vor allem den Titel „Reformation" für die Glaubensspaltung fraglich erscheinen lassen. Zeeden selbst betont die Vorläufigkeit seiner Forschungsergebnisse und verzichtet darauf, „aus den ermittelten Fakten weiterreichende Schlüsse zu ziehen" (5). Für die „langen und intensiven Forschungen", die Zeeden noch für nötig hält, ehe man zu klaren und gesicherten Ergebnissen auf dem beschrittenen Feld kommen könne, hat er aber mit der vorgelegten Arbeit wertvollste Anregungen und Weisungen gegeben.

H. Wolter S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Marquard, O., Skeptische Methode im Blick auf Kant (Symposion, 4). 8° (110 S.) Freiburg 1958, Alber. 7.50 DM. — In geistsprühender, zuweilen ans Bizarre grenzender Sprache erörtert M. die Frage: „Ist Metaphysik Verwirklichung oder Surrogat?" „Die herrschende Antwort: Metaphysik ist Surrogat. Diese Antwort ist nachgerade zur Konkordienformel des gegenwärtigen Selbstverständnisses geworden" (13). Und zwar ist Metaphysik nach ihren Kritikern „Surrogat der verweigerten Geschichte" (19). Darum fragt der Verf.: Was ist Geschichte? (23). Sie wird sehr verschieden gedeutet von der Fortschrittsphilosophie und der Bewahrungsphilosophie, der Möglichkeitsphilosophie, der Wissenschaftsphilosophie, der Endlichkeitsphilosophie. Da M. vor allem Kant auf die Metaphysik befragen will, zeigt er dann, wie den verschiedenen Geschichtsbegriffen verschiedene Kantdeutungen entsprechen. In der Marburger Schule haben wir die wissenschaftsphilosophische Deutung Kants, bei Heidegger ist Kant Endlichkeitsphilosoph, nach den Linkshegelianern und Marxisten ist Kant Philosoph des Fortschritts, nach Paulsen, Heimsoeth und Gerhard Krüger im Gegenteil Bewahrungsphilosoph. Das Eigentümliche ist nun, daß Kant nach allen diesen Deutungen vor den letzten Folgerungen seiner Auffassung zurückgewichen ist. So gelingt es also schwerlich, Kant zum Kronzeugen für einen der Geschichtsbegriffe unter Ausschluß anderer zu machen (52). Aber auch sachlich gelingt es dem Verf. nicht, einen der Geschichtsbegriffe eindeutig zum Kronzeugen der eigenen Wirklichkeit zu machen (53). So bleibt einstweilen eine Skepsis, die keinem der Geschichtsbegriffe ganz entsagt (54). Was sicher über Kants Stellung zur Metaphysik gesagt werden kann, ist dies: Metaphysik ist nach ihm Surrogat, *wenn* sie mit den Mitteln der exakten Wissenschaft (M. sagt: mit den Mitteln der Kontrollvernunft) die Fragen zu lösen versucht, die nur eine „Totalitätsvernunft", eine „vernünftige Vernunft" vielleicht lösen kann (74). Die Vernunft war nicht immer „Kontrollvernunft". Einst war die Vernunft theologisch. Die Absage der Neuzeit an die Theologie ist durch die Theologie selbst, durch den „theologischen Positivismus", d. h. durch die Lehre von der unbedingten Freiheit, ja unbeschränkten Willkür Gottes, bedingt (81 f.). So wurde die Vernunft Kontrollvernunft, deren „Wonne das Kalkül", deren „Stolz die exakte Wissenschaft" ist (83). Das ist aber zugleich Verzicht auf ihren Totalitätsauftrag (83). Die „kontrollvernünftige Metaphysik" muß nach den Antinomien der Metaphysik fahnden und wird so ein Opfer der skeptischen Methode (91 f.). Kant versuchte, die Metaphysik durch die praktische Vernunft zu retten; aber dieser Versuch kann nicht befriedigen. Er bedeutet „eine Interimsinstanz für einstweilige Verfügungen"; aber „diese Vorsicht hat viel gemein mit Resignation" (105). Der „unendliche Progreß", den Kant in Aussicht stellt, „ist der Euphemismus für Aussichtslosigkeit" (107 f.). Die Kritik der Urteilskraft läßt die „Vernunftwirklichkeit" symbolisiert werden. „Die folgende Inflation der Theorien vom Symbol dementiert nicht, sondern dokumentiert diese ... Trostpreisfunktion der Symbolisierung" (109). Das ist es, was der Verf. „statt eines Ergebnisses" (97) letztlich zu sagen hat. — Die mit Anmerkungen aus den verschiedensten Philosophen überreich belegte Untersuchung des Verf. hat darin sicher recht, daß Metaphysik mit den Mitteln der exakten Wissenschaft unmöglich ist. Aber gibt es wirklich keine andere Möglichkeit rationaler Metaphysik? Die Theologie, die nach der Meinung des Verf. sie ausschließt, trägt sehr deutlich die Züge ockhamistischer Theologie; diese ist aber keineswegs die einzig mögliche und einzig wirkliche Theologie. J. de Vries

Weischedel, W., Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge. gr. 8° (286 S.) Berlin 1960, de Gruyter. 24.— DM. — Der Titel sucht den „tieferen

Gesichtspunkt" auszudrücken, unter dem die sehr divergierenden Themata der hier gesammelten Aufsätze und Vorträge irgendwie doch ein Ganzes bilden sollen: Die Vielfalt der Einzelwirklichen ist auf eine urgründende Wirklichkeit bezogen, die sich dem Denkenden in allem zu offenbaren vermag. Der 1. Teil bringt Philosophiegeschichtliches, der 2. mehr Systematisches, der 3. einiges zum Problem der Kunst in unserer Gegenwart, der letzte Studien zu ethisch-rechtlichen Fragen. In der Vorrede wird eingestanden, diese Beiträge seien nicht auf dem „gegenwärtigen Stand der Überlegungen des Verfassers" — leider! So würde es sich schwerlich lohnen, aus all dem Material ein Gesamtbild der philosophischen Haltung des derzeitigen Ordinarius für Philosophie an der Freien Universität Berlin gewinnen zu wollen; es bleibe daher bei einigen Bemerkungen zu wichtigen Punkten der Theorie, die für ihn immerhin charakteristisch sein dürften. — W. ist überzeugt, daß das abendländische Denken dem eigentlich metaphysischen Fragen treu bleiben müsse. Gerade auch „mystische" Intuition und transzendente Erfahrung gehören ja zum Wesensbild abendländischen Philosophierens, bis in die Gegenwart hinein (10 ff.). Freilich habe sich die Schau mit der Begrifflichkeit, die ratio mit der intuitio zu verbünden (15). Der Aufsatz über Pascal (20 ff.) analysiert diese Spannung von Rational und Irrational an einem konkreten Beispiel, fördert aber fürs Verständnis Pascals wesentlich Neues kaum zutage. — In Teil 2 zieht gleich die Abhandlung „Zum Problem der metaphysischen Erfahrung" (103 ff.) alle Aufmerksamkeit auf sich. Nur eine eigentümliche Weise von Erfahrung im Sinne von „Entgegennehmen eines Begegnenden" (104) ermögliche Metaphysik, im traditionellen Sinn als Frage nach „Sein und Seinsgrund" verstanden. Diese „begegnen" (im Gegensatz zu religiöser Erfahrung) nicht unmittelbar, sondern in Vermittlung durch die „Seienden", die Weltwirklichkeiten. Geschichtlich faßbare Erscheinungsformen solcher Erfahrung beziehen sich vornehmlich auf das Erlebnis der „Fragwürdigkeit des Seienden", in welcher sich der „Grund" zu erkennen gibt. „Was in seinem Sein rätselhaft erscheint, das zeigt damit an, daß es auch nicht sein könnte, und so wird sein Sein fragwürdig" (108). Und dennoch „beharrt" es im Sein, vermag das aber (eben wegen seiner „Hinfälligkeit") nicht aus sich selbst, „sondern von einem anderen her"; so begegnet „ein Gründendes" (109). Wie alle Erfahrung, so trägt auch die metaphysische „ihre Evidenz in sich selbst" (110). Metaphysik bedeutet dann nichts anderes als „deren denkerische Entfaltung" (111). Sogar „metaphysische Theologie" vermag aus ihr zu erwachsen (112). — Die Frage nach der „Wirklichkeit" als „wirksamer Nähe zum Menschen" (120/121) behandelt die Eröffnungsrede zum Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hamburg, die wiederum in die Hoffnung auf die Möglichkeit philosophischer Theologie ausklingt. Diesem Thema wendet sich der folgende knappe Aufsatz nun direkt zu. Wichtig scheint hier vor allem die These, daß die Philosophie dieser ihrer „zentralen Frage" nicht beraubt werden dürfe (143). Die Skizze der Gottesbeweise bei Thomas (144) ist freilich sehr summarisch und — sit venia verbo! — mißglückt, die Forderung nach methodischer Infragestellung aller Voraussetzungen natürlich berechtigt. Wiederum wird auf jene metaphysische Erfahrung als Basis zurückgegriffen. — Auch die Ausführungen in Teil 3 und 4 würden Hervorhebungen verdienen, insbesondere wohl die über das Gewissen und über „Recht und Ethik", wo das Problem des naturrechtlichen (und christlichen) Denkens in der Praxis des Bundesgerichtshofes verhandelt wird. — Der Verf. reiht sich unter diejenigen ein, die der Versuchung zu einem philosophisch defaitistischen, aufklärerischen Rationalismus oder gar Positivismus Widerstand leisten und die eigentliche Aufgabe der Philosophie darin erblicken, in den „Grund" und bis ins „Göttliche" zurückzufragen. So möchte er auch nicht bei Heidegger stehenbleiben, der „das Sein" zu denken sucht, sondern „zugleich die Frage nach dem Grunde der Weltwirklichkeit erneut" stellen und damit im „echten und strengen Sinne wieder Metaphysik" treiben (19). Ob jedoch die methodische Absicht, nur eine spezifische „Erfahrung" phänomenologisch zu beschreiben und begrifflich zu interpretieren, zum Ziele führen kann, das wird noch eingehender Klärung bedürfen. Sogar die Erkenntnis der Kontingenz, und zwar gerade des Seins von Seiendem auf dem Hintergrunde „der umfassenden Möglichkeit des Nichtseins", soll „kein theoretischer Schluß, sondern eine unmittelbare Erfahrung" sein, wie auch der begegnende Grund der Wirklichkeiten „nicht erschlossen, sondern erfahren" werde (109). Das angekün-

digte Werk „Der Gott der Philosophen. Über die Möglichkeit einer Philosophischen Theologie" (vgl. 112 141) wird zweifellos manchen Wunsch nach mehr Präzision erfüllen. H. Ogiermann

Heyde, J. E., Wege zur Klarheit. Gesammelte Aufsätze. gr. 8° (VIII u. 456 S.) Berlin 1960, de Gruyter. 28.— DM. — Der gut ausgestattete Band enthält eine Auswahl der wichtigeren Aufsätze, die der Verf. seit 1921 an verschiedenen Orten veröffentlicht hat. Mit dem Titel will er zum Ausdruck bringen, daß es sich um Wegbahnungen handelt, die erneuter Begehung wert sind, und um Arbeiten, deren letztes Ziel, im Gegensatz zu einer modischen Literarisierung der Philosophie, die Klarheit des Wissens ist. Insbesondere geht es ihm im Geiste der Grundwissenschaft Johannes Rehmkes, deren bedeutendster Vertreter der Verf. heute ist, um das objektiv Allgemeine. Die Aufsätze sind unverändert und (bis auf den über Rehmke) unverkürzt abgedruckt. Die Themen der Aufsätze betreffen die „Grundwissenschaft", die Logik, Wissenschaftslehre, Sprachphilosophie, Psychologie, Ethik, Pädagogik und und die Geschichte der Philosophie. Eine Bibliographie der Bücher und wichtigeren Aufsätze des Verf.s beschließt den Band. — Natürlich ist es nicht möglich, die Titel der Aufsätze zu nennen, geschweige denn zu ihnen Stellung zu nehmen. Einige Stichproben aber ließen erkennen, daß hier, wenn auch nicht endgültige Ergebnisse, so doch brauchbare Ausgangspunkte zur weiteren Diskussion vorliegen. Wem es um ein sauberes begriffliches Denken zu tun ist, der wird hier reiche Anregung finden und auf viele feine Begriffsunterschiede aufmerksam gemacht werden. Zu bedauern ist die Ablehnung des begriffsanalogen Denkens, das nicht identisch ist mit dem Gebrauch bloßer Metaphern oder begrifflicher Unschärfe. Mit einem univok-linearen Denken, das an der einmal eingenommenen Denkebene festhält, kann man der komplexen Wirklichkeit und den durch sie gestellten philosophischen Problemen nicht gerecht werden. Nominaldefinitionen sind zwar zur Erkenntnisübermittlung notwendig, aber eine zu schnelle Fixierung des Sprachgebrauchs kann die Sicht der Probleme in hohem Maße verengen. So läßt z. B. die Einengung des Begriffs „Tätigkeit" auf das Bewirken einer Veränderung ganze Dimensionen der Wirklichkeit unter den Tisch fallen. Durch ein Sachregister hätte die praktische Brauchbarkeit des Buches für Begriffsuntersuchungen viel gewonnen. W. Brugger

Lorenzen, P., Die Entstehung der exakten Wissenschaften (Verständliche Wissenschaft, 72). kl. 8° (V u. 163 S.) Berlin 1960, Springer. 8.80 DM .— „Dem Ziel, die exakte Wissenschaft ins historische Bewußtsein zu heben — nicht sie historisch zu relativieren —" (2) ist dieses Buch gewidmet. Nach den vorbereitenden Betrachtungen über den Sinn von Wissenschaftsgeschichte und den Begriff „exakte Wissenschaften" zeichnet der Verf. den Werdegang der exakten Wissenschaften vom alten Orient (Ägypten und Mesopotamien) über Griechenland (vorattische und attische Zeit) in die Neuzeit. Er versteht es, den Leser auf neuralgische Punkte dieser Entwicklung aufmerksam zu machen. Echtes Verständnis der geschichtlichen Entwicklung ist auch in den exakten Wissenschaften kein Luxus und kann uns manchen Umweg ersparen. Die klare, knappe und doch inhaltsreiche Darstellung ist für einen breiten Leserkreis bestimmt. Der für die Grundlagenprobleme der exakten Wissenschaften interessierte Leser findet hier manche wertvolle Bemerkung des führenden Grundlagenforschers. W. Richter

Fraenkel, A. A., Mengenlehre und Logik (Erfahrung und Denken, 2). gr. 8° (110 S.) Berlin 1959, Duncker u. Humbold. 18,60 DM. — Die Aufgabe der Schriftenreihe „Erfahrung und Denken" besteht in der Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften unter besonderer Berücksichtigung der „Philosophie der Wissenschaften". Dieser Band stellt die Beziehungen zwischen Mengenlehre und Logik dar. Die Grundbegriffe der abstrakten Mengenlehre, die in einer engen Beziehung zu logischen Problemen und Methoden stehen, werden hier entwickelt: Äquivalenz und Kardinalzahl, unendliche abzählbare und überabzählbare Mengen, transfinite Kardinalzahlen, logische Probleme des Endlichen und Unendlichen, das Auswahlprinzip, die transfiniten Kardinalzahlen, Antinomien der Mengenlehre und Versuche ihrer Auflösung, Operation mit Kardinalzahlen, Ordnung,

Ordnungstypen und Ordnungszahlen, das Problem der Wohlordnung. Im Schlußkapitel wird die Bedeutung der Mengenlehre für Mathematik und Logik nochmals zusammengefaßt. Der Verf. gehört zu den bedeutenden Verfechtern des „Cantorschen Paradieses" — so wurde die Mengenlehre durch Hilbert genannt — und leistete zu ihrer axiomatischen Begründung einen nicht unbedeutenden Beitrag (vgl. Schol 29 [1954] 123). Sicherlich kann man heute die Mengenlehre samt der Theorie der reellen Zahlen und Analysis wegen der Problematik ihrer Grundlagen aus dem Gebäude der Mathematik nicht verbannen. In einem Buch, das die Beziehungen der Mengenlehre und Logik zum Gegenstand hat, müßte man aber gegenüber den Grundlagen der Mengenlehre einen kritischeren Standpunkt einnehmen.

W. Richter

Schneider, Fr., Die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der Naturwissenschaften. 8° (112 S.) München 1959, Reinhardt. 4.— DM; geb. 5.80 DM. — Was Sch. in seinem Buch „Kennen und Erkennen" (vgl. Schol 28 [1953] 113 f.) ausführlich dargelegt hat, findet man in dieser neuen Schrift kurz zusammengefaßt. Neu hinzugekommen sind die Abschnitte zur Kritik der Einzelwissenschaften (88—111). In den ersten 3 Kap. (9—61) gibt der Verf. einen Überblick über die erkenntnistheoretischen Lehren, die der natürlich-realistischen Überzeugung widersprechen: Rationalismus, Empirismus, Kants Kritizismus und die „neukantischen Weiterungen", zu denen auch Husserls Phänomenologie gerechnet wird, die Existenzphilosophie, die „den neuzeitlichen Subjektivismus zu einer Philosophie der *individuellen* Subjektivität und des Relativismus" wandle (54), schließlich auch der kritische Realismus, der zum physikalischen Realismus wird, wenn er die Findung der Realität der Physik zuschreibt. Im 4. Kap. will der Verf. die Verwechslungen und Vorurteile aufdecken, auf denen die Leugnung der natürlichen Realitätsgewißheit beruht. Auffallend ist hier, daß aus der Tatsache, daß das Wahrgenommene eine größere Mannigfaltigkeit zeigt als die Reize, anstatt auf das Bestehen von Anschauungsformen gerade auf deren Nichtbestehen geschlossen wird (71 f.). Die beiden letzten Kap. bringen die eigene Auffassung des Verf. Entscheidend ist die Zweiheit von „Wissen" bzw. unmittelbarem Erfassen und „Erkennen", d. h. begrifflichem, urteilendem, schließendem Denken. Das „Wissen" ist, wie Rehmke richtig gesehen habe, auf nichts anderes zurückführbar (76). Es ist keine Beziehung (77), ja nicht einmal ein Seiendes (78). Das wissende Ich ist nicht „Seele", wie Rehmke noch meinte (82); jedoch ist das menschliche Wissen „verbunden mit, getragen von körperlichen und ‚seelischen' Vorgängen" (84). Dagegen ist das vorstellende Erkennen gegenüber dem Gegebenen etwas Zweites (88); es ist mittelbar (97); aber auch das Erkennen besteht nicht darin, daß dem Gewußten ein Netz von Kategorien übergeworfen wird (87). Das wissenschaftliche Erkennen beruht auf einem Auswählen bestimmter Gegebenheiten mit Ausschalten anderer; dieses ist berechtigt, solange man nicht das Ausgeschaltete, z. B. die Farben, für unwirklich oder rein subjektiv erklärt (89). Das Allgemeine bindet Sch. sehr eng an die Worte der Sprache, will dies aber doch nicht im Sinn des Nominalismus verstanden wissen (vgl. 96). Die Begriffsbildung darf nicht mit Messung gleichgesetzt werden, die natürlichen Begriffe sind unabhängig von der Zuordnung zu Zahlen (95). Da die Naturwissenschaften den natürlichen Realismus voraussetzen, können sie ihn nicht durch ihre Ergebnisse außer Kraft setzen. Die mathematischen Modelle der Physik dürfen nicht ohne weiteres „ontologisiert bzw. als Offenbarung eines neuen, hintergründigen Seienden genommen werden" (107). Wenn in der Physik die „natürliche, euklidische Geometrie" durch „nichteuklidische Analogiegegenstände" ersetzt wird, so bedeutet das keinen Hinweis auf ein anderes „reales Raum-Sein" (106). Im Schlußabschnitt (107—11) setzt sich Sch. für den realistischen Wahrheitsbegriff ein. — Das Bestreben des Verf., die natürliche Gewißheit zu verteidigen, verdient Anerkennung. Man wird sich aber fragen müssen, worauf sich die natürliche Gewißheit beziehe. Die Antwort muß m. E. lauten: Sie bezieht sich auf die Gegenstände der Wahnehmung, nicht aber auf das Wie der Wahrnehmung selbst, das nur durch schwierige Reflexionen zu ergründen ist. Sch.s Erklärung der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung scheint mir unbegreiflich; auf keinen Fall ist sie selbst Gegenstand „natürlicher" Gewißheit. Sicher ist die natürliche Gewißheit „unmittel-

bar" im Sinn von „spontan", aber die spontane Gewißheit ohne weiteres als im streng gnoseologischen Sinn „unmittelbare" Gewißheit zu deuten, scheint mir ein Kurzschluß zu sein. Spontane Gewißheit haben wir ohne Zweifel über die in klarer Erinnerung sich uns darbietenden vergangenen Ereignisse, aber ebenso unbezweifelbar ist, daß das Vergangene uns jetzt nicht mehr anders als in einer Vorstellung gegeben sein kann, da es ja in seinem An-sich nicht mehr besteht. Ferner müßte auch der Geltungsbereich der natürlichen Gewißheit kritisch umgrenzt werden. Nicht jede Meinung, der das spontane Denken zuneigt, ist eine echte natürliche Gewißheit. Das ist auch bei der Kritik der Naturwissenschaft an den alltäglichen Auffassungen der Menschen zu berücksichtigen, wie richtig anderseits auch die Bemerkung des Verf. ist, daß es natürliche Gewißheiten gibt, die als notwendige Voraussetzungen der Naturwissenschaft durch deren Ergebnisse nicht beeinträchtigt werden können. Es dürfte nicht immer so leicht sein, wie der Verf. zu meinen scheint, zwischen den Überzeugungen, die Voraussetzung der Naturwissenschaft sind, und denen, die mit Recht von ihr der Kritik unterworfen werden, mit Sicherheit zu unterscheiden.

J. de Vries

Mercier, A., De l'amour et de l'être. Essai sur la connaissance. gr. 8° (193 S.) Löwen 1960, Nauwelaerts. 160.— Fr. — Hinter der auf den ersten Blick vielleicht erstaunlichen Verbindung von Haupt- und Untertitel des Buches steht das überaus beachtenswerte Anliegen des Verf.: in einer Analyse der Liebe, die an der Zeit ist, die immer schon gesichtete Seinsbezogenheit der Erkenntnis zu begründen. M. verfolgt dieses Anliegen von einer Dialektik der Seele auf dem Hintergrund der Zeitlichkeit aus — über die Vermittlung von Freiheit und Schicksal als höherer Stufe dieser Dialektik — zur Bestimmung des Einflusses der Liebe auf die Erkenntnis. Gerade diese Bestimmung, die das eigentliche Ziel der Studie darstellt, bleibt leider unscharf, trotz mancher wertvollen Erkenntnis (darüber vor allem, daß auch die Wahrheit ein Wert ist); die Anleihen bei der Dichtung und die logistischen oder physikalischen Ansätze, die keineswegs grundsätzlich abgelehnt werden sollen, führen nicht tief genug. Die Schwierigkeit des angezielten Problems macht es verständlich, daß seine versuchte Aufarbeitung eine sehr vorläufige Leistung blieb. Auch Gabriel Marcel selbst, dem sich der Verf. in wesentlichen Punkten anschließt, ist hierin nicht zu letzter Klärung gelangt. Dem Verf. (Universitätsprofessor in Bern), der mit Beiträgen zur philosophischen Theorie der exakten Wissenschaften hervorgetreten ist, ist es gewiß als persönliches Verdienst anzurechnen, daß er sich der schwierigen Grundfrage auf seine Weise gestellt hat — mag auch die Gefahr bestehen, daß das zwischen Physik und Mystik liegende Feld der Metaphysik nicht genügend umgepflügt wird.

W. Kern

Hengstenberg, H. E., Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre. 8° (XXIV u. 168 S.) Salzburg 1958, A. Pustet. — Die These des Buches: Die Beziehung Schöpfer-Geschöpf läßt sich nicht mittels der Kausalkategorie fassen. Der Beweisgang: Eine Phänomenologie der menschlichen Ursprungsbeziehungen (1. Kap.: 7—50) hebt von der ganz im Sinne der modernen Naturwissenschaft verstandenen Kausalität und der konstitutiven Wechselbeziehung die „Mitteilungsrelation" ab, deren höchste Stufe die „Sinnurhebung" darstellt; ihr Beispiel: das sinnvolle menschliche Wort. Das 2. Kap. (51—116) zeigt, daß das schöpferische Handeln Gottes nur in Analogie zur „Sinnurhebung" gedacht werden könne. Das 3. Kap. (117—37) überhöht die philosophische Aussage durch die „analogia Trinitatis", welche die übernatürliche Offenbarung in der Schöpfung sehen lehrt. — Zum 1. Kap.: Dadurch daß H. die Sinn-Mitteilung als höchste Ursprungsweise von der „Kausal-" und „Begründungsrelation" abhebt, scheint der Sinnbezug des Kausalgeschehens in Frage gestellt; das wäre gegen die scholastische Grunderkenntnis von der Intelligibilität, d. h. Sinnhaftigkeit, alles Seienden (vgl. 149 Anm. 51). Jedenfalls dürfte es nicht im Sinne metaphysischer Betrachtung sein, daß die gewiß sehr spannungsreiche Analogie des Kausalbegriffes in mehrere wesensverschiedene Begriffe aufgelöst wird. Auch kann man doch wohl nicht sagen, daß „der [menschliche] Geist nicht des Sprachwortes zu seinem Sein bedarf" (44). Zum 2. Kap.: H. setzt die thomasische Bestimmung der Schöpfung als „Hervorrufen ohne Bewegung" voraus. Die wohl tiefere Aussage des Thomas über die Schöpfung als

Hervorbringung unter dem Gesichtspunkt des Seins kommt in den Sinn-Analysen H.s nicht genügend zum Zuge; so übersieht H. z.B., daß die schöpferische Macht Gottes von ihrem „Erfolg" — der Wirklichkeit des Geschaffenen — verschieden sein muß (79). Diese kritischen Bemerkungen schließen nicht aus, daß sich allenthalben Richtiges und Wertvolles findet: das Eigensein eines Werkes und seine Zuordnung zum Wirkenden sind nicht umgekehrt, sondern gleichsinnig proportional (43); das Verhältnis von Wortsinn und Lautmaterial ist überzeitlich (60); das „Schaffen Gottes ist ein Freilassen zu eigener Wirkung" (80) usw. W. Kern

Pfeil, H., Der atheistische Humanismus der Gegenwart (Der Christ in der Welt 18, 2). kl. 8° (155 S.) Aschaffenburg 1959, Pattloch. 3.80 DM. — Von atheistischem Humanismus kann man nur sprechen, wenn man dabei unter Humanismus nichts weiter versteht als eine Denkweise, die den Menschen in den Mittelpunkt des theoretischen und praktischen Bemühens stellt, nicht aber weil etwa durch den Atheismus der Mensch in seiner besonderen Eigenart herausgestellt und die Pflege der Menschlichkeit gefördert würde. Obwohl der Verf. auch den historischen Zusammenhängen nachgeht, will er doch in erster Linie die systematischen Gedankengänge des Atheismus darlegen und würdigen. Er unterscheidet den Atheismus der Rebellion — und zwar auf der Ebene des Verstandes, auf der Ebene des Gemütes und auf der Ebene des Willens — und den Atheismus der Indifferenz oder den praktischen Atheismus des Liberalismus. Weiter behandelt er den Einbruch dieser Art von Atheismus und Liberalismus in das christliche Leben und den nicht so seltenen Fall des Pseudo-Atheisten, der Gott nur infolge eines irrigen Gottesbildes ablehnt. — Für weitere Auflagen seien einige Wünsche ausgesprochen. Bei der Behandlung des mechanistischen Atheismus sollte gleich auf die folgende Behandlung des dialektischen Materialismus verwiesen werden. Wenn gesagt wird, eine rein physikalisch-chemische Deutung des Organischen sei „zumindest bis auf den heutigen Tag" undurchführbar (16), so erweckt das den Eindruck des verpönten Arguments aus der Unwissenheit. Ähnliches wäre zu bemerken zur Vorzugsstellung unserer Erde, was das Leben angeht, „soweit uns bekannt ist" (17). Man sollte auch nicht so sehr die räumliche und zeitliche Endlichkeit (nicht „Begrenztheit") des Weltalls diskutieren, sondern vielmehr auf dessen unbestreitbare Endlichkeit im Sein abzielen (17, vgl. 139) und darauf hinweisen, daß der „Raum für Himmel und Hölle" (14) nicht notwendig zu unserem Welltall gehört, da ein solcher „Raum" nicht in einer räumlichen Beziehung zu unserem Raum stehen muß. Setzt jeder Werkzeuggebrauch (ohne Anfertigung) schon menschlichen Verstand voraus (19)? Beim Hinweis auf die Erst- und Zweitursachen (22 28) sollte man den Eindruck vermeiden, als ob diese linear verknüpft seien, was zu Schwierigkeiten führt (vgl. Kants Antinomien). Gegenüber der Erwartung eines Paradieses auf Erden könnte stärker auf die Tatsache des Todes verwiesen werden (40). Die dem dialektischen Materialismus zugeschriebene totale Naturalisierung der Kultur widerspricht zumindest dessen ausdrücklichen Thesen. Leider fehlt ein Namens- und Begriffsverzeichnis. — Diese leicht behebbaren Mängel treten jedoch vor den vielen Vorzügen des Buches zurück, das im ganzen nützlich und notwendig ist. Besonders kann es dem Religionslehrer und zum Gebrauch bei Schulungskursen empfohlen werden. W. Brugger

Siegmund, G., Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus. 2., verbesserte u. stark erweiterte Aufl. 8° (362 S.) Berlin 1960, Morus-Verlag. 17.80 DM — Schon nach drei Jahren konnte eine neue, um hundert Seiten vermehrte Auflage des Buches erscheinen, dessen neuer Untertitel seinen Inhalt noch besser zum Ausdruck bringt. Eine ausführliche Würdigung der 1. Aufl. erschien in dieser Zeitschrift 35 (1960) 256f. W. Brugger

Fisher, S.S., Through Natural Laws to the First Great Cause. 8° (133 S.) New York 1958, Greenwich Book Publishers. 3.— Doll. — Das Buch ist bemerkenswert, weil hier ein gläubiger Protestant, von der Notwendigkeit einer rationalen Grundlegung des Glaubens überzeugt (131), eine solche Begründung zu geben versucht. Der greise Verf. hat nicht eine theologische, sondern eine naturwissenschaftlich-technische Ausbildung genossen. Es ist daher verständlich, daß er in seinem

teleologischen Gottesbeweis vor allem von der anorganischen Welt und ihrer Hinordnung auf das Leben ausgeht. Die Tatsachen werden fachkundig dargelegt; daß sie nicht dem Zufall, sondern nur planvollem Wirken ihr Dasein verdanken können, wird nicht in philosophischer Analyse herausgearbeitet, sondern auf Grund spontaner Evidenz und der Aussagen von Naturforschern angenommen; auf mögliche Einwände wird kaum eingegangen. Die zweite Hälfte des Buches ist mehr dem Beweis des Christentums und der Lösung von Einwänden gegen die Bibel gewidmet. Die Bibelexegese des Verf. ist freilich zuweilen wenig überzeugend, wenn er auch die Überspanntheiten gewisser Sektenprediger entschieden ablehnt (58). In dem Kap. „Hindernisse der kirchlichen Einheit" (60—79) versucht der Verf., die katholische Lehre vom Primat des hl. Petrus und vom Papsttum zu widerlegen. Die „Beweise" sind allerdings nicht überwältigend; erheiternd wirkt folgende Bemerkung, die anscheinend begründen soll, daß in 1 Petr 5, 13 mit „Babylon" nicht Rom gemeint sein kann: Die Oxford Self-Pronouncing Bible, die in ihrer Wortwahl sehr sorgfältig ist, sagt hier: „the church *at* Babylon", nicht: „*in* Babylon"; „at" sagt man aber sprachrichtig nur bei einem kleinen Ort, wie Babylon damals einer war, während es „in" heißen müßte, wenn eine große Stadt wie Rom gemeint wäre (67). — Der „gewisse Mann, der im Jahre 636 starb", heißt Isidor, nicht Isador, wie S. 71 dreimal zu lesen ist. J. de Vries

Absil, Th., Annotationes de esse. 3 Bde. 8° (427 432 178 S.) Haarlem o. J., Gottmer. 75.— Fl. — Die drei Bände enthalten ungefähr 300 mehr oder weniger umfangreiche, lose aneinandergereihte Essays oder Plaudereien über die verschiedensten Themen, immer geistvoll, nie systematisch. Neben Fragen der Ontologie werden vor allem Fragen der Theologie, der Musik, der Dichtung, der Sprachwissenschaft besprochen, mit unzähligen Zitaten, besonders aus Dante und Goethe, aber auch aus Homer, aus angelsächsischen und mittelhochdeutschen Dichtungen, aus Thomas von Aquin und Thomas von Kempen, Shakespeare, Beethoven und vielen anderen. Der Glanz, die Schönheit des Seienden, die Lebensbedeutung der metaphysischen Wahrheiten sollen zur Geltung kommen. Und man wird zugeben müssen, daß dies dem Verf. nicht selten gelungen ist. Andere Stücke bleiben freilich begrifflich-trocken, und ihre allzu apodiktischen Urteile überzeugen nicht immer. Das „esse" wird im Anfang (I 18) einfachhin mit Existenz gleichgesetzt. Das entspricht Cajetanus, den A. überaus hochschätzt, aber schwerlich Thomas. A. meint, es bestehe kein Grund, dem Thomismus einen Cajetanismus gegenüberzustellen (I 11); man wird das verstehen, wenn man liest, daß die Essays zum großen Teil schon während des Krieges entstanden sind, nicht wenige „in cella subterranea", im Luftschutzkeller (I 10); heute wird man die Gleichsetzung Cajetans mit Thomas wohl nicht mehr ohne Einschränkung gelten lassen können. Während Cajetanus aufs höchste gepriesen wird, kommt Suárez denkbar schlecht weg. Er ist der Meister der staubigen Schulstube, eher Enzyklopädist als Metaphysiker (II 18). Besonders macht ihm A. zum Vorwurf, daß nach ihm das Widerspruchsprinzip im Bereich des Göttlichen nicht gelte (I 23; III 135 169 f.). Davon kann natürlich keine Rede sein, wie der Referent in Schol 20—24 (1945—49) 325—332 gezeigt hat. J. de Vries

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

González Caminero, N., Historia philosophiae. I. Philosophia antiqua — Prima pars: Cyclus colonialis et cyclus Atheniensis (saec. VII—IV a. Chr.). 8° (370 S.) Rom 1960, Univ. Gregoriana. 2200.— L. — Eine Einleitung zu dem breit angelegten Schulwerk zeigt sich in der Auseinandersetzung mit den Prinzipien der modernen Geschichtsschreibung sehr aufgeschlossen für eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung, deren dialektischer Charakter (trotz Ablehnung dieser Bezeichnung) deutlich hervortritt; auch die zweite Richtlinie, nicht auf eine bescheidene und entschiedene Kritik zu verzichten, ist durchaus zu begrüßen. Weniger glücklich scheint das Einheitsschema, in dem sich für den Verf. das Entwicklungsgesetz aus-

prägt: die einzelnen Phasen der Philosophiegeschichte schwingen jeweils von mehr sensistisch-materialistischen über intellektualistisch-spiritualistische Denker zu versöhnendem Ausgleich (oder skeptischer Infragestellung bzw. — wie zumeist in der Neuzeit — zu irrationalistischen Neufundierungsversuchen). Die Gewaltsamkeit, zu der die Anwendung dieses Schemas führt, zeigt sich z.B. bei Heraklit (auf die sehr starken Bedenken gegenüber der antizipierten Konstruktion der modernen Philosophie [29 f. 113 118 179 f.] sei hier nicht eingegangen): die πῦρ-Fragmente mögen es in etwa erlauben, Heraklit in Nachfolge und Weiterführung der jonischen Naturphilosophie zu sehen, aber diese kurz skizzierte Sicht bleibt, wie G.C. selber sagt, an der Oberfläche haften, und die anschließende vorzügliche Darlegung der heraklitischen Logos-Einheit der Gegensätze hat wirklich nichts mehr mit ‚Sensismus-Materialismus' zu tun (84—94, vgl. 113). Manches, wie die pythagoreische Zahlenlehre (bes. 64—69) und das Leben Demokrits (135—146), ist sehr breit dargestellt; dagegen würde man ein stärkeres Eingehen auf die Problematik der heraklitischen und parmenideischen, platonischen und aristotelischen Metaphysik wünschen. Hat Parmenides nur die theologischen Auffassungen des Xenophanes in Ontologie umgesetzt (103)? Der parmenideische Ausgangspunkt der Philosophie Sartres ist übersehen (117). Ist es didaktisch empfehlenswert, Empedokles, Anaxagoras und Leukipp-Demokrit in einem Zug zu behandeln? Kann man ‚Entmythologisierung' als Hauptergebnis der ganzen vorsokratischen Philosophie bezeichnen (187, vgl. 212)? Das sokratische Quellenproblem wird nicht gewürdigt; dafür wird eine sehr ausführliche „doctrina socratica" (226—51) anhand der xenophontischen Sokrates-Überlieferung aufgestellt. Man hat zwar Sokrates schon oft mit Christus verglichen, aber doch wohl nicht über Christus gestellt (251). Aus Heideggers Veröffentlichung einer langen Studie über den Spruch des Anaximander kann man nicht schließen, daß er eher auf Anaximander als auf Parmenides und Heraklit zurückgreife (262). Von einer Ägyptenreise Platons läßt sich nicht wie von einem sicheren Faktum sprechen (269). Die neueste Ausgabe der Aristoteles-Fragmente stammt von Ross; die Buhle-Ausgabe des Corpus Aristotelicum blieb unvollständig; als deutsche Übersetzung wären die von Dirlmeier usw. herausgebrachten Bände zu nennen (324 f.). — Nach einem Hinweis auf die sehr kluge Würdigung der aristotelischen νοῦς-Lehre (335 f.) sind als positive Eigenschaften des vorliegenden Buches zu nennen: Die Quellen kommen in reicher und oft sehr glücklicher Wahl zu Wort, auch im griechischen Originaltext (dessen Druckfehler allerdings gerade im Blick auf die jungen Benutzer des Buches zu bedauern sind); die Wirkungen der einzelnen Denker werden auf eine trotz mancher Auswüchse (bes. 119 ff.) erfreuliche Weise bis zur Gegenwart herauf verfolgt; Parallelen zu den Gehalten der christlichen Botschaft werden gezogen; überall zeigt sich eine breite Kenntnis der modernen Literatur, besonders der geschichtsphilosophischen und philosophiegeschichtlichen Auffassungen von Hegel, Heidegger und Jaspers. Wegen dieser Vorzüge wird das Werk G.C.s, nach diesem 1. Band zu urteilen, auch da von einigem Nutzen sein können, wo wie im deutschsprachigen Bereich ein gutes neues Handbuch der Philosophiegeschichte keineswegs fehlt.

W. Kern

Guthrie, W. K., Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 90—91). 8° (125 S.) Göttingen 1960, Vandenhoeck. 3.60 DM. — Der Cambridger Professor, dessen 1950 englisch erschienene Schrift auf eine ‚Studium-generale'-Vorlesung zurückgeht, gibt eine sehr ansprechende Hinführung, die Platon und Aristoteles im Lichte ihrer Vorläufer zu erklären versucht. Die Betonung der Unterschiede zwischen griechischem und modernem Denken soll vor unbedachter Ideengeschichte warnen: sehr schön in diesem Zusammenhang der sprachliche Vergleich von ‚Gerechtigkeit', ‚Tugend', ‚Gott' (bes. 6—11). Allerdings werden manche Tiefen der griechischen Philosophie umgangen oder zugeschüttet; von dem — nach W. Jaeger — „Theologischen" ist nicht sehr viel zu merken. (35, Z. 8 v.u.: Hekataios; 94: nach 367 kam Platon nur noch einmal nach Sizilien; 96: Aristoteles' Kennzeichnung durch „gesunden Menschenverstand" ist ungenügend; 112: deutlich geht aus De anima II nicht hervor, daß es keine Fortdauer der Einzelperson geben kann — anderseits vorzüglich 106 f.).

W. Kern

Gigon, O., Grundprobleme der antiken Philosophie (Sammlung Dalp, 66). kl. 8° (336 S.) Bern 1959, Francke. 12.80 DM. — Die geschichtlichen Untersuchungen des gelehrten Verf. über Entstehung und Einfluß der antiken Naturphilosophie, Ethik und Logik sowie über Denkhaltung und Werkstil der einzelnen Philosophen zielen auf eine Art Soziologie des antiken Philosophierens; sie dringen am stärksten in Neuland vor (11—101). Die beiden folgenden Teile über Hauptbegriffe und Hauptprobleme der griechisch-römischen Philosophie geben vorwiegend Berichte im Längsschnitt über die kosmologischen, anthropologischen, ethischen usw. Auffassungen. Die Darstellung ist gemeinverständlich; nur wenige Belegstellen sind angemerkt. Die Grenzen des Buches dürften formal in seinem oftmals breit-doxographischen Charakter liegen, inhaltlich darin, daß der Neuplatonismus nicht berücksichtigt und auch der Einfluß des Christentums — bewußt (134 167) — fast vollständig ausgeklammert wird. Sind „teleologische Erwägungen zum ersten Male bei Xenophon" greifbar (160), und spielt die Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee tatsächlich „in der großen philosophischen Tradition kaum eine Rolle" (181)?

W. Kern

Nebel, G., Homer. 8° (355 S.) Stuttgart 1959, Klett 22.55 DM. — Das über Homer Geschriebene ist fast unübersehbar geworden. Darüber kann man sich schon u. a. ein Bild machen in den Vollständigkeit durchaus nicht beanspruchenden Homerberichten von Mülder (Bursiansjahresberichte 239, 1933) und von A. Lesky (Die Homerforschung in der Gegenwart, 1952). In ihrer überwiegenden Mehrheit sind die Themen der hier aufgeführten Arbeiten bestimmt durch die Fragestellung der positiven historischen Philologie. Sie hat zum Gegenstand der Forschung z. B. die homerische Frage im traditionellen Wortsinn; Probleme der Überlieferung, der epischen Sprache, Fragen um den kulturellen Hintergrund usf. Eine andere Richtung zeitgenössischer Homerforschung sucht ihn geistig zu durchdringen. Sie erschließt Homer als einen Quellgrund von ungemeiner Fruchtbarkeit für das gesamte Leben griechischen Geistes. Es sei hier beispielshalber an folgende Arbeiten erinnert: W. Jaeger, Paideia I, 23—88, Adel und Arete, Kultur und Erziehung des homerischen Adels, Homer als Erzieher; Schrade, Götter und Menschen Homers; W. F. Otto, Die Gestalt und das Dasein; H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens; B. Snell, Die Entdeckung des Geistes; H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung; W. Schadewaldt, Von Homers Welt und Werk; E. Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Zu dieser Richtung, Homer geistig zu verstehen, möchte auch Nebel zählen, der durch andere ähnliche Untersuchungen bekannt ist: Weltangst und Götterzorn; Das Ereignis des Schönen; Die Not der Götter. — Die Art seiner Homerdeutung soll zunächst an einem Beispiel verdeutlicht werden. 61—66 charakterisiert er die Gestalt des Thersites durch folgende Aussagen: „Die Ilias verhöhnt die Ehrlosigkeit und den Wankelmut der Menge und beschreibt genußvoll die Prügel, die Thersites von Odysseus empfängt. Thersites ist wesenhaft Nicht-Heros, ungespanntes und weltloses Dasein, sich in seinem von der Muse nicht besuchten Daseinssumpf wie eine Sau in der Kuhle wälzend ... Wie Israel auf den Rauner Jahwe hört, Hellas den Götterreigen der Welttiefe schaut, die Pariser Zunge aromatische Reize abschmeckt, so entfaltet Thersites, so entfalten die Thersites-Nachfolger die Schnüffelei zu einem Weltsystem. Sein weht ihnen als Gestank entgegen ... Thersites ist die vom heroischen Vorbild freigekommene, in Destruktion gewachsene Intelligenz ..." Nach diesem Vorbilde sucht der Verf. in andere Phänomene Homers einzudringen, wie z. B. Dike und Moira, Muse, Gefühl und Reflexion, Mensch und Baum, Aigis, Gürtel und Bogen, der homerische Beter, Vogelzeichen, Dämonie, Poseidon, das Gelächter der Götter usf. — Was sagt nun der Verf. selbst über seine Homerdeutung? S. 15 schreibt er: „Mich geht nicht das Gewesene in seiner Gewesenheit an, sondern das Gewesene als Gegenwärtiges ... Ich strebe in Adam hinein, ihn und damit mich selbst zu enträtseln. Das Kriterium der Exegese liegt darin, daß der Ausleger zu diesem Urgestein durchdringt und seines eigenen Urgesteins innewird." Es geht dem Verf. nicht um Gelehrsamkeit, sondern „um Verwirklichung eines Daseins" (20). Dieses „existentielle" Selbstverständnis ist gleichzeitig hineingestellt in das Spannungsverhältnis Christentum und Antike; im homerischen Mythos glaubt er eine schattenhafte Voroffenbarung christlicher Glaubensinhalte sehen zu können. Es wäre

nun aber falsch zu meinen, der Verf. wolle Antike von der Gegenwart her begreifen. Homer deuten heißt seine „Transzendenz und Existenz bezeugen, auslegen, aneignen, erleiden. Die Verschmelzung gelingt nie ganz, die Identität ist, da ich nun einmal nicht Homer ... bin, brüchig. Es bleibt ein Rest der Andersheit ..." (15). Mit diesen Selbstaussagen wird die Fehlerquelle der Interpretation handgreiflich: die Überbetonung des persönlich-subjektiven Elementes. Diese Überbetonung ruht auf einem grundlegenden philosophischen Irrtum des Verf., der glaubt, die Grenzen von Subjekt und Objekt ausschalten zu können. Deshalb weicht er oft von den überlieferten Sachverhalten ab, die auch antiken Dichtungen zugrunde liegen. Wer in „metaphysische" Tiefen vordringen will, muß zuerst die Oberfläche klarlegen, den greifbaren, anschaulichen Sachverhalt herausarbeiten. Das geschieht hier nicht. Dieser wird vielmehr durch Analogien und Assoziationen aus „Theologie", „Philosophie" und sonstigen modernen Lebensbereichen verdunkelt. K. Ennen

Reinhardt, K., Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung. Herausgegeben von *C. Becker*. 8° (418 S.) Göttingen 1960, Vandenhoeck u. Ruprecht. 23.— DM. — Der vorliegende Band sammelt die weitzerstreuten Arbeiten aus dem Bereiche der Philosophie und Geschichte des im Jahre 1958 verstorbenen Gräzisten der Frankfurter Universität, dessen Forschungen über Parmenides, Poseidonios, Sophokles und Aischylos ihm im In- und Ausland hohe Anerkennung einbrachten. Der Herausgeber ordnet die hier gesammelten Schriften in Reinhardts Gesamtwerk ein (vgl. Nachwort 402—413). Zum erstenmal wird die in den dreißiger Jahren entstandene Abhandlung „Personifikation und Allegorie" (7—40) veröffentlicht; dieser Aufsatz, dessen Ansätze bis in die Studienzeit Reinhardts hineinreichen, behandelt das Problem Mythos und Religion. An die Erkenntnisse des Parmenidesbuches knüpfen an sowohl die Untersuchungen über Heraklit (41—100) mit dem Problem der Interpretatio christiana wie die über Empedokles (101—113: Empedokles, Orphiker und Physiker), eine Besprechung von: W. Kranz, Empedokles, Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung, Zürich 1949. Quellenforschung und zugleich Interpretation will die Arbeit sein: „Hektaios von Abdera und Demokrit" (114—132). Eine für R. neue Fragestellung findet sich in „Herodots Persergeschichten" (133—183). Neben philologischen und historischen Fragen geht es um das Problem, wie die Persergeschichten durch den Griechengeist umgeformt wurden. Die Umformung überkommener Formen und Gedanken in einen neuen Geist veranschaulichen auch die Ausführungen „Platons Mythen" (219—295). Wie Vergangenheit an der Gegenwart gemessen wird und von ihr aus verstanden werden kann, erläutert R. in dem Essay „Thukydides und Machiavelli" (184—218). Ungemein lehrreich sind folgende Beiträge zur Geschichte der Altertumswissenschaft: Nietzsche und die Geschichte (296—309); Die klassische Philologie und das Klassische (334—360); die biographischen Mitteilungen über Wilamowitz, Curtius, Murray, W. F. Otto. Autobiographisches (380—401) schließt diese Sammlung ab, der eine zweite „Tradition und Geist" mit Aufsätzen über Dichtung folgen soll. Aus diesen Essays erkennen wir die profilierte Gestalt eines exakten und konsequenten Altertumswissenschaftlers, der mit seiner kühnen Fragestellung einen oft eigenwilligen und neuen Zugang zur Antike sucht. Diese Eigenwilligkeit tritt vor allem auch in den Kontroversen mit Fachwissenschaftlern zutage. In den vielfachen Forschungen dieses Altertumswissenschaftlers wird eines besonders deutlich: die Altertumswissenschaft kann sich nicht mit einer historisch exakten Bestandsaufnahme zufriedengeben. Zum eigenen Vertändnis drängt sie aus sich heraus zur geisteswissenschaftlichen und philosophischen Interpretation. Hierbei zeigt sich dann auch eine gewisse Schwäche des verstorbenen Gelehrten. K. Ennen

Gauthier, R. A., O. P., et Jolif, J. Y., O. P., L'Éthique à Nicomaque, Introduction, Traduction et Commentaire (Aristote, Traductions et Études) 2. Bd (in 2 Teilen) gr. 8° (1—434 und 435—989 S.) Löwen—Paris 1959, Nauwelaerts. 700.— bfrs. — Zu dem Einleitungs- und Textbande, der Schol 34 (1959) 461 f. besprochen wurde, folgt nunmehr, in zwei Bänden, der Kommentar. Er ist eine Glanzleistung. Schritt für Schritt wird der Text, mit Berücksichtigung aller textkritischen Probleme, Sichtung der früheren Interpretationen, von Albert d. Großen und Tho-

mas v. Aquin bis zu den neuen englischen Kommentaren, und Heranziehung der zum Verständnis dienlichen Parallelstellen der übrigen antiken Literatur, bis ins einzelnste erläutert. Was das für eine Vertiefung und Bereicherung bedeutet, das zeigen Stellen wie die lange Erörterung von 1144 a 3—6 auf S. 542—547, die die Beziehung auf den Protreptikos herstellt, oder die Begründung der Übersetzung von 1168 a 7 auf S. 742, um nur einige Beispiele herauszugreifen. Interpretation des Zusammenhangs, des Gefüges und der Gedankenführung wird nur mehr an wenigen Stellen gegeben; das ist in den vorzüglichen Aufbauschemen und Übersichten des Textbandes und in den Abschnitten des Vorworts, die über die Genesis des Werks handeln, schon genügend geschehen. Deshalb wird aber auch das, was über die zeitlich verschiedenen Schichten, z. B. im X. Buche, gesagt wurde, nicht noch von der Einzelinterpretation her ergänzend begründet. Vielmehr wird auf das dort Gesagte verwiesen (z. B. 860 und 889). Dagegen knüpfen sich an einige Stellen, die Leitbegriffe des griechischen ethischen Denkens enthalten, längere Exkurse, die sich zu geistesgeschichtlichen Durchblicken erweitern, die einen solchen Begriff, ein Problem durch die ganze antike Philosophie hindurch, ja bis ins Mittelalter hinein verfolgen (ähnlich, wie es P. Gauthier in seinem großartigen Buch: Magnanimité [Paris 1951] gemacht hat), z. B. contemplation (848 ff.), sagesse (465 ff.), conscience (519), libre arbitre (219 ff.), jeu (867 ff. mit vorzüglichem Hinweis auf Platon, Nomoi 803) u. ä. Sehr gelungen ist der Hinweis auf die Mißachtung des Aristoteles für das Kindliche (75), feine Bemerkungen über φιλία und caritas (692—693). Im ganzen: Ein unschätzbares Hilfsmittel zum tieferen Verständnis der Nikomachischen Ethik.

E. v. Ivánka

Corsini, E., La questione areopagita. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi: Atti della Accademia delle Scienze di Torino 93 (1958—1959). 8° (100 S.) Torino 1959. — Die Auseinandersetzung mit der sehr diskutablen (um nicht zu sagen: indiskutablen) These von E. Turolla über die angebliche Entstehung des Corpus Dionysiacum im frühen zweiten Jahrhundert nach Chr. (*vor* Clemens Alexandrinus) und der gleichfalls eine strenge Kritik herausfordernden Übersetzung, die Turolla gleichzeitig (Padova 1956) mit seiner, in der Zeitschrift „Sophia" 24 (1956) 46—65 erschienenen Studie veröffentlicht hat, nimmt C. zum Anlaß, nochmals die zahlreichen Umdatierungs- und Identifizierungsversuche zu überprüfen, die in den letzten Jahrzehnten vorgelegt worden sind, angefangen von Dionysius Alexandrinus (Mgr. Athenagoras) und Ammonios Sakkas (Elorduy) bis zu Severus von Antiochia (Stiglmayr), Petrus dem Iberer (Honigmann) und Petrus Fullo (Riedinger), — mit dem Ergebnis, daß wir an der von Koch und Stiglmayr vertretenen Datierung festhalten müssen, und über die Identität des Verfassers nichts wirklich Stichhaltiges zu sagen vermögen. Das Verdienst der Arbeit liegt aber nicht nur in diesen, im Grunde genommen negativen Feststellungen; die Prüfung der verschiedenen Argumente erfordert eine Reihe von Einzeluntersuchungen über Lehrgehalt, christologische Position, Terminologie und Thematik des Corpus Dionysiacum (unter denen vor allem die Behandlung des „Hyperousios", die Erörterung der Frage des angeblichen Monophysitismus des Pseudoareopagiten, und der Nachweis der Beziehungen zu Gregor von Nazianz hervorgehoben zu werden verdienen), die einen wertvollen Beitrag zu einer Interpretation des corpus areopagiticum im Hinblick auf seine Quellen, seine Absicht und seine Leitideen bilden. Und eine solche Interpretation ist für eine wirkliche Förderung der „areopagitischen Frage" wichtiger, als das Aufstellen gewagter oder nicht zwingend beweisbarer Thesen über die Identität des Verfassers, die auf Einzelsymptome, oder nicht zutreffend interpretierte, aus dem Zusammenhang herausgelöste Motive gegründet sind. E. v. Ivánka

Combès, J., Le dessein de la sagesse cartésienne. 8° (349 S.) Lyon/Paris 1960, Vitte. — Die vorliegende Monographie über Anliegen und Sinnziel der cartesianischen Philosophie läßt erstaunen wegen der streng durchgehaltenen Tendenz, den sog. Rationalismus und auch Voluntarismus Descartes' durch den in den Texten unwiderstehlich sich Bahn brechenden Primat des absolut-heiligen Willens Gottes und der Gottesliebe zu überwinden. Der Verf. möchte geradezu das Wort von Boutroux verifizieren, die Philosophie Descartes' „donne l'idée d'une religion" (11 223). Im 1. Teil untersucht er ihre kritischen Voraussetzungen, vornehmlich die Theorie des

„cogito, ergo sum", die ja ihr Zentrum in der Gottesidee und schließlich in Gottes heiliger Absolutheit hat, kraft deren unsere „klaren und deutlichen" Vorstellungen in ihrem Wahrheitswert gesichert sind. Wenn die Auffassung, die betr. Analyse verfange sich in einen logischen Zirkel (90), verworfen wird, so darf man entgegenhalten, daß sie jedenfalls ganz offensichtlich den Satz vom Grunde in seiner ontologischen Geltung einführt (vgl. 79 f.), diese seine Geltung aber, mindestens ebensosehr wie die aller allgemeinen „Wahrheiten", nach Descartes nur in der erkannten absoluten Zuverlässigkeit Gottes gründen kann. Im 2., weitaus umfangreicheren Teil beschreibt der Verf. in oft minutiöser, immer wieder auf Konfrontierung mit der reichen Literatur zum Thema bedachter Interpretation der Texte, zumal aus den Briefen, das menschliche Verhalten, sofern es der Weisheit entspringt (la conduite de sagesse). Er diskutiert die Unterscheidung zwischen provisorischer und definitiver Moral, die cartesianische Anthropologie, bes. die Lehre von den „Leidenschaften", darauf die großen Themen „Suche nach dem höchsten Gut", göttliche und menschliche Freiheit, Gottesliebe als Gipfel der Weisheit — mit dem schönen Abschlußkapitel über die „generositas" als Konsequenz der Liebe. Wir brauchen nicht auf Einzelbehauptungen einzugehen, soweit sie philosophiegeschichtlich strittige Thesen betreffen, z. B. Descartes' Nähe zum Molinismus oder Thomismus und seine Stellung zur Theologie überhaupt. Wesentlich scheint dem Verf. die Auffassung vom Ursprung der „ewigen Wahrheiten" aus dem Willen, nicht dem Wesen Gottes (17 223 ff.); für Descartes drückt sich darin Gottes Absolutheit und Souveränität in einer Weise aus, die sein religiöses Empfinden nicht missen mochte. Freilich tritt dabei klar zutage, wie sehr sein System die Transzendenz Gottes überbetont, eines Gottes, der darüber verfügt, ob Widersprüchliches gelten solle oder nicht (244), ob der Mensch Gott hassen dürfe oder nicht (250). Soweit der Verf. mit diesen Theoremen sympathisiert, wird er wohl scharfe Kritik gewärtigen müssen. Nur ist es interessant zu sehen, wie ein gewisser metaphysischer Nominalismus, dessen man Descartes zeihen möchte, seinen Eindruck auf kontemplative Geister u. U. nicht verfehlt. Und doch zeugt sein Hauptargument in dieser Frage von einer befremdlichen Vereinfachung des Problems: „Je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur" (233, Adam-Tannery I 152). Daß man Gott in seinem Wesen (auch in der absoluten Selbstkonstitution seines Wesens) nicht gleichsam von ihm vorgängigen, ihm vor-gegebenen „ewigen Wahrheiten", und wären es die Prinzipien vom Nichtwiderspruch und im zureichenden Grunde, „abhängig" machen darf, versteht sich, und hier lag Descartes' Schwierigkeit (227). — Die religiöse Dynamik, die das Buch großartig herausarbeitet, offenbart die cartesianische Denk- und Lebenslehre in ihrer Intention als Ausdruck echter Weisheitslehre: ein unbestechlicher Theozentrismus bestimmt sie vom ersten Ansatz her. H. Ogiermann

Copleston, F., A History of Philosophy, Vol. 6: Wolff to Kant (The Bellarmine Series, 17). 8° (X u. 509 S. London 1960), Burns and Oates. 35.— Sh. — Der 6. Band des immer stattlicher heranwachsenden philosophiegeschichtlichen Werkes behandelt die französische *Aufklärung*, bes. Rousseau (1—58 59—100), die deutsche Aufklärung und ihre Gegner Hamann, Herder, Jacobi (101—149), die Entstehung der modernen *Geschichtsphilosophie* von Bossuet bis Herder (150—179), schließlich — in der zweiten Hälfte des Bandes — die Philosophie *Kants*, anhand der kritischen Hauptwerke (180—392). Gegenstand der Darstellung ist demnach die Philosophie von Bayle bis Kant. Es besteht eine engere Verbindung mit den beiden voraufgegangenen Bänden über den kontinentalen Rationalismus und den englischen Empirismus (vgl. Schol 34 [1959] 462 f.); der gemeinsamen Einleitung zu dieser ‚Trilogie' in Band 4 entspricht im vorliegenden Band ein kritisch — positiv und negativ — würdigender Rückblick auf die hauptsächlichen philosophischen Strömungen des 17. und 18. Jahrhunderts (393—439): Das mathematische Erkenntnisideal des Rationalismus führt zu deduktiver Selbstentfaltung des Geistes, zur Lehre von den ‚angeborenen' Ideen, zur Gleichsetzung von realer Ursache und logischem Grund, zum ‚ontologischen' Gottesbeweis. C. macht dagegen geltend, daß kein Schluß möglich ist von Wesensnotwendigkeiten auf Zufällig-Wirkliches, vom Unendlichen auf die Existenz von Endlichem (wobei das gelegentliche „necessarily cause [*that is* create]" [402]

nicht ganz glücklich scheint); der rationalistische Typ ist am reinsten ausgeprägt in Spinoza. Die reduktive Analyse des Empirismus (Modell: Hume), die die menschliche Erfahrung, besonders die Selbsterfahrunug, in atomistische ‚perceptions' auflösen will, vermag keine apriorisch-synthetische Erkenntnis zu begründen. C. unterstreicht stark die Verbindung zwischen Hume und dem Neupositivismus. Den Unterschied zwischen Rationalismus und Aufklärung sieht C. darin, daß die aufklärerischen Moral-, Sozial- usw. Theorien darauf ausgehen, empirische Beobachtungen zu verallgemeinern — allerdings, würden wir meinen, auf sehr apriorisch-dogmatische Weise; von dem Vorurteil ausschließlicher und oberflächlicher Verständigkeit will auch C. die Aufklärung keineswegs freisprechen. Kants Grundproblem — der Ausgleich zwischen der mechanistischen Weltphysik Newtons und der menschlichen Freiheit — verbietet es, seine Philosophie als bloße Synthese von Rationalismus und Empirismus zu betrachten. C. berührt die kritischen Punkte des Dings-an-sich, bei dem der Deutsche Idealismus ansetzt, und des „übersinnlichen" Gebrauchs der Kategorien, durch dessen konsequente Ausschaltung hindurch der Positivismus an Kant anknüpft. Entscheidend scheint es C. zu sein, daß die Synthesis apriori anders als bei Kant, nämlich intellektiv-realistisch, erklärt werden muß (434, besser: 275 f.; zur Kant-Kritik auch in etwa 305 f. 345—348). Abschließend zeigt C., daß die Kennzeichnung der mittelalterlichen Philosophie durch die Seinsproblematik, der modernen durch die Erkenntnisproblematik nur eine relative Gültigkeit beanspruchen kann. Auch bei diesem Band ist die ausgewählte Bibliographie (441—471) und das lange Register zu erwähnen. — Die Darstellung ist von leicht lesbarer und verständlicher, auch von Wiederholungen (z. B. 427—430) nicht freier Breite in dem, was sie bringt. In der Kritik, besonders gegenüber Kant, scheint sie allzu knapp geraten. Gewiß ist die schlichte Berichterstattung die Hauptsache; sie darf und muß umfangmäßig ganz und gar überwiegen. Auch berührt C.s Zurückhaltung sympathisch. Aber geschieht einem Denker nicht dann erst Gerechtigkeit, wenn Verf. und Leser versuchen, sich seinen tiefsten Gedanken zu stellen? Die kantische Einheit der Apperzeption wird (434) als Beispiel eines solchen Gedankens am Rande erwähnt. Mehrmals nennt C. den Deutschen Idealismus, der Kants Problematik, nach einer Seite wenigstens, austrägt. Ihm gegenüber dürfte C. vor dem schwierigsten Stück der schwierigen Aufgabe stehen, als Einzelner eine Geschichte der gesamten Philosophie zu schreiben. W. Kern

Lehmann, G., Geschichte der Philosophie. XI: Die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahrh., 2. Teil (Samml. Göschen, 850). kl. 8° (114 S.) Berlin 1960, de Gruyter. 3.60 DM. — Ein größerer Abschnitt unterrichtet über die Phänomenologie und die an sie anschließende neue Ontologie, wobei neben den Hauptvertretern auch J. Rehmke, H. Driesch, A. v. Pauler, H. Pichler, O. Janssen, G. Jacoby eine relativ ausführliche Behandlung finden (4—75; Literatur: 76—82). Der kleinere Abschnitt „Vom Pragmatismus zum Neurealismus" widmet sich besonders J. Dewey und B. Russell, neben F. C. S. Schiller, W. James und J. Watson. Die gedrängte Darstellung mit den überaus kenntnisreichen Längs- und Querverbindungen, die auch hier hervorzuheben sind (vgl. Schol 34 [1959] 464), macht das Bändchen eher als Repetitorium denn als Einführung geeignet. Später wird es, gegenstandsgemäß, leichter lesbar; hier fällt auch manche erfreulich eindeutige Bemerkung. Dewey z. B. „bekennt von sich, mehr Yankee und weniger Philosoph gewesen zu sein, als es aussieht", und L. fügt hinzu: „Aber es sieht vielleicht gar nicht so aus" (92 f.). Zu den Behavioristen: „Sie heben das ‚Mysteriöse' für Regentage auf ..." (101; und über Russell 101—110). (S. 31, Z. 7 f. lies: „widerspruch*lose*"!).

W. Kern

Heiß, R., Der Gang des Geistes — Eine Geschichte des neuzeitlichen Denkens (Samml. Dalp., 61). kl. 8° (391 S.) Bern 1959, Francke. 13.80 DM. — Die Sammlung Dalp will nicht zu schwer verständliche, aber doch nicht zu weitgehend vereinfachte Darstellungen wissenschaftlicher Fragen bieten. H.' Geschichte der modernen Philosophie erfüllt diese Aufgabe. Statt die Vielfalt der Denkgehalte auszubreiten, folgt sie den Entwicklungen und Umschwüngen der geistigen Haltung. Dabei besteht die Gefahr, daß sie in der Schwebe über den Sachen bleibt. Anderseits ist das Buch überaus reich an zumeist sehr interessanten Quellenzitaten. So bringt

die Lektüre auch dem Nutzen, dem die große Linienführung schon einigermaßen bekannt ist. Auch Denker der „singulären Wahrheit" — wie Montaigne, Pascal, die französischen Moralisten —, die sonst wohl weniger Beachtung finden, kommen zu Wort. Der weitaus breiteste Platz wird Marx und Kierkegaard eingeräumt (193 bis 284 u. ö.), die, wie auch die Folgezeit, auf dem Hintergrund der Hegelschen Dialektik gesehen werden. Das seitdem vergangene Jahrhundert wird auf eine sehr summarische Weise gekennzeichnet. Heidegger wird nicht genannt, dessen Philosophieren doch wohl noch neuzeitliches Denken ist. Die Kanonisation Kants, die H., „wenigstens nach der erkenntnistheoretischen Seite", vollzieht (169), und die sehr kurze kritische Bemerkung zu Marx (243) sind unzulänglich. Auch die Nennung von Morus und Marx in einem Atemzug (207) kann beirren. Kleine Versehen: die Pariser Verurteilung der naturphilosophischen Aristotelesschriften 1210, nicht 1110 [10]; die Entdeckung Amerikas 1492, nicht 1495 [14]; ‚ontologia' ist kein aristotelisches Wort [39], sondern anscheinend erstmals 1661 von Du Hamel gebraucht worden; μεχανος! [65]; Harveys Buch über die Entdeckung des Blutkreislaufes 1628, nicht 1682 [67]; Pascal-Zitat [107] lautet richtig: „Nicht in Montaigne, sondern in mir finde ich alles, was ich bei ihm sehe"; Descartes lebte nicht „lange Zeit" am schwedischen Königshof [151], sondern, ganz gegen seine vorherige Gewohnheit, ein halbes Jahr; das Hegel-Zitat [208] richtig: „Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus", und die fehlende Seitenangabe hierzu: 35; nur Nietzsches *Vater* ist früh gestorben [211]; Proudhons Buch: Système des contradictions écon. [219]; 227, Z. 18 f.: statt „jetzt ... hat": „1948 ... hatte"; 374 fehlt die richtige Anm. 30; 375, Z. 15 v. u., fehlt das Verb „vermehrt" und die Quellenangabe: „§ 243".) W. Kern

Tschernyschewskij, Nikolai Gawrilowitsch, Das anthropologische Prinzip (Philosophische Bücherei, 8) 8° (196 S.) Berlin 1956, Aufbau-Verlag. 4.80 DM. — Tschernyschewskij (1828—1889) ist einer der Hauptvertreter der russischen revolutionären Intelligenz der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts oder, in der sowjetischen Terminologie, der „russischen revolutionären Demokraten", in denen nach der Wertskala der Sowjetideologie das vormarxistische Denken seinen Höhepunkt erreichte. Auf Grund gefälschter Dokumente ungerecht verurteilt, verbrachte T. über zwanzig Jahre (1862—1883) im Kerker und sibirischen Exil und lieferte, wie Berdjajew treffend bemerkte, durch sein „Martyrium" einen bedeutenden Beitrag zur Schaffung jenes moralischen Kapitals, von dem auch jene bis heute noch zehren, die sich zu Wortführern der sozialen Revolution machen, ohne selbst die moralischen Qualitäten jener ersten Generation von Revolutionären zu besitzen. — Das vorliegende Bändchen enthält die zwei bedeutendsten philosophischen Arbeiten T.s, den Artikel „Das anthropologische Prinzip in der Philosophie" (veröffentlicht in der Zeitschrift „Sowremennik" 1860) und den Artikel „Zur Kritik der philosophischen Vorurteile gegen den ländlichen Gemeinbesitz" (ebd. 1858). Die Philosophie sieht nach T. im Menschen dasselbe, was Medizin, Physiologie und Chemie sehen. Wenn wir im Menschen außer den Erscheinungen der materiellen Ordnung auch solche der „moralischen" (geistigen) Ordnung sehen, so glaubt T., daß diese Verschiedenheit „der Einheit der menschlichen Natur, wie sie die Naturwissenschaften aufzeigen" (46), durchaus nicht widerspricht; es verhält sich hier ähnlich wie mit der Verschiedenheit der Aggregatzustände, wo ebenfalls eine Qualität „sich in drei Qualitäten verzweigt, ... je nach der verschiedenen Quantität, in der sie auftritt" (48). In diesem Zusammenhang gebraucht T. sogar die Formulierung, die im dialektischen Materialismus eine große Rolle spielt: „quantitativer Unterschied geht in qualitativen Unterschied über" (48). Trotzdem ist zu sagen, daß T. eher einen Vulgärmaterialismus vertritt, da er die Unterschiede zwischen anorganischer Natur, lebendiger Natur und Mensch als rein quantitative ansieht. Auf dem Gebiet der Psychologie vertritt T. einen ausgesprochenen Determinismus; das „Wollen" ist für ihn nur der subjektive Eindruck, „der in unserem Bewußtsein die Entstehung eines Gedankens oder einer Handlung aus vorhergehenden Gedanken, Handlungen oder äußeren Vorgängen begleitet" (77). In der Ethik führt er den Begriff des „Guten" auf den Begriff des „Nützlichen" zurück; der Unterschied zwischen beiden liegt

bloß darin, „daß das Gute ganz besonders konstant, dauerhaft, fruchtbar und reich an guten, dauerhaften und vielfältigen Resultaten ist" (123). Auch das Prinzip der „Parteilichkeit" will man in seinem Ansatz schon bei T. finden, da er nicht nur politische Theorien, sondern auch philosophische Lehren „unter dem Einfluß der gesellschaftlichen Verhältnisse" entstanden sein läßt (16). — Im *zweiten Aufsatz* behandelt T. die von der russischen revolutionären Intelligenz leidenschaftlich erörterte Frage, ob in Rußland dank dem Gemeinbesitz an Grund und Boden die kapitalistische Entwicklungsstufe übersprungen werden könne und ob die russische Dorfgemeinde als unmittelbare Keimzelle des Sozialismus gewertet werden könne. T. glaubt die Frage bejahen zu können, und zwar a) auf Grund des schon von Schelling und Hegel formulierten Gesetzes, wonach eine höhere Stufe der Entwicklung der Form nach mit dem Anfang zusammenfällt, aus dem sie ihren Ausgang genommen hat (im Sinne der Hegelschen Negation der Negation), und b) auf Grund der weiteren Feststellung, daß unter dem Einfluß der höheren Entwicklung, die eine bestimmte Erscheinung des gesellschaftlichen Lebens bei den fortgeschritteneren Völkern erreicht hat, diese Erscheinung bei anderen Völkern sehr rasch und unter Umgehen der Zwischenstufen verwirklicht werden kann (188 f.). — Die beiden Schriften haben heute wohl nur mehr historisches Interesse als Dokumente der Entwicklung der russischen Philosophie und Geistesgeschichte. G. A. Wetter

Edmund Husserl 1859—1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, éd. *H. L. Van Breda, J. Taminiaux* (Phaenomenologica, 4). gr. 8⁰ (XI u. 306 S.) La Haye 1959, Nijhoff. 20.— fl. — Dieser Gedenkband vereinigt in sich Beiträge sowohl von direkten Schülern Husserls wie auch von solchen, die seinen Einfluß nur durch seine Schriften erfahren haben, immer aber sind es Zeugnisse einer philosophischen Ausstrahlung, wie sie nun einmal nur wenigen Denkern beschieden ist. Es handelt sich z. T. um nicht viel mehr als „Erinnerungsblätter", deren philosophiegeschichtliche Bedeutung freilich nicht geringzuschätzen ist; dazu läßt sich in etwa auch der Vortrag Van Bredas über das Löwener Husserl-Archiv zählen (116 ff.). Soweit die Abhandlungen sich rein sachlich mit Husserls Anliegen auseinandersetzen und auch kritisch über ihn hinausführen wollen, beanspruchen sie natürlich unser noch größeres Interesse. Eines zeigt sich wiederum sofort: Die Nachfolge Husserls hat in keiner Weise jene Form angenommen, von der er bis zuletzt träumte und die, jedenfalls für unsere Zeit, doch wohl von vornherein utopisch ist, nämlich die Form eines team-work, das nach der von ihm „disziplinierten" phänomenologischen Methode auf genau abgesteckten Problemgebieten philosophische „Arbeit" leisten sollte. *J. Héring* (26 f.) gesteht das ohne weiteres ein, er spricht von so vielen Phänomenologien, wie es Phänomenologen gibt. Vor allem trennt die Geister das Ja oder Nein zu Husserls transzendentalem Idealismus; Héring lehnt den Primat des Bewußtseins ab, ebenso die meisten anderen, *H. Conrad-Martius, M. Merleau-Ponty* usw. *K. Löwith* vermerkt die Unterschätzung des „seit Hegel allgemein gewordenen historischen Bewußtseins" (54); *L. Landgrebe* will Husserls transzendentallogischer Problematik ganz thematisch die Analyse des in der phänomenologischen Deskription enthaltenen, sprachlich schon vorgeformten, daher historisch bedingten „Begriffsmaterials" verordnen (255 f.). Der Rückgang des späten Husserl auf die „Lebenswelt", aus der das Philosophieren mit seinen „Reduktionen" aufsteigt, wird immer wieder als Übergang zur neuen, konkreten, das Vor-Theoretische und Vor-Reflexe aufhellenden Phänomenologie gekennzeichnet; hier setzt vor allem Merleau-Ponty an (195 f.) und entwickelt in knapper, bestechender Form seine Thesen vom Primat der sinnlichen Erfahrung, insbesondere auch des „Leibes" als des „vinculum du moi et des choses" (203). Selbstverständlich wird die Frage nach Sinn und Tragweite des Husserlschen Begriffs der „Intentionalität" oft gestellt: *E. Fink* steuert gute Bemerkungen bei (109 f.), mehr noch *E. Lévinas* (75 f.). Zum damit verknüpften Begriff der „Reduktion", der phänomenologischen wie der transzendentalen, äußern sich vornehmlich *H. Conrad-Martius* (175 f.) und wiederum *M. Merleau-Ponty* (197 f.). Daß Husserls Formulierungen bis zuletzt oszillieren zwischen einer Sicht des auf Grund jener Reduktionen „konstituierenden" Bewußtseins als eines die Gegebenheiten nur in ihrem „Sinn", ihrer „Bedeutung" für das Subjekt konstituierenden und als eines sie irgendwie idealistisch „hervorbringenden", einfachhin in ihrem „Sein" „setzenden" Bewußt-

seins, wird des öfteren festgestellt, vgl. *M. Farber* (156) und *H. Reiner:* „Die Entscheidung, ob die transzendentale Konstitution als Sinnbildung oder als Creation aufzufassen sei", blieb bei Husserl bis zuletzt offen (142). — Wo Husserl lebendig weiterwirkt, hat man es also, aus dem Ganzen der vorliegenden Beiträge zu urteilen, mit phänomenologischer Ontologie im Sinne Heideggers oder verwandten Denkweisen zu tun. Am stärksten hat doch der späte Husserl mit seiner transzendentalen Methode beeindruckt, wenn diese auch „konkreter" geworden ist, wie bei *M. Merleau-Ponty*, d. h. nicht in eine universelle „Egologie" oder „monadische Intersubjektivität transzendentaler Subjekte" (106) als ursprünglichsten Konstitutionsgrund alles Gegebenen einmündet, wie bei Husserl selbst, sondern in die Analyse des allem Theoretischen vorgelagerten welt-leiblichen Daseins des fragenden Menschen. Wer den Akzent nicht so sehr auf die transzendentale Analytik, sondern auf die „Wesensbeschreibung", die inhaltliche Wesens-Phänomenologie, legt, wie *H. Conrad-Martius* (176 f.) und aus anderer Perspektive *L. Binswanger* (64 f.) und wohl überhaupt die von Husserl angeregten Psychologen und Psychiater, scheint ein wenig abseits stehen zu müssen. — Mehrfach wird Husserls „monologische" Denk- und Gesprächsweise betont, und ähnlich scheint jeder seiner Schüler seinem eigenen Monolog nachzuhängen. Der einflußreichste unter ihnen, Heidegger, ist hier freilich nicht vertreten. H. Ogiermann

Husserl et la pensée moderne / Husserl und das Denken der Neuzeit. Actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie, Krefeld, 1—3 novembre 1956, édités par les soins de *H. L. Van Breda* et *J. Taminiaux*. (Phaenomenologica, 2). gr. 8° (X u. 250 S.) La Haye 1959, Nijhoff. 16.— fl. — Das Krefelder Internationale Phänomenologenkolloquium konzentrierte sich, nach einem ausführlichen Bericht des Präsidenten des Löwener Husserl-Archivs über die fast dramatischen Vorgänge der Verbringung des Husserlschen Nachlasses nach Löwen, um z. T. groß angelegte Vorträge der Phänomenologen und Phänomenologiegeschichtler *E. J. J. Buytendijk, A. de Waelhens, E. Fink, J. Hyppolite, R. Ingarden* und *K. H. Volkmann—Schluck*. Ein ebenfalls mitgeteilter Vortrag *L. Landgrebes* über die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart war für ein breiteres Publikum bestimmt. Allen Vorträgen ist eine Übersetzung entweder ins Französische oder Deutsche beigegeben. Protokolle der Diskussionen konnten leider nicht mitveröffentlicht werden. — *E. J. J. Buytendijk* veranschaulicht sehr gut die Bedeutsamkeit der Husserlschen Phänomenologie für die moderne Psychologie: sie gab den Anstoß zu „vorurteilsloser", d. h. „ohne theoretische Voraussetzungen, ohne Frage nach der metaphysischen Realität des Erfahrenen, sich auf die unmittelbaren Erlebnisse stützender Forschung", der es um die „Sinnstruktur" der Sache zu tun ist (82), wobei „Sinn" wohl as „Einheit von Bedeutungen" gefaßt wird (85), und „Bedeutung" wesentlich wohl als „Verweisung auf . . .", so daß „Sinn und Grund" von Phänomenen aus dem Ganzen des Bezugs- und Ausdrucksfeldes, in dem sie auftreten, zu erhellen vermag. Schon hier wird Bezug genommen auf so schwierig nachzuvollziehende Formulierungen Husserls wie die, das „reine Innenleben" als das „Sinn und Geltung leistende" (89) sei der Grund aller „Phänomene". Das „hinnehmende" Wesen des Intentionalen, zugleich aber „konstitutive", also irgendwie „leistende", sinnschöpferische, letztlich eben diese Einheit von Intention und Konstitution (*L. Landgrebe* spricht paradox genug von „passiver" Konstitution, vgl. 221), bildet immer wieder eine, vielleicht *die* crux interpretum, zieht deshalb auch, ungeachtet der Fülle der sonstigen Probleme, das meiste Interesse auf sich. Es handelt sich um die bekannte Frage nach der „idealistischen" Auslegung der Husserlschen Transzendentalphänomenologie. Darüber sprachen thematisch *A. de Waelhens* und *R. Ingarden;* das Ergebnis, alles in allem genommen, bestätigt doch wohl die gängige Auffassung: Husserl ist transzendentaler Idealist, trotz mancher Schwankungen im Ausdruck. Wenn nun der Rahmentitel des Kolloquiums auf Husserls Bedeutung fürs moderne Denken abzielt, dann stellt sich zugleich heraus, daß sein idealistischer Standpunkt auf heutige Philosophien kaum oder überhaupt nicht eingewirkt hat, um so mehr jedoch seine transzendentale Methode als solche. Doch wird weder ihr Einfluß etwa auf Sartre oder Marcel, noch gar auf scholastische Denker deutlich, sondern nur ihre Aus- und Weiterbildung bei eigentlichen Husserlschülern,

so bei Ingarden und Fink, bei letzterem in der Weise einer Aufarbeitung und zugleich einer Radikalisierung des Heideggerschen Ansatzes: Heideggers „Sein" radikalisiert er zum „vollen Zeit-Raum", den wir „Welt" nennen (156). Ingarden dagegen verbleibt innerhalb typisch Husserlscher „Begriffsanalysen", um so in der Frage Idealismus-Realismus weiterzukommen, freilich ohne ein mehr als vorläufiges Ergebnis (203). De Waelhens orientiert sich an Heidegger und noch stärker an Merleau-Ponty, dessen Deutung der vortheoretischen, vorprädikativen Verhaltensweisen des Menschen (118 f.) und damit der Relativierung aller theoretischen Intentionalitäten (in der Form des Wissens, der Wissenschaft, also des „Urteils") auf jene er eindrucksvoll entwickelt. Ein Thema übrigens, das auch die neuere scholastische Erkenntnistheorie noch nicht durchgedacht hat (zumal soweit sie vom Urteil als dem vollendeten Erkenntnismodus „ausgeht"). *K. H. Volkmann-Schluck* erblickt in Husserls Lehre von der Irrealität der Bedeutungen ein metaphysisches Problem, nämlich das der Wahrheit; er fragt mit Recht: „Was aber geschieht mit der Wahrheit, wenn sie in dieser Sphäre von seinsfreien Phänomenen ihren Ort hat?" (238), kann auf diese Weise Wahrheit „gegenüber dem Ansinnen des skeptischen Relativismus gerettet werden?" (240). — Wie man sieht, hat die Diskussion um Husserls Phänomenologie auch im engeren Kreis der Phänomenologen sich keineswegs schon beruhigt. Das Krefelder Kolloquium stand ganz und gar im Zeichen ihrer alten und neuen *Problematik,* nicht etwa ihres selbstgewissen Besitzes.

H. Ogiermann

Hamburg, C.H., Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer. gr. 8⁰ (VIII u. 172 S.), Haag 1956, Nijhoff. 12.40 Fl. — Das Werk besteht aus einer Sammlung philosophischer Essays, die teilweise schon früher veröffentlicht wurden und die — etwas überarbeitet und ergänzt — zu einem Buch zusammengestellt wurden. Dem Werk fehlt deshalb etwas die innere Einheit. Eine systematische Darstellung der Philosophie Cassirers darf man nicht erwarten. Die beiden ersten Kapitel (1. Symbol reality and the history of philosophy, 2. Reality and symbolic forms) versuchen einen historischen Rückblick auf die Philosophie der Vergangenheit zu geben, und zwar vom Blickpunkt der „Philosophie der symbolischen Formen" Cassirers aus. Der Grundgedanke dieses Rückblicks ist folgender: „All philosophy has been the ever repeated attempt to get beyond the pictorial and discursive symbolismus of language, art and the sciences to a direct apprehension of the ‚Real' as such" (14). Am wichtigsten sind jedoch die Kapitel 3—5 (The symbol Concept I und II, The modalities of the symbol concept), in denen versucht wird, die verschiedenen Bedeutungen (drei werden besonders analysiert) der „symbolischen Formen" bei Cassirer zu klären, ferner eine adäquate Definition des Symbol-Begriffes zu geben und schließlich seine Tragweite und Anwendung auf Mythus und Kunst (Poesie), „Common-Sense" und Wissenschaft zu untersuchen. Der Symbol-Begriff Cassirers (59 ff.) ist sehr weit gefaßt: „Sinnerfüllung im Sinnlichen" (sense in the senses); etwas Sinnliches (sensuous) als Verkörperung eines Sinnes (meaning: Bedeutung) mit der dreifachen Funktion: Ausdruck, Anschauung und reine Bedeutung. Diese weite Begriffsfassung, die selbstverständlich sehr zur Kritik Anlaß gibt, erlaubt Cassirer einersets weiteste Gebiete menschlicher Kulturbetätigung zu umfassen, anderseits aber auch überall in diesem weiten Bereich seine philosophisch-kritizistische Haltung und Meinung anzuwenden. Das führt ihn schließlich dazu zu glauben, daß den verschiedenen „Sprachen" und „Perspektiven" je verschiedene „Realitäten" entsprechen. Eine kurze Kritik dieser Ansichten gab *Paul Welsh* in PhRev 67 (1958) 412—414. In den beiden Schlußkapiteln (6 und 7) versucht der Verf. zu zeigen, in welchen Punkten sich Cassirers Philosophie der symbolischen Formen gegen die moderne positivistische und pragmatistische Semantik abgrenzen läßt. Das vorliegende Werk ist zum mindesten als Anregung zur Diskussion des wichtigen Symbolbegriffs von Bedeutung.

Ad. Haas

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Heisenberg, W., Pyhsik und Philosophie (Weltperspektiven, 2). kl. 8° (197 S.) Berlin 1959, Ullstein. 1.90 DM. — Das Bändchen gibt eine Vorlesungsreihe (Gifford-Vorlesungen) wieder, die Heisenberg im Wintersemester 1956/57 an der Universität St. Andrews (Schottland) hielt. Es stellt damit zugleich eine Zusammenfassung der wesentlichen Gedanken aus den verschiedenen Einzel-Vorträgen und -Aufsätzen H.s in den letzten Jahren dar. Drei Kapitel bringen die Entwicklung der Quantenphysik, die „Kopenhagener Deutung" und die in letzter Zeit vorgebrachten Gegenvorschläge. Zwei Kapitel konfrontieren die Grundgedanken der Quantenphysik mit Ideen der griechischen und der neuzeitlichen Philosophie. Nach einem Kapitel über die Relativitätstheorie umreißen vier Kapitel den Ort der modernen Physik in der geistigen Situation der Gegenwart, sei es in wissenschaftlicher, sei es in allgemein-kultureller Hinsicht. Den Abschluß bildet eine „Einführung in die Probleme der Naturphilosophie" von *F. S. C. Northrop.* — Ein großer Teil der Ideen, die H. selbst entwickelt oder von C. F. v. Weizsäcker übernimmt, kam schon in früheren Referaten in dieser Zeitschrift zur Darstellung, z. B. die Auffassung der klassischen Physik und der klassischen Logik als der apriorischen und zugleich „revisionsbedürftigen" Voraussetzung der Quantenphysik und der mehrwertigen Logik der quantenphysikalischen Naturbeschreibung, die Parallelen zwischen den Symmetriebetrachtungen bei Platon und in der modernen Theorie der Elementarteilchen oder zwischen dem Potenz-Begriff bei Aristoteles und in der Quantenphysik usw. Zur Vermeidung vorschneller „apologetischer Auswertung", wie sie schon praktiziert wurde, sei ausdrücklich darauf hingewiesen, was H. unter der von ihm abgelehnten „Ontologie des Materialismus" versteht: „Die Vorstellung einer objektiven, realen Welt, deren kleinste Teile in der gleichen Weise objektiv existieren wie Steine und Bäume, gleichgültig, ob sie beobachtet werden oder nicht" (105, vgl. auch 119). Es geht also nicht so sehr um den Materialismus als um den „metaphysischen Realismus" (62), während sich H. anderseits ausdrücklich von einem Positivismus Mach'scher Prägung distanziert (119). Die Situation des Wissenschaftlers in den vom Diamat beherrschten Ländern erscheint H. als die gleiche wie die der aufkommenden Naturwissenschaft in ihrer von religiösen Überzeugungen beherrschten Umwelt (114 f., vgl. auch 172 f.). Und ein Hinweis auf einen Sachverhalt, der bei der philosophischen Stellungnahme zur Quantenphysik oft wenig beachtet wird: „Der quantenphysikalische Dualismus bewirkt, daß dieselbe Realität sowohl als Materie wie als Kraft in Erscheinung tritt . . ., da jedes Elementarteilchen selbst ein gewisses Kraftfeld repräsentiert" (132). W. Büchel

Gorgé, V., Philosophie und Physik. Die Wandlung zur heutigen erkenntnistheoretischen Grundhaltung in der Physik (Erfahrung und Denken, 5). gr. 8° (137 S.) Berlin 1960, Duncker u. Humblot. 13.60 DM. — Der Verf. schreibt im Sinn der „offenen Philosophie" von F. Gonseth in Zürich; sein Lehrer in der theoretischen Physik war A. Mercier in Bern, der auch das Vorwort schrieb. „Offen" ist diese Philosophie nach „unten" — es gibt keine absolut gewisse, unangreifbare Grundlage für irgendein menschliches Wissen — wie nach „oben": es ist jederzeit mit neuen Erfahrungstatsachen zu rechnen, die zu einer Überprüfung und Revision der bisherigen Anschauungen zwingen. G. glaubt, daß dieser neue Denkstil sich nicht nur in der Physik, sondern in allen Richtungen des zeitgenössischen wissenschaftlichen Denkens bemerkbar mache und die einzige Möglichkeit darstelle, aus dem Wirrwarr der philosophischen Ismen herauszufinden, ohne das philosophische Anliegen als „sinnlos" zu verwerfen. In diesem Sinn behandelt G. vor allem die Subjekt-Objekt-Relation, insbesondere in der Physik (Komplementarität), und die Frage nach der „physikalischen Wirklichkeit", unter reicher Heranziehung von Belegstellen aus den philosophischen Schriften moderner Physiker. Es ergibt sich, daß jene völlige Trennung von Subjekt und Objekt, wie sie mit der Frage nach der „Wirklichkeit an sich" mitgemeint ist, nicht möglich ist. Da aber anderseits das Erkenntnisbemühen des Wissenschaftlers doch immer wieder zur „Wirklichkeit" hinstrebt (trotz allen gegenteiligen Behauptungen des Positivismus), muß es so kommen und ist es besonders in der Physik so gekommen, daß die Wissenschaft die Wirklich-

keit in symbolischer Konstruktion darstellt — wobei gerade die Mathematik ihre einzigartige Symbolmächtigkeit erweist. „Wirklich" ist dabei das, was uns umgibt und auf uns „einwirkt"; demgemäß besteht das Kriterium der „Wahrheit" unseres Wissens vor allem in unserem „Können", d. h. in der Beherrschung der Einwirkungen der Wirklichkeit auf uns selbst. Eine besondere Bedeutung bei der Konstitution der physikalischen Wirklichkeit weist G. im Anschluß an seinen Lehrer Mercier der Zeit zu: Durch die Zeitlichkeit wird so etwas wie Erfahrung überhaupt erst möglich. Wenn die Relativitätstheorie zu einer Nivellierung des Unterschieds zwischen Raum und Zeit zu tendieren scheint, so bedeutet dies nach G. in Wirklichkeit nur, daß uns auch der physikalische Raum nicht „zeitlos" gegeben ist. Verwirrungstiftend komme der Umstand hinzu, daß die Relativitätstheorie eigentlich in der Linie der klassisch-objektivistischen Theorien liegt, deren Geist durch den der „offenen" Philosophie gerade überwunden erscheine (97). — G. beschreibt gewiß auf weite Strecken recht zutreffend die geistige Situation in der modernen Atomphysik. Man hat aber den Eindruck, als ob er auch vorgängig zu dieser wissenschaftlichen Entwicklung die grundsätzliche Unmöglichkeit einer realistischen Metaphysik aus dem, was Erkenntnis als solche darstellt, nachweisen zu können glaube; würde damit nicht auch die „offene" Philosophie doch wieder zu einem philosophischen „Ismus"?
W. Büchel

Daujat, J., Physique moderne et philosophie traditionelle. kl. 8° (134 S.) Tournai 1958, Desclée. — Den inneren Grund für die Spannungen zwischen der aufkommenden Naturwissenschaft und der zeitgenössischen scholastischen Philosophie erblickt D. darin, daß die Naturwissenschaft bis zu den Arbeiten von Mercier und Maritain niemals mit der „eigentlichen" Philosophie des hl. Thomas in Berührung kam; weil „mittelmäßige Philosophen" wie Albert von Sachsen, Buridan und Oresmes den hl. Thomas kaum oder schlecht kannten, darum gelangten sie zu Auffassungen, über die Rabelais und Molière mit Recht spotten konnten (6). Demgemäß soll nachgewiesen werden, daß gerade und nur eine streng thomistische Philosophie eine Antwort auf die philosophischen Probleme der modernen Physik zu geben vermag; dies geschieht in elegantem Stil und mit vielen Zitaten vor allem französischer Wissenschaftstheoretiker. Da die grundlegenden Gedanken zum größten Teil in der Literatur über das Verhältnis von Thomismus und moderner Physik schon verschiedentlich erörtert wurden (das Büchlein ist vor allem als kurze Zusammenfassung für breitere Kreise gedacht), sei auf eine eingehendere Stellungnahme verzichtet.
W. Büchel

de Tonquédec, J., S. J., La philosophie de la nature (Les principes de la philosophie thomiste, 2). I: La nature en général. Fasc. 2: La substance et l'accident, la matière et la forme. Fasc. 3: Le mouvement, l'espace et le temps. 8° (280 u. 186 S.) Paris 1958 u. 1959, Lethielleux. 1800.— u. 1500.— Fr. — Der 1. Faszikel dieses Werkes wurde in Schol 33 (1958) 141 angezeigt. Leider fehlt dem Verf. der persönliche Kontakt mit der modernen Naturwissenschaft und den aus ihr erwachsenden philosophischen Problemen. So kann diese Naturphilosophie trotz der gründlichen und klaren Darstellung der überlieferten thomistischen Lehren auf die heute drängenden Fragen keine befriedigende Antwort geben. W. Büchel

Feigl, Fr., Das Ganzheitsproblem der Natur. Empirie und Metaphysik als Einheit im Forschungsziel. 1. Teil. 8° (169 S.) Wien 1959, Universitäts-Verlagsbuchhandlung. 13.50 DM. — F. stellt sich die zeitgemäße Aufgabe, durch Aufweis metaphysischer Urteile in der Physik eine Metaphysik der Natur streng zu begründen und damit den Positivismus zu widerlegen. Erreichbar wird dieses Ziel dadurch, daß die Natur eine Einheit bildet, „in der Empirisches und Metaphysisches in engster, sich vielfach übergreifender Verflechtung miteinander stehen" (46). Daraus soll sich eine so weitgehende Artgleichheit des empirischen und metaphysischen „Teiles" der Natur ergeben, daß im Bereich des Metaphysischen, d. h. des Submikrophysikalischen — nach Auffassung des Verf.s — die Erfahrungsbegriffe (Raum, Zeit, Realität-Bewegung, Kraft, Energie, Determinismus) ohne Einschränkung anwendbar werden. Mit dieser Forderung gelangt F. dann zwangsläufig zu einem unendlichen Regreß der Kausalstufen und baut eine recht merkwürdige Theorie der

„Feldstufen" und „Mutterfelder" aus, deren stationäre Störzustände er nach P. Lénárd „Dynamiden" nennt. Auch in der anschaulichen Vorstellung der Elementarteilchen als Kraftfeldbündel zeigen sich Anknüpfungen an frühere Epochen des physikalischen Weltbildes; die entscheidenden Ergebnisse der modernen Quantenphysik sollen erst im 2. Teil behandelt werden. — Auf den Unterschied des „Erklärens" im Sinne der naturwissenschaftlichen Beschreibung und der Zurückführung auf metaphysische Möglichkeitsbedingungen wird in diesem Buche mit Recht hingewiesen. Dennoch hat die naturwissenschaftliche Erklärung ihre gute Berechtigung, wenngleich die Methoden der physikalischen Theorienbildung meistens auch kompliziertere Erklärungsmöglichkeiten der Erfahrungsgegebenheiten zulassen. An diesen Stellen versucht F. verborgene positivistische Vorurteile zu entlarven. So hält er es für eine unzulässige positivistische Einstellung, wenn man z.B. die Unabhängigkeit der elektrischen Ladung von der Geschwindigkeit bei dem experimentellen Beweis der relativistischen Massenveränderung voraussetzt oder mit Einstein die Endlichkeit des Kosmos annimmt. — Auf die begrenzte Anwendbarkeit des induktiven Verfahrens, z.B. bezüglich der Astrophysik, wird betont hingewiesen, was im Hinblick auf die Dynamiden-Theorie F.s äußerst paradox anmutet. — Das häufige Wiederholen gleicher Gedanken, der schwere Stil, die eigenartige Begriffsprägung und physikalische Ungenauigkeiten wirken auf den Leser störend. Ein evidenter Druckfehler ist bei der Formel auf S. 115 unterlaufen. — Nach Ansicht des Ref. ist der Versuch F.s eher geeignet, den Ruf der Metaphysik unter den Positivisten zu verschlechtern als nach dem „Versagen vieler älterer Versuche im metaphysischen Bereich festen Boden zu gewinnen" (44—45). Joh. Boór

Thum, B., O.S.B., Ontologie der Zeit nach objektivierender Betrachtungsweise. Ontologie der Zeitrelationen: Salzburger Jahrbuch f. Philosophie u. Psychologie 1 (1957) 7—31, 2 (1958) 186—210. — Die interessante Studie, mit deren 1. Teil sich schon W. Hoeres auseinandersetzte (Schol 33 [1958] 399—407), widmet sich einem Problem, das schon die Spätscholastik bewegte: Ist die Bewegung aufzufassen als eine „forma fluens", d. h. als Aufeinanderfolge instantaner „stationärer" Bestimmungen, oder als ein „fluxus formae", d. h. als eine Bestimmung, deren Wesen gerade in einem gewissen „Fließen" liegt? Die Spätscholastik war in Verfolg der zweiten Auffassung bis zur Vorwegnahme des Trägheitsprinzips gelangt (vgl. Schol 35 [1960] 85). T. muß vom ontologischen Standpunkt aus den fluxus formae auch in moderner Form (Bergson) verwerfen — in Einklang mit der Hochscholastik. Die ontologischen Schwierigkeiten der forma fluens werden vor allem in der Zeittheorie von H. Conrad-Martius sichtbar. Zu ihrer Bewältigung ist eine Besinnung auf den „Sinn von Sein" notwendig; T. versteht in diesem Zusammenhang Sein als „Akt, der Macht und Fähigkeit, Grund zu sein, bedeutet" (27). Geht aber, wenn man die Bewegung als Aufeinanderfolge von Instantanaktuierungen auffaßt, nicht die Stetigkeit des Zeitflusses verloren, die Conrad-Martius ja ausdrücklich verwirft? T. verweist auf die Cantorsche Auffassung des Kontinuums als einer aktuellen transfiniten Punktmenge und die anschließende Entwicklung der Mengenlehre und glaubt, daß bei hinreichend präziser Formulierung keine Notwendigkeit zur Verwerfung der Stetigkeit des Zeitflusses bewiesen werden könne. Es ergibt sich aber ein grundsätzlicher Unterschied zu der räumlichen Kontinuität, in der auch nach T. die Vielheit der Teile nur potentieller Natur ist. T. gerät so in einen gewissen Gegensatz zur Relativitätstheorie, die eher dahin tendiert, die räumliche und zeitliche Kontinuität aneinander anzugleichen. Eigentliche Kausalität ist nach T. nicht vom Jetzt auf das Später, sondern nur zwischen gleichzeitigen Zuständen, also im Sinn der kantischen Wechselwirkung, möglich. Tatsächlich enthalten aber die Gleichungen der klassischen wie der Quantenphysik eine Determination vom Jetzt auf das Später, und diese Determination, das Zeitdifferential, tritt ganz ebenso als „Bestimmung" des physikalischen Systems auf wie die anderen „statischen" Bestimmungen. Die fluxus formae-Lehre könnte dies gleichsam als Bestätigung buchen. T. entwickelt zur Erklärung eine Theorie der „Prospektionen", der „Verordnungen", in denen zugleich das eigentliche ontologische Wesen der Zeitrelationen aufgedeckt werden soll. — Ref. möchte die Frage aufwerfen, ob die Paradoxien der Zeit, die schließlich keine Zeittheorie ganz wegerklären kann, nicht vielleicht daher rühren, daß der Ausgangs-

punkt aller Theorien, das unmittelbare Zeiterleben, wegen seiner Verhaftung an die wesentlich „makrophysikalische" Sphäre der Sinnlichkeit nur eine „makroskopische Annäherung" an die Wirklichkeit darstellt. Es verlegen doch alle Theorien und auch T. den nicht-umkehrbaren Zeitfluß vom Früher zum Später und damit die ausschließliche „Beeinflußbarkeit" des Späteren durch das Frühere (und nicht umgekehrt) schon in das Elementargeschehen, während nach Ausweis der Physik in den Elementargesetzlichkeiten eine solche einsinnige Determinationsrichtung jedenfalls bis heute nicht zu erkennen ist. Im Elementarbereich ist physikalisch das Frühere ganz ebenso funktional durch das Spätere determiniert wie umgekehrt. Die einsinnige Determinationsrichtung vom Früheren zum Späteren tritt physikalisch erst auf makrophysikalischer Ebene auf, wo sie sich grundsätzlich gänzlich auf die Zunahme der Entropie, also einen Sachverhalt der Statistik, zurückführen läßt. In einer Welt mit abnehmender Entropie wäre nicht das Zukünftige, sondern das Vergangene „beeinflußbar" in dem Sinn, in dem der Mensch überhaupt zeitlich distantes materielles Geschehen „beeinflussen" kann. (Vgl. Philosophia Naturalis 6 [1960] 199ff. Anm. 16.) Es wäre weiter zu bedenken, daß der Wellen-Teilchen-Dualismus der Quantenphysik neben seinem räumlichen einen ganz parallelen zeitlichen Aspekt hat. Wenn man aufgrund des räumlichen Aspekts wohl schließen muß, daß die stetige räumliche Ausdehnung nicht „formaliter a parte rei" verwirklicht ist, dann gilt das gleiche für den stetigen zeitlichen Geschehensfluß (was jedoch keineswegs instantane „Quantensprünge" oder eine „Zeitquantelung" bedeutet!).

W. Büchel

Haas, J., Das Lebensproblem heute. Beitrag der Zellforschung zur Philosophie des Organischen. 8⁰ (150 S.) München 1958, A. Pustet. 7.20 DM; geb. 9.20 DM. — Der Verf. dieses Büchleins ist besonders durch seine ausgezeichnete Monographie über die Zellphysiologie bekannt geworden. Er hat auch immer wieder versucht, die Ergebnisse dieses wichtigen Zweiges der Biologie naturphilosophisch zu vertiefen. Das hier angezeigte Bändchen enthält im wesentlichen die Vorträge, die der Verf. während der Salzburger Hochschulwochen 1957 über „das Geheimnis des organischen Lebens" gehalten hat. Allerdings ist die Darstellung des Problems und die Beweisführung stark erweitert worden. Im 1. Kap. wird das Problem des organischen Lebens aufgezeigt: seine richtige Formulierung, seine Bedeutung, seine Lösbarkeit und die Versuche zur Lösung. Verf. betont ganz richtig (22), daß wir heute viel klarer sehen, wie weit eine mechanistische Auffassung der Organismen berechtigt ist und wo ihre Grenzen liegen. Ein wichtiges Tatsachengebiet im Reich des Lebendigen, die morphogenetischen Prozesse, können aber durch das Bgriffssystem des Mechanismus nicht vollgültig aufgeklärt werden. Um die reichen naturwissenschaftlichen Ergebnisse der Biologie überblicken zu können, hat der Verf. die Lebenserscheinungen in zwei Klassen eingeteilt. In der ersten Klasse werden alle jene Erscheinungen berücksichtigt, die sich an fertigen Organismen, Organen oder Zellen abspielen. Sie werden „funktionelle Vorgänge" genannt. Mit diesen funktionellen Elementarvorgängen beschäftigt sich das 2. Kapitel. Für die Prozesse, die an schon bestehenden materiellen Strukturen ablaufen, gilt die Beziehung zwischen Funktion und Struktur, und darin gleichen sie den von Menschenhand gebauten Maschinen. Unter dieser Rücksicht kann man also die Organismen mit den höchstkomplizierten Maschinen vergleichen. Die funktionellen Vorgänge bilden aber nur einen Teil des organischen Lebens. Daneben steht eine noch wichtigere Gruppe von Lebenserscheinungen, die organische Strukturen erzeugen oder regenerieren, wenn sie gestört wurden. Diese morphogenetischen Prozesse behandelt der Verf. im 3. Kap. seines Buches. Die ungeheuere Vielfalt dieser biologischen Prozesse läßt sich wieder in zwei Gruppen zusammenfassen: Die erste Gruppe enthält alles, was unter den Begriff der Fortpflanzung fällt, die zweite alles, was zur Evolution oder Stammesgeschichte gehört. Die Wesenszüge der morphogenetischen Prozesse, besonders der organischen Finalität, verlangen zu ihrer wissenschaftlichen Erforschung und Klärung Begriffe, die sich nicht mehr an das Begriffssystem von Physik und Chemie anlehnen. Im letzten Kap. sucht der Verf. die Ergebnisse der Betrachtung der funktionellen und morphogenetischen Prozesse zur naturphilosophischen Lösung des Lebensproblems auszuwerten. Die Organismen enthalten ein materielles Substrat als seinsmäßige Komponente ihrer Wesenheit. Der Verf. stellt mit Nachdruck fest: „Die Materie in einem

Organismus ist wesensmäßig die gleiche wie in den unbelebten Körpern. Denn die Materie gehorcht innerhalb und außerhalb der Organismen den gleichen Gesetzmäßigkeiten ... Es gibt keine lebendige Materie, wie frühere Jahrhunderte angenommen hatten, sondern höchstens eine belebte" (137). Bei den morphogenetischen Prozessen läßt sich aber keine materielle Struktur als Erklärungsgrund nachweisen, nur eine immaterielle Wirklichkeit (140) kann die befriedigende Erklärungsgrundlage abgeben. Diese immaterielle Wirklichkeit nennen wir Lebensprinzip. — Das Büchlein gehört sowohl nach der sachlich-biologischen wie der naturphilosophischen Seite hin zu den wesentlichsten Veröffentlichungen der letzten Jahre. A. Haas

Takhtajan, A., Die Evolution der Angiospermen. Aus dem Russischen übers. von *W. Höppner*. gr. 8° (VIII u. 344 S., 43 Abb.) Jena 1959, Fischer. 44.90 DM. — Das Buch hat nicht nur für den Botaniker Bedeutung, sondern für alle Biologen und Naturphilosophen, da es in den ersten Kapiteln allgemein die Probleme der Evolution in einer ausgezeichneten und übersichtlichen Form vorlegt. Das Buch mag ferner zeigen, wie in den wesentlichen Grundzügen der Erforschung des Evolutionsgeschehens die bedeutenden Forscher aus Ost und West vielfach übereinstimmen. Das erste Kap. handelt über die Formen der adaptiven Evolution. Es mag gleich hier kritisch angemerkt sein, daß es doch wohl weder terminologisch noch sachlich entsprechend ist, wenn man das ganze Evolutionsgeschehen unter dem Begriff „Anpassung" faßt; denn die Neubildungen, der eigentliche evolutionäre Fortschritt ist keineswegs nur Anpassung an etwas (Umwelt usw.). T. unterscheidet von Anfang an scharf zwischen Angepaßtsein und Anpassungsfähigkeit (Plastizität). Sehr viele Gruppen von Lebewesen sind infolge ihrer geringen evolutionären Plastizität ausgestorben, obgleich ihre Angepaßtheit außerordentlich groß war. Ein Beispiel dafür sind die Lepidodendren und die Kalamiten des Paläozoikums. Der Grad der evolutionären Plastizität sowie des Angepaßtseins hängt vom Modus der adaptiven Evolution ab. Die wichtigsten Modi sind: die progressive Evolution, die Spezialisation ohne Veränderung des Organisationsniveaus und die regressive Evolution. Zuerst bespricht der Verf. die Probleme der progressiven Evolution, d. h. der „Vervollkommnung" des Organismus. Die Vervollkommnung wird über eine strukturelle Differenzierung verwirklicht, die zu einer stärkeren Aufteilung der Funktionen führt. Aber der Grad der Vollkommenheit wird nicht nur vom Grad der Differenzierung des Ganzen, sondern ebenso vom Grad der Integration seiner Teile bestimmt. Die stärkere Abstimmung der Funktionen aufeinander führt aber notwendigerweise zu einer zahlenmäßigen Verminderung homologer Teile (Oligomerisation). Nach Gaidukow (1925) bedeutet Progression „eine möglichst große Zahl struktureller Verschiedenheiten bei einer möglichst kleinen Zahl von Teilen". Auf dieses „Gesetz der Integration der Homologen" (Mereshkowski) wird in der westlichen Abstammungsliteratur oft nicht genügend Bedacht genommen — oder sie wird als Nebenerscheinung gewertet. T. macht mit Recht auch darauf aufmerksam, daß der Grad der Verschiedenheit der Teile und die Stufe ihrer Integration nicht immer mit ihrer äußeren Kompliziertheit übereinstimmen. So scheint z. B. die Blüte einer Glockenblume einfacher zu sein als die einer Magnolie, obwohl die Glockenblume sich durch größere Differenzierung und Integration auszeichnet. Im nächsten Kap. wird die Spezialisation behandelt, bei der das Niveau der Vollkommenheit nicht ansteigt. Ein weiteres Kap. behandelt die regressive Evolution und die evolutive „Heterobathmie" der Merkmale. Sowohl die Paläontologie wie die Morphologie der rezenten Lebewesen liefern ein reichhaltiges Material, das die relativ unabhängige Evolution vieler Merkmale eines Organismus bestätigt. Die einen entwickeln sich langsamer als die andern, wieder andere bleiben lange Zeit auf einem verhältnismäßig primitiven Niveau stehen. T. hält die bisherigen Termini für diese wichtige Erscheinung für unglücklich und schlägt für die evolutionäre Verschiedenstufigkeit der Merkmale den neuen Terminus „Heterobathmie" (bathmos-Stufe) vor. Ich halte den deutschen Ausdruck „Spezialisationskreuzung", der sich bei uns eingebürgert hat, aber auch für sehr zutreffend. An zahlreichen Beispielen erläutert der Verf. die Bedeutung dieser Erscheinung für die Evolutionsforschung. Der spezielle Teil des Buches beginnt mit einer Darlegung der Grundlagen der evolutionären Morphologie der Angiospermen. Nach ihrem Organisationsniveau nehmen sie in der Pflanzenwelt den gleichen Platz ein wie die Säugetiere in der Tierwelt. Die Evolution der

Angiospermen (bedecktsamigen Pflanzen) hängt eng zusammen mit der Entwicklung der meisten Insektengruppen, vieler Gruppen der Vögel, der Säugetiere, und gewinnt darum auch Bedeutung für die Evolution des Menschen. Da uns die Paläobotanik keinerlei Material zur Lösung der Frage nach der Entstehung der Angiospermen liefert, gewinnen die primitivsten Vertreter der Klasse (z. B. die Magnoliales, Laurales, Ranales usw.) die größte Bedeutung für die Lösung der angeschnittenen Frage. In einem eigenen Kap. behandelt der Verf. die Bedeutung der primitiven Formen für die evolutionäre Morphologie der Angiospermen. Dann folgt die Evolution der vegetativen Organe, der Blüten und Blütenstände, der Bestäubung, der Mikrosporangien und Mikrosporen und schließlich die Evolution der Samen und Früchte. Ein ausführlicher Aufriß des Systems der Angiospermen beschließt das wertvolle Buch. Wenn wir auch besonders im allgemeinen Teil die Behandlung mancher wichtiger Fragen vermissen (z. B. das Problem der Synorganisation), so möchten wir doch gerade den Theoretikern der Abstammungslehre dieses Werk als eine praktische „Fundgrube" aus den Schatzkammern der modernen Botanik empfehlen.

A. Haas

Eiseley, L., Die ungeheure Reise. Von der Entstehung des Lebens und der Naturgeschichte des Menschen. 8° (243 S.) München 1959, Piper. — Das Buch ist eine Übersetzung aus dem Amerikanischen („The immense Journey" 1957). Zur deutschen Ausgabe hat *K. Lorenz* ein Vorwort geschrieben, das mir beinahe ebenso wichtig erscheint wie das ganze Buch. Vom Verf. sagt L.: „Ich zögere nicht, Loren Eiseley den Rang eines wirklichen Dichters zuzuerkennen. Gleichzeitig ist er aber ein Paläontologe vom Fach, Professor für Anthropologie an der University of Pennsylvania, und der Gegenstand seiner Dichtung ist der seiner Forschung: das Rätsel der Entstehung des Menschen. Die ‚ungeheure Reise' ist der Weg, den die Schöpfungsgeschichte des Menschen seit der Entstehung des Lebens auf der Erde zurückgelegt hat" (6). L. meint, daß Hochmut und Eigendünkel auch heute bei vielen Menschen den Glauben an die Ergebnisse der Wissenschaft vom Menschen und seiner Entwicklung verhindern. Und doch brauchte ein solches Wissen den menschlichen Stolz an sich nicht zu verletzen; denn die Entwicklung „läßt nicht nur die Sonderstellung des Menschen unangetastet, sondern versichert ihm ganz ausdrücklich, daß er die Spitze der großen Lebenspyramide sei" (7). L. sieht klar, daß die „Affentheorie" den Vulgärmaterialisten ausgezeichnet paßte und von ihnen der westlichen Kulturmenschheit „in buchstäblich vulgärer Weise unter die Nase gerieben wurde" (7). Die weltanschauliche Tendenz ging eingestandenermaßen dahin, die Einzigartigkeit des Menschen nach Möglichkeit zu verkleinern, ja zu vertuschen: „Das gewaltige historische Drama der Stammesentwicklung, das Sich-Emporringen des Lebens aus bescheidensten Anfängen, das einmalige Wunder der in geologischem Sinne geradezu explosiven Entstehung des Menschen, das alles wurde entweder grau in grau in der Sprache des trockensten wertblinden Materialismus geschildert, oder aber in so tendenziöser, ja kitschiger Weise übersteigert, daß diese Wahrheit den Stempel der Unwahrheit bekam" (8). L. macht darauf aufmerksam, daß schon die Fachausdrücke, die von der Wissenschaft für die Vorgänge der Stammesgeschichte geprägt wurden, eine wertblinde Interpretation suggerieren. Nur wenn der Forscher gleichzeitig Dichter sei — so meint L. —, sei es ihm gegeben, das historische Werden der Organismenwelt so darzustellen, daß der Leser gleichzeitig mit der Belehrung über die wissenschaftlichen Tatsachen „auch einen Hauch von der geheimnisvollen Entstehung neuer Werte, von dem eigentlichen Schöpfungsgeheimnis, empfängt" (10). Beides sucht das vorliegende Buch zu vermitteln: Tatsachen der Stammesgeschichte in dichterischer Sprache. Man wird zugeben müssen, daß das schwierige Unternehmen dem Verf. vollendet gelungen ist. Ich glaube, daß man am besten Zugang zu dem Buch findet, wenn man das letzte Kapitel über das Geheimnis des Lebens (vor allem das Problem der Entstehung des Lebens) zuerst liest. Hier erfährt man auch die naturphilosophische Sicht des Verf.: „Ich würde meinen, daß auch der entschlossenste Materialist, der diese bunte Welt von zirpenden Grillen, von Singdrosseln und immerfort fragenden Menschen vor Augen hat, und der immer noch glaubt, daß dies alles allein aus ‚toter' Materie entstanden ist, immerhin zugeben muß, daß diese Materie ungeahnte und sogar schreckliche Kräfte besitzen muß. Warum sollte sie nicht, mit den Worten Hardys, ‚nur eine Maske von vielen sein,

die das Große Antlitz hinter allen Dingen zu tragen beliebt" (242). In 13 Kapiteln wird uns diese Sicht der Entwicklung des Lebens und der gesamten Welt an Hand der Ergebnisse der Paläontologie vorgeführt: in den ersten vier Kap. wird über die Entwicklung der Pflanzen und Tiere gesprochen; mit dem 5. Kap. „Das wahre Geheimnis von Pildown" beginnt der Verf., von verschiedensten Gesichtspunkten aus das Problem der Anthropogenese darzustellen. Hierbei läßt er klar durchblicken, daß er nicht wie Darwin das Erscheinen des Menschen dem Zufallsspiel ungerichteter Naturkräfte zuschreibt, sondern eher der Meinung von Wallace (Zeitgenosse und Mitentdecker des Selektionsprinzips) zuneigt, der den Menschen ausdrücklich als das Ergebnis eines göttlich gelenkten Entwicklungsprozesses ansah (97). Die letzten drei Kap. des Buches (Das Urteil der Vögel; Vogel und Maschine; Das Geheimnis des Lebens) sind allgemeinen naturphilosophischen Betrachtungen über das Wesen der lebendigen Schöpfung gewidmet. Man liest das Buch wie einen spannenden Roman, und doch läßt der Verf. nur Tatsachen sprechen. A. Haas

Dorsch, Fr., Psychologisches Wörterbuch. 6., völlig revidierte Auflage unter Mitarbeit von *W. Traxel.* Mit einem Verzeichnis der Teste und Testautoren und einer Einführung in die mathematische Behandlung der psychologischen Probleme von *W. Witte.* 8° (488 S.) Hamburg/Bern 1959, Meiner/Huber. 38.— DM. — Das bekannte, von Giese begründete Wörterbuch der Psychologie ist in der 6. Auflage fast auf das Dreifache des bisherigen Umfanges erweitert worden. Vielfach wird bei den einzelnen Stichwörtern auf die entsprechende Literatur verwiesen, deren genaue Titel im biographischen Anhang (458—488) angeführt werden. Stichproben zeigen, daß das Buch beim Nachschlagen kaum je versagt. Man kann daran zweifeln, ob nicht das eine oder andere Wort noch Aufnahme finden sollte, z. B. Katamnese oder Phoneidese. Vielleicht wäre es gut, den Artikel über Gewissen zu überarbeiten. Das Gewissen ist, auch in seinen Phänomenen, nicht nur Gefühlsregung und nach Freud mit dem Über-Ich wohl nicht einfach zu identifizieren. Bei der Beschreibung der Seele würde man an dem einen Pol der Definitionen, jedenfalls entsprechend aristotelischer Konzeption und deren Weiterbildung, besser nicht sagen: ein Wesen „übernatürlicher" Art (weil der Ausdruck doppeldeutig ist), sondern „übersinnlicher" Art oder „die Materie transzendierend". W. Witte hat für diese Ausgabe einen klar geschriebenen und gut einführenden Anhang über die mathematische Behandlung psychologischer Probleme beigesteuert. L. Gilen

Siwek, P., S. J., Psychologia experimentalis. 8° (382 S.) Torino-Roma 1958, Marietti. 2000.— L. — Wenn man dieses lateinisch geschriebene Textbuch der experimentellen Psychologie richtig beurteilen will nach seinem Aufbau, der Fülle der behandelten Probleme (die zum Teil nur kurz gestreift werden), der Eigenart seiner hin und wieder deduktiven und aprioristischen Darstellung, muß man sich das Ziel vor Augen halten, das dem Verf. vorschwebte. Er wollte eine mehr von der Empirie herkommende Ergänzung seiner bekannten Psychologia metaphysica geben, und zwar „pro Alumnis Seminariorum", nicht für Studenten, deren Hauptfach die Psychologie ist. Und dieses Ziel dürfte der Verf. erreicht haben, vorausgesetzt allerdings, daß die wohl zwei Wochenstunden umfassende Vorlesung die Fragen durch den lebendigen Vortrag beleuchtet, erweitert und vertieft. Eine Reihe von Kapiteln zeigen unmittelbar die Zielsetzung des Verf., empirische Ergänzungen zu einer philosophischen Psychologie zu bieten. So die Abschnitte De sensatione (29—59), De perceptione et imaginatione (77—112), De intellectu et memoria (113—149), De emotionibus (179—187), De voluntate (188—199). Mehrere Kapitel sind den verschlungenen Problemen der Tiefenpsychologie gewidmet, über die sicher auch der Theologiestudent orientiert werden muß: Traum, Hypnose, Psychopathologie (282—320). Überall merkt man die umfassende Literaturkenntnis S.s, besonders für den Raum des französischen und anglo-amerikanischen Sprachgebietes. Ein Index bibliographicus, der sich an die Kapiteleinteilung anschließt (321—331), führt wichtige Literatur zu weiterem Studium an. Bei dem Abschnitt zur Graphologie fällt auf, daß die Grundlagen der Charakterkunde von Klages, nicht aber seine Werke über Ausdruckskunde und Graphologie genannt werden (330). Vielleicht wäre es gut, bei einer Neuauflage für das Kapitel „Gefühle" auch F. Krueger, zur Charakterologie Le Senne, Lersch und Kretschmer, bei der Frage Talent und Genie

evtl. Lange-Eichbaum oder jedenfalls Révész zu nennen. Die Kritik, die S. an den Theorien Freuds übt, ist sehr berechtigt. Gegenüber dem oft erhobenen Vorwurf des Pansexualismus wäre es wohl sachlich gut, daran zu erinnern, daß Freud in seinen drei verschiedenen Trieblehren (vgl. Horney) stets einen Dualismus der Triebe (z.B. Sexualtriebe und Ichtriebe) unterschieden hat, bei dem allerdings dem Sexus immer die größte Bedeutung zugeschrieben wird. L. Gilen

Jacob, J., S.V.D., Passiones. Ihr Wesen und ihre Teilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin. 8° (XVI u. 104 S.) Mödling 1958, St. Gabriel-Verlag. 9.80 DM. — Die emotionalen Lebensvorgänge, wie man das Wort „passiones" vielleicht am besten wiedergibt (XIII), haben den hl. Thomas nicht nach ihrer empirischen Seite beschäftigt. Unter diesem Gesichtspunkt geht Thomas zwar von einer Reihe von Beobachtungen aus, die man aber, wie der Verf. mit Recht sagt, nach dem Stande der heutigen Psychologie als vorwissenschaftlich bezeichnen würde. Thomas kommt es auf eine Metaphysik der Passiones an, und dieser so aufzufassenden Passioneslehre des hl. Thomas ist auch die vorliegende Dissertation gewidmet. J. behandelt zunächst den Begriff der Leidenschaft (1—59), sodann das System der Leidenschaften, speziell die Zweiteilung des sinnlichen Strebevermögens (60—78), und schließlich die Teilnahme des sinnlichen Strebevermögens an der Vernunft (79—98). Er beschränkt die Untersuchung auf die Lehre von den Leidenschaften im allgemeinen. Eine Konfrontierung mit der modernen empirischen Psychologie ist bewußt ausgeschaltet; sie wäre auch in dem Rahmen der vorliegenden Arbeit in wissenschaftlich ernst zu nehmender Weise kaum zu leisten. Ob es gut war, daß der Verf. auch auf kritische Stellungnahmen verzichtete, ist dagegen eine andere Frage. Er macht auch eine Ausnahme. Er bemerkte nämlich bei seinen eingehenden Thomasstudien (vgl. das Stellenverzeichnis, 99—104), daß Thomas die ontologische Eigenart der Leidenschaften meistens an dem Beispiel der sinnenhaften Erkenntnisvorgänge erläutert. Und hier schien eine Unklarheit vorzuliegen bezüglich der materiegebundenen Struktur dieser Erkenntnisprozesse. Sie werden von Thomas mit einer immutatio spiritualis zum wenigsten in Zusammenhang gebracht (12 f.), wobei das Wort aber in einem weiteren Sinne genommen wird. Aus der inneren, wesenhaft an Leib und Seele gebundenen Natur der Leidenschaften ergibt sich eine gewisse Schwierigkeit für die thomasische Unterscheidung von körperlichen und seelischen Leidenschaften, sowohl nach den Frühwerken wie nach der Summa (40—59). Denn die sog. seelischen Leidenschaften sind, wenn wir die ontologischen Komponenten ins Auge fassen, in ihrem ganzen Verlauf, auch im Anfangsstadium, innerlich an die Materie gebunden; entsprechendes gilt bei den sog. körperlichen Leidenschaften für ihre konstitutionelle Abhängigkeit von der Psyche. — Die vorliegende Untersuchung stellt einen bemerkenswerten Beitrag dar zur Lehre des hl. Thomas über die Seele. Die Sprache ist sachlich, könnte aber an einigen Stellen mehr gefeilt und besser geformt sein. Die Textinterpretationen sind wohl begründet. L. Gilen

Das Gewissen. Mit Beiträgen von *E. Blum, E. Böhler, C. G. Jung, J. Rudin, H. Schär, R. I. Z. Werblowski, H. Zbinden* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut, 7). gr. 8° (207 S.) Zürich 1958, Rascher. 18.—DM. — Das C.G. Jung-Institut hat im Frühjahr 1958 einen Zyklus über das Problem des Gewissens gehalten, zu dem sieben Persönlichkeiten von sehr verschiedenen Standpunkten aus beigetragen haben. Für die *Psychologie* des Gewissens sind die Vorträge von C. G. Jung selber (185 bis 207), von Blum über Freud und das Gewissen (167—184) sowie von Böhler über das Gewissen im Wirtschaftsleben (53—87) von besonderem Interesse. Vorwiegend theologische Aspekte werden behandelt von Werblowski (Das Gewissen in jüdischer Sicht, 89—117), Schär (Das Gewissen in protestantischer Sicht, 119—137) und Rudin (Das Gewissen in katholischer Sicht, 139—165). H. Zbinden gibt im ersten Referat dieses Zyklus' (Das Gewissen in unserer Zeit, 9—51) Gedanken und Beobachtungen, die man mit einigen Vorbehalten als Bausteine zu einer Epochalpsychologie des Gewissens bezeichnen könnte. Daher spricht er auch von dem Gewissen der Zeit und dem Weltgewissen (13), die gekennzeichnet sind durch die stets größer werdende Kluft zwischen Wissen und Gewissen, praktisch-materieller Lebensform und moralischer Kultur (21). — Mit diesen Ausführungen berühren sich in mannigfacher

Weise die Feststellungen von Böhler, daß allgemein „eine wachsende Unsicherheit in der ethischen Wertschätzung eingetreten ist" (57), die dann besonders für das Wirtschaftsleben aufgezeigt wird. Die gedankenreiche und anregende Arbeit hat die Auffassungen von C. G. Jung über das kollektive Unbewußte zur Voraussetzung. — Rudin unterscheidet zwischen dem Gewissen als Anlage und Struktur sowie dem „eigentlichen Akt" des Gewissens, der sich in der freien personalen Entscheidung des Gewissens vollzieht (153). Damit soll sicher nicht bestritten werden, daß es auch andere echte Gewissensphänomene gibt, die sich spontan und vorgängig, evtl. auch antagonistisch zu einer personalen Stellungnahme aufdrängen, wie etwa die spontan auftretenden Gewissensbisse. — Wenn Blum meint, daß nach der Erfahrung Freuds „alle menschliche Not Gewissensnot" sei (168), so ist diese These ein Zeichen für die fundamentale Bedeutung, die der Verf. dem Gewissen und seinen Phänomenen, auch seiner binnenseelischen Auswirkung, zuschreibt. Soweit sie sich auf Freud bezieht, scheint sie aber zu allgemein gefaßt und müßte näher begründet werden. — Was C. G. Jung von der inneren Widersprüchlichkeit und Paradoxie des Gewissens sagt (191 f.), speziell für den Bereich der Pflichtenkollisionen, weist auf ein sehr schwieriges und verzweigtes Problem hin. Aus dieser Problematik hebt J. vor allem die häufigen Spannungen hervor zwischen dem von der Gesellschaft aufgestellten Sittenkodex und der Meinung, daß das Gewissen die Vox Dei sei. Er schlägt sodann vor, die Vox-Dei-Auffassung des Gewissens auf die leichter zu verstehende Hypothese des Archetypus zu reduzieren. Abgesehen von naturrechtlichen und metaphysischen Erwägungen wäre hier die Frage zu stellen, wieweit dieser Gedanke Jungs in Beziehung gesetzt werden kann zu der thomistischen Lehre der habitus principiorum, die dem Gewissen nach seiner innersten Struktur angeboren sind. Diese Prinzipien bestimmen die Regungen des Gewissens von ihren Ursprüngen her, noch vorgängig zu der Unterscheidung zwischen moralischer und ethischer Form des Gewissens (vgl. 206). Es wäre übrigens ein Mißverständnis, wenn man C. G. Jung die Ansicht zuschriebe, daß das Gewissen „nichts" anderes sei als ein Archetypus bestimmter (und wohl sehr komplizierter) Prägung (203). L. Gilen

Bühler, K., Abriß der geistigen Entwicklung des Kleinkindes. 8° (195 S.) Heidelberg 1958. Quelle u. Meyer. 9.80 DM. — In dieser neuen Auflage gehen B. und seine Mitarbeiterin *L. Schenk-Danzinger* mehr als bisher auf die Gedanken Freuds und seiner Nachfolger ein. Besonders wurden aber die Untersuchungen Piagets zur Denkpsychologie des Kindes herangezogen, vor allem in den Kapiteln über Intellekt im Hantieren und Handeln (58—64) und das formale Denken des Kindes (120—134). Aus den Parallelen zwischen dem Hantieren des 18—24 Monate alten Kindes und subtilen Analysen moderner Physik ergibt sich für Piaget eine interessante These, deren Gültigkeit allerdings von B. nicht ohne weiteres anerkannt wird. Sie kann aber doch bemerkenswerte Gesichtspunkte für andere Forschungen zum schöpferischen Denken überhaupt beitragen. Nach dieser These hat „die Realitätserfassung in diesem frühen Kindheitsalter mit derjenigen eines modernen Physikers viel gemein" (60). Aus dem neuen Kapitel über die emotionale Entwicklung im frühen Kindesalter ist der Abschnitt über die Grundlagen der moralischen Entwicklung, trotz aller Kürze, auch für die Psychologie des Gewissens von Interesse. Für die Bildung des Gewissens ist vor allem die gefühlsmäßige Bindung an die Mutter von Bedeutung (vgl. auch die Arbeit von Scholl über das Gewissen des Kindes). Nach und nach verinnerlicht das Kind so die von der Mutter auf dem Wege über Liebesgewinn und Liebesentzug, Belohnung und Strafe übernommenen Werte von „brav" und „schlimm", „gut" und „böse". Es kommt zu einer Identifikation mit diesen Werten, die schließlich vom Kinde als verpflichtende Verhaltensnormen anerkannt und auch als Maßstäbe für die Beurteilung eigenen und fremden Verhaltens angenommen werden. Offenbar nicht ohne Vorbehalte referiert die Verf. dieses Kapitels die Meinung, daß der doch recht komplizierte Prozeß der moralischen Entwicklung und der werdenden Autonomie des Gewissens „im wesentlichen mit fünf Jahren abgeschlossen sein soll" (71). Hier könnten genauere Untersuchungen über die Entwicklung des Gewissens in Kindheit und Jugend einsetzen. Aber schon die methodischen Schwierigkeiten für die Beschaffung einer entsprechenden breiten Materialgrundlage sind nicht gering; die Fragen selber nach der Ent-

wicklung des Gewissens in der frühen Kindheit und nach dem Übergang vom autoritären zum autonomen Gewissen in dieser Lebensphase sind bisher nur in vereinzelten Arbeiten angegangen und in anderen nur gestreift worden, so daß man über die Eigenart dieses Prozesses, die eventuellen Schübe und die Dauer bisher nur schwer eine Aussage machen kann. — Das Buch stellt in der neuen Ausgabe noch mehr als bisher einen wertvollen Berater dar für alle jene, die an der Entwicklung des Kindes praktisch interessiert sind und an die das Buch sich unmittelbar wendet: denkende Eltern, Kindergärtnerinnen, Sozialarbeiter, Erzieher und Lehrer. Neu sind in dieser Auflage außer dem schon genannten Abschnitt über die emotionale Entwicklung im frühen Kindesalter die Kapitel über das Kind im Familienkreis, im Kindergarten und als Schulanfänger (172—189). Sie stammen aus der Feder von Frau Schenk-Danzinger. Das Literaturverzeichnis, in dem auch eine Reihe von Spezialarbeiten angeführt werden, umfaßt 151 Nummern.

L. Gilen

Bitter, W. (Herausgeber), Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht. 2. Auflage, 8° (186 S.) Stuttgart 1959, Klett. 9.80 DM. — Die neue Auflage dieser Vorträge, die in der Suttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" im Oktober 1952 gehalten wurden, stimmt im wesentlichen mit der 1. Auflage überein. Vier Theologen und eine Reihe von Psychotherapeuten und Ärzten legen ihre Erfahrungen, Theorien und Spekulationen zu dem Problem Angst und Schuld vor. Die Vorträge selber, die zum Teil nicht wörtlich wiedergegeben werden (so das Referat von *H. Thielicke* über Theologische Dimensionen der Angst [23—38] und *K. Rahner* über Schuld und Vergebung [54—67]), sind von unterschiedlichem Niveau, wie es bei einer solchen Tagung wohl kaum anders zu erwarten ist. Im ganzen wird aber das Ziel erreicht, das dem Herausgeber vorschwebte: Psychotherapeuten, Erziehern, Theologen Rat und Hilfe zu bieten gegenüber Klienten mit pathologischen Schuldgefühlen und Ängsten, die in so vielen Fällen die Bedingung sind für neurotische Störungen und charakterliche Fehlentwicklungen. *Wandruszka* macht in seinem Vortrag (Was weiß die Sprache von der Angst?, 14—22) darauf aufmerksam, daß mit der bekannten Heideggerschen Unterscheidung von Angst und Furcht die lebendige Sprache vergewaltigt wird (21), so aufschlußreich diese Unterscheidung in sich und in dem Widerhall, den sie gefunden hat, auch als menschliches Selbstzeugnis sei. Die psychotherapeutischen Referate stützen sich (mit Ausnahme von *J. Neumann*, 122—132) vor allem auf die Psychoanalyse Freuds und ihre Weiterentwicklung. An mehr als einer Stelle (vgl. 61 77) wird sowohl von Psychotherapeuten wie von Theologen darauf hingewiesen, daß es neben den neurotischen auch sehr berechtigte Schuldgefühle und Ängste geben kann, die auf inneren Konflikten religiös-ethischer Natur beruhen; sie gehören an und für sich in den Bereich der Seelsorge. Der Psychotherapeut kann hier (nach Bitter) nur helfen, wenn er wirkliches Verständnis für die Religiosität hat und durch eigene Erfahrungen im Glaubensleben hindurchgegangen ist (77). Für die bedeutungsvollen Bemühungen, ein gegenseitiges Verständnis zwischen Therapeuten und Theologen zu fördern, scheint uns der besonnene und kritische Beitrag von *U. Laessig* besonders instruktiv zu sein (151—158): Über den Heilungsvorgang in der Psychotherapie. Daß sich die Psychotherapeuten dagegen wehren, wenn ihre Arbeit von theologischer Seite als „giftiges Gegengift" gegen die Neurose bezeichnet wird (163), kann man ihnen nicht verargen. Auf der anderen Seite zeigt die Erfahrung, daß der Theologe und Seelsorger sehr überlegen muß, welchen Therapeuten er einem Klienten anraten soll, der an Angstneurosen und neurotischen Schuldgefühlen leidet (vgl. auch den Beitrag von *H. Breucha:* Die Beichte und das Problem von Angst und Schuld, 99—106).

L. Gilen

Mittelalterliches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert. In Gemeinschaft mit den Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Leipzig, Mainz, Wien und der Schweizerischen geisteswissenschaftlichen Gesellschaft herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1. Band Lief. 1—2 (a—aer) und Abkürzungs- und Quellenverzeichnisse. 4° (320 Spalten und 94 S.) München 1959. Je Lief. 15.— DM; Abkürzungsverzeichnis 18.— DM (Subskriptionspreis). — Nun ist auch das mittellateinische Wörterbuch für den deutsch-österreichisch-schweizerischen Kulturkreis angelaufen. Es ist auf etwa 225 Bogen, also 3600 S. in 4 Bänden berechnet. Verantwortlich zeichnet nach dem Tod von J. Stroux (1954) nun P. Lehmann. Schon dadurch ist dem Werk ein guter Start gesichert. Gewiß bleibt es bedauerlich, daß es nicht gelang, ein Lexikon für den gesamten mittelalterlichen Kulturraum gemeinsam zu schaffen. Denn bei der damaligen engen Verbindung der Länder und Kulturen wird nur ein solches einen echten Einblick in die lebendige Sprache der Zeit über alle politischen Grenzen hinüber geben können. So ist besonders der germanische Raum etwa im 12. und 13. Jahrhundert ohne den französischen und den italienischen nicht denkbar noch sprachlich deutbar. Aber man kann der Bedeutung der Überlegungen, die trotzdem *zunächst* zu einer Aufteilung nach Ländergruppen geführt haben, nicht ihre Berechtigung versagen. Wir hätten wohl noch lange auf ein solches Gesamtwerk warten müssen, während uns nun wenigstens Teilwerke für die gleichen ersten Buchstaben langsam zur Verfügung stehen werden. Jeder Gelehrte wird dann selber zusehen müssen und sich daraus das erarbeiten, was ihm augenblicklich notwendig ist. So begrüßen wir aus dem Vorwort von *P. Lehmann* besonders das Wort, vom *„erst einmal* nationalen Wörterbuch". — Der deutsche Anteil bezieht sich glücklicherweise sofort auch auf Österreich und die Schweiz. Zeitlich schließt sich das Wörterbuch gut an den Thesaurus linguae latinae an, und bei wichtigen Worten ist der Anschluß bzw. Rückschluß auch schon eingearbeitet worden. Es geht bis zum Tod Alberts des Großen (1280). Durch das Einbeziehen dieses so vielseitigen Gelehrten ist es möglich geworden, das umfangreiche Gebiet der mittelalterlichen Naturwissenschaften in einem gewissen Abschluß mitzuverarbeiten. Es ist übrigens auch sonst als ein besonderes Merkmal des Wörterbuches lobend zu erwähnen, daß darüber hinaus Medizin, Mathematik, Musik, ja Jagdwesen einbezogen sind. Im Gegensatz zu Du Cange ist freilich das Philologische mehr maßgebend gewesen, so daß Du Cange seinen Eigenwert behält. Das findet vor allem in der Aufgliederung der einzelnen Wörter seinen Niederschlag. Die Bedeutung der einzelnen Wörter ist zunächst lateinisch umschrieben und dann die deutsche Übersetzung gegeben. Die Belegstellen für die Bedeutungen sind zeitlich geordnet, so daß man leicht die Bedeutung in einer bestimmten Zeit finden kann. Dabei ist jeweils der Autor der Belegstelle in Großbuchstaben gedruckt, seine Schrift in Normalbuchstaben und Abkürzungen, die aber leicht auflösbar sind und außerdem sich in einem eigenen Abkürzungsverzeichnis finden. Der Drucktyp ist außerordentlich gut lesbar und das Papier vorzüglich, so daß sich ein feines Spaltenbild bei aller Kleinarbeit ergibt. Wie reichhaltig die Auskünfte sind, sei an einem kleinen Beispiel gezeigt: abyssus. Zunächst werden die verschiedenen Schreibarten und die Betonung an Hand mittelalterlichen Materials gegeben. Dann kommt man auf die allgemeine Bedeutung zu sprechen: profunditas — Tiefe, Abgrund mit entsprechenden Belegen aus Alkuin und Hrabanus. Die erste Großeinteilung geht auf die körperliche und geistige Bedeutung des Wortes. In ersterer bezeichnet es zunächst das Meer, strictius die Tiefe des Meeres, den Meeresgrund; latius das Meer oder das Wasser. Dann auch die Tiefe der Erde, den infernus; endlich wird es von jedem Raum oder jeder großen Tiefe gebraucht; sodann vom Teufel (besser wohl: vom Aufenthaltsort der bösen Geister). Es finden sich noch Belege für die geistige Bedeutung. So etwa aus Gerhoch, der schreibt, daß Christus den „abyssus mortis et mortalitatis" aufgehoben hat. — Das möge genügen, um das Werk allen Fachgelehrten dringendst zu empfehlen. Sie werden nicht enttäuscht werden. — Eine Bitte oder Anregung: Gewiß ist es wahr, daß manche exegetische Werke der Früh-

zeit mehr glossenartigen Charakter haben. Auf der anderen Seite enthalten sie aber auch Darlegungen, die mit dem exegetischen Stoff und seiner Ausdrucksweise sehr ringen. So sollte vielleicht das Prinzip, daß einige Abstriche bei den ausgezogenen Werken „besonders bei der exegetischen Literatur wegen ihrer meist (!) geringen Selbständigkeit" (IV) sich rechtfertigen, nicht zu sehr gepreßt werden. Jüngst hat H. Riedlinger in seinem ausgezeichneten Buch über die Hoheliedkommentare (vgl. Schol 34 [1959] 596) auf einige sehr bedeutsame Kommentare aus dem germanischen Raum hingewiesen. Die Durchsicht des Quellenverzeichnisses für das Wörterbuch ergab, daß die Großzahl dieser Kommentare glücklicherweise bereits benutzt ist. Es fehlen aber Irimbert von Admont und vor allem Ruperts von Deutz Hoheliedkommentar. Leider ist das Quellenverzeichnis nicht vollständig. Es sind zwar über 400 Autoren mit 1750 Werken ausdrücklich als bearbeitete Quellen genannt. Daneben sind noch 1250 Werke nach Angabe der Vorbemerkungen herangezogen worden, darunter sicher wohl auch Ruperts Kommentar. Es ist sehr schade bei einem Werk für die Jahrhunderte, daß das Verzeichnis nicht vollständig ist. Das $^{+}$ oder $^{\circ}$ bei einem zitierten Namen, das angeben soll, daß nicht alle Werke, die durchgesehen wurden, angegeben sind oder nicht alle Werke durchgesehen wurden, genügt kaum. Man wüßte sehr gern, welche Werke dies sind. Es wäre sehr wichtig z. B. zu wissen, welche Werke Ruperts von Deutz, dem Sprachgewaltigen, außer den vier nur angegebenen, in die Kataloge aufgenommen wurden. Daher die Bitte, das Verzeichnis zu ergänzen und der Nachwelt, wenn die jetzigen Bearbeiter nicht mehr gefragt werden können, Auskunft zu geben. H. Weisweiler

Mediaevalia Philosophica Polonorum. II—V (Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii I Socjologii). gr. 8° (31 27 39 50 S.) Warschau 1958—1960. Akademie. — Die vier Hefte — das erste ging uns leider nicht zu und war auch auf Bestellung nicht erreichbar — bringen als Bulletin d'Information concernant les Recherches sur la Philosophie Médiévale en Pologne wichtige Mitteilungen über mittelalterliche Handschriften aus polnischen Bibliotheken, wobei der Rahmen der mittelalterlichen Philosophie natürlich gesprengt ist durch die von dieser untrennbare mittelalterliche Theologie. So berichtet *W. Seńko* über Handschriften des Armand von Belvézer, Gerard de Monte und Johann Versorius zu De ente et essentia des hl. Thomas von Aquin in polnischen Sammlungen (II 13—18). Durch mehrere Verfasser fand Fr. Stegmüllers Repertorium Commentariorum in Sent. eine Erweiterung aus polnischen Schätzen; so bei Hugo von Schlettstadt, Humbertus von Prulliaco, Petrus de Tarantasia, Thomas de Argentina (II 22—27 V 45—49). Im 3. Faszikel bietet *W. Seńko* aus polnischen Handschriften eine Erweiterung zu den anonymen Kommentaren von De ente et essentia des Aquinaten (III 7—16). Der gleiche Verfasser veröffentlicht einige Mitteilungen über polnische Handschriften zu den Theoremata de esse et essentia des Aegidius Romanus (III 22—24). Eine genaue Beschreibung der Handschrift des Sentenzenkommentars von Humbert de Prulliaco in der Krakauer Jagelona gibt *J. B Korolec* (III 17—21). Sehr wichtig ist das Repertorium codicum Averrois opera latina continuantium qui in bibliothecis Polonis asservantur von *Z. Kuksewicz* (IV 3—34). Im übrigen Teil dieses 4. Faszikels behandelt *W. Seńko* den Kommentar des Thomas Sutton zu den Kategorien des Aristoteles in der Universitätsbibliothek zu Wroclow (Breslau) IV Q 3 (IV 35—38). Glossen und unbekannte Kommentare zur Politik des Aristoteles in der Jagelona bringt *P. Czartoryski* (V 3—45). — Es ist wohl nicht notwendig eigens auf den Wert dieser wichtigen bibliographischen Mitteilungen über die uns heute im Westen schwer zugänglichen Handschriften Polens hinzuweisen. Die Sprache der Mitteilungen ist französisch, so daß sie allen Gelehrten leicht verständlich ist.
H. Weisweiler

Kristeller, P. O., Latin Manuscripts Books before 1600. A List of the Printed Catalogues and Unpublished Inventories of Text and Collections. gr. 8° (XXII u. 234 S.) New York (1960), Fordham Univ. Press. 4.50 Doll. — K. hat bereits in der Traditio 6 (1948) und 9 (1953) einen ersten Katalog der Handschriftenverzeichnisse der verschiedenen Bibliotheken der Welt veröffentlicht. Da diese beiden Bände der Zeitschrift ausverkauft sind, legt er hier eine Neuauflage in Buchform vor, die aber

eigentlich ein neues Werk ist. Denn es war dem Verf. möglich, inzwischen in Reisen durch Amerika und Europa viel weiteres Material zu sammeln oder auch sonst die früheren Angaben zu verbessern. Außerdem hat er die inzwischen erschienenen Kataloge usw. eingearbeitet. Auch die innere Anordnung wurde verbessert. Man findet nun zunächst eine Aufzählung der mehr allgemeinen und grundlegenden Bibliographien und Statistiken über Bibliotheken und ihre handschriftlichen Bestände. Dann folgt im umfassenden 2. Hauptteil die Angabe der Werke, die über die handschriftlichen Bestände mehrerer Bibliotheken handeln, also etwa der Handschriften über ein bestimmtes Thema oder einen Autor. Hier hat K. wohl mit Recht die alphabetische Reihenfolge der Verfasser dieser Übersichten gewählt, statt sachlich die Themata der behandelten Gegenstände (11—67). Da die einzelnen Seiten zwei Kolumnen in Kleindruck bringen, zeigt bereits diese Seitenangabe den Reichtum der zitierten Bücher. Im 3. Teil ist endlich die Aufzählung der Kataloge selbst gedruckt nach alphabetischer Ordnung der Bibliotheken. Dabei sind die gedruckten Kataloge, aber auch die noch ungedruckten angegeben. Sehr glücklich ist es, daß K. wenigstens kurz mit dem Verfassernamen auf die im 2. Teil gedruckten Abhandlungen über Handschriften mehrerer Bibliotheken zurückverweist, wenn sie etwa z. T. in der betreffenden Einzelbibliothek vorhanden sind. So ist es möglich, auch in den Büchern, die Handschriften aus mehreren Bibliotheken aufzählen, nachzuschlagen, wo sich noch andere Handschriften des Themas oder des Autors befinden (69—232). Naturgemäß umfaßt dieser Teil zwei Drittel des Buches und ist — nach Stichproben zu urteilen — wirklich genau gearbeitet. Es ist selbstverständlich, daß man besonders im 2. Teil, der Bibliographie über Bücher, die in mehreren Bibliotheken über einen bestimmten Gegenstand vorhanden sind, nur eine Auswahl finden kann, die Übersichten über Spezialliteratur nicht unnötig macht, etwa über das Schrifttum einzelner Autoren oder Schulen. Vielleicht könnten aber Werke, die über Handschriften aus einem größeren Zeitraum berichten, noch mehr Aufnahme finden. Es sei so z. B. Grabmann Geschichte der scholastischen Methode oder auch die in der spanischen Ausgabe der „Einführung" von A. M. Landgraf gedruckte Übersicht über Handschriften der Frühscholastik genannt. — Das Supplement von V. Doucet zu Stegmüllers Repertorium Commentariorum in Sent. ist in Quaracchi 1954 auch als Sonderdruck erschienen. — Eine kleine Anregung: Da ein solches Werk immer der Erweiterung und Fortführung bedarf, wäre es wohl zu empfehlen, wenn von Zeit zu Zeit in einer der Fachzeitschriften, etwa der Traditio oder dem Scriptorium, die Neuerscheinungen oder Ergänzungen, veröffentlicht würden. So wird das Werk auf der Höhe bleiben und eine unschätzbare Hilfe für alle Bibliotheken und auch für die Fachwissenschaftler sein. Man muß dem unermüdlichen Verfasser wirklich echten Dank für diese mühevolle, aber gelungene Arbeit sagen.

H. Weisweiler

Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale 1 (1959). gr. 8° (126 u. 12 S.) Löwen 1959, Secrétariat de la Société, 2, Place Card. Mercier. 2.— Doll.; für Mitglieder 1.— Doll. — Neben einer Einführung in Geschichte und Aufbau des Instituts enthält diese erste Nummer einen wertvollen Überblick über die Arbeit der verschiedenen ähnlichen Institute in den einzelnen Ländern. Der wichtigste Teil wird aber der 3. Abschnitt sein. In ihm wird ein Überblick über die in Arbeit befindlichen Editionen und Neueditionen gegeben. Vorher geht noch ein Verzeichnis von Arbeiten über scholastische Autoren, die in Vorbereitung sind. Erstaunlich groß ist die Liste der zu erwartenden Editionen, die eine echte Neublüte mittelalterlicher Forschung verraten. So kann man das Bulletin allen Forschern und Bibliotheken empfehlen als wichtiges Mittel der Unterrichtung über die geplanten Forschungsarbeiten. Nur so können ja Doppelarbeiten vermieden werden. Natürlich geht das Verzeichnis weit über das Gebiet der „Philosophie Médiévale" hinaus und enthält viel Material — vielleicht das meiste — über die „Théologie Médiévale". Ist der Titel also richtig gewählt? — eine Frage, die man auch für die Gesellschaft selbst stellen kann.

H. Weisweiler

Stegmüller, Fr., Das Trinitätssymbolum des heiligen Martin von Tours: Festschrift A. Stohr, Mainz 1960, Grünewald-Verlag. S. 151—164. — Von 41 Handschriften des 9.—15. Jahrhunderts, die das Trinitätssymbolum nach den Forschungen

von St. überliefern, hat er 26 und außerdem 10 Drucke zu einer vorzüglichen Edition benutzt. So besitzen wir nun zunächst einmal einen sicheren Text und einen Überblick über die, meist geringfügigen, Varianten. Soweit die Handschriften nicht anonym sind, schreiben sie das Symbolum Martin zu. Es wird in den ältesten Handschriften als „Liber s. Martini de trinitate" bezeichnet, Der Name Liber ist besser als der eines Symbolums, da es eine Expositio fidei trinitatis ist. Es enthält deutlich drei Teile. Zunächst wird das Trinitätsgeheimnis durch Formeln beschrieben. Dann wird „schwungvoll" seine Unbegreiflichkeit dargetan. Der Schlußteil geht in ein Christusbekenntnis über. St. stellt in eingehender Analyse der bezeichnenden Worte des Liber fest, daß er in die Nähe des Hilarius und Phoebadius gehört. Er ist deutlich orthodox und homoousianisch. Die Hauptfrage, die er beantwortet, lautet: Wie ist Gott einer, wenn er ein dreipersönlicher Gott ist? Er antwortet durch den Hinweis auf die Ursprünglichkeit des Vaters. Weil Gott Geist ist — nicht nur die 3. Person —, zerreißt die personale Verschiedenheit nicht die im Ursprung grundgelegte Einheit. Sie wird durch den Hl. Geist nur vollendet. Ähnlich wie bei Hilarius ist auch dieser Liber ohne Polemik und enthält so kein Anathem. — St. geht dann auch der Frage der Herkunft nach. Handschriftlich weist der Traktat deutlich auf Tours hin. Doch scheint auch St. die Autorschaft Martins problematisch, selbst nachdem er die positiven Gründe dafür eingehend dargelegt hat (z.B. Beziehung zu Hilarius, Hinkehr am Schluß zum schlichten Christus crucifixus). Bestimmte Eigentümlichkeiten weisen auch auf den Orient. So bietet der Text Gräzismen; er spricht von „volumina bibliothecarum", welche die Einheit des Glaubens gefährden, was kaum vom Westen damals gelten dürfte; die Expositio berührt sich sehr mit der Denkschrift des Basilius von Ancyra und Georgs von Laodicaea von 359 für die Synode von Ancyra. So kommt St. zum Ergebnis: Der Verfasser muß ein gallischer Bischof von bedeutender theologischer Kraft und intensiver Religiosität gewesen sein, der sowohl Hilarius und Phoebadius wie Basilius von Ancyra und den Osten kannte. Dies trifft, so fährt St. fort, nur auf einen zu: auf Hilarius von Poitiers, der die Expositio gut verfaßt haben konnte, als er die in Rimini schwach gewordenen gallischen Bischöfe (361) zurückführte. Man könnte daran denken, daß die Expositio damals in das Archiv nach Tours kam. — Gewiß sind bei der Unkenntnis der genaueren Umstände der Zeit naturgemäß Sicherheiten in dieser Frage noch nicht ganz zu erreichen. Man sollte aber einmal diesem Fingerzeig noch weiter nachgehen. Das lohnt sich schon und ist nun durch die ausgezeichnete vorliegende Untersuchung der Einzelheiten erst recht möglich geworden. — Bei der weiten Verbreitung der Expositio wird sie wohl auch im Mittelalter noch eine Bedeutung gehabt haben. Die Forschung über ihren Einfluß ist durch die jetzt vorliegende textkritische Edition erleichtert und sollte einmal unternommen werden.

H. Weisweiler

Meyvaert, P., Bérengar de Tours contre Albéric du Mont-Cassin: RevBénéd 70 (1960) 324—332. — Mabillon hat in seiner eingehenden Vorrede zum 9. Band der Acta Sanctorum O.S.B. das Bruchstück einer kurzen Abhandlung Berengars gegen Alberich veröffentlicht, die bei Gelegenheit des Konzils von Rom 1078/1079 von Berengar verfaßt wurde. M. fand die von Mabillon selbst angefertigte Abschrift in Cod. lat. 12301 der Pariser Bibl. nationale f. 3 wieder. Mabillon hatte am Rand als ursprünglichen Fundort notiert: Ex ms. cod. Sublacensi. Seine Angabe in den Acta „ex codice Gemblacensi" muß also ein Gedächtnisfehler sein. Leider ist die Handschrift in Subiaco nicht mehr zu finden. M. schenkt uns nun hier den ganzen Text, den Mabillon damals ausschrieb, aber nicht voll veröffentlichte. Die Vermutung Mabillons „Berengarii ut videtur" belegt, daß der Text der Handschrift in Subiaco anonym war. Jedoch scheint M. mit Recht diese Vermutung in Stil und Form begründet zu sein: Nous y trouvons les mêmes citations patristiques, la même répétition, presque fanatique de formule, le même refus d'abandonner le terrain dialectique, qui caractérisent les autres ouvrages de Bérengar (326). Bei der Edition ist auf ähnliche Stellen in anderen Werken verwiesen. Der Text selbst zeigt, daß Alberich vorher — nach Ansicht Berengars wenigstens — in bestimmten Formulierungen mit ihm übereinstimmte, dann aber sich von ihm trennte. Daher wird er nun „non monachus sed daemoniacus Albericus, qui mentis acie perspicuam mecum intuens veritatem ... in veritate non perstitit" — ein Zeichen jedenfalls, wie sehr

damals um die echte Wahrheitsfindung in der Eucharistielehre gestritten wurde. M. glaubt, daß sich so vielleicht der Haupteinwand R. Geiselmanns (ThQschr 118 [1932] 1—31 133—172) gegen die von *Dom M. Matronola* veröffentlichte und Berengar zugeschriebene Schrift des Cod. Cassinensis 276 (Mailand 1936) lösen lasse. Bereits Dom Cappuyns hatte (z. T. gegen Geiselmann) bemerkt, daß die einzelnen Worte wohl zu Berengar paßten, aber die Art der Schrift viel gemäßigter sei (vgl. BullThAncMéd 3 [1937—1940] n. 552 f.). M. fragt daher hier, ob die Schrift nicht aus der Zeit stammen könne, wo die Gegensätze zu Alberich noch nicht so groß waren. Leider kennen wir die Geschichte der römischen Diskussion noch immer zu wenig, um da zu einem sicheren Urteil kommen zu können. Aber die Veröffentlichung des ganzen, wenn auch kleinen Stückes erscheint doch wichtig und gibt einen guten Einblick in die Geschichte und auch in die Grundgedanken Berengars, wie sie sich gerade in einem solchen „Mémoire" zeigen können. H. Weisweiler

Bertola, E., Alcuni trattati psycologici attribuiti ad Ugo da S. Vittore: RivNeosc 51 (1959) 436—456. — Von B. besitzen wir bereits eine wertvolle Untersuchung über die Psychologie Isaaks von Stella: RivNeosc 45 (1953) 297—309. Im vorliegenden Artikel dehnt er seine Untersuchung auf Hugo von St. Viktor aus und versucht so vor allem den Echtheitsfragen der Werke aus diesem Gebiet näher zu kommen. Echt ist sicher *De arrha animae*, wie ja auch die alten Kataloge dieses Werk alle als echt kennen — als einziges übrigens von allen anderen hier zitierten und behandelten. Sicher stammt *De claustro animae* nicht von Hugo. B. hebt gut die Unterschiede zu Hugos Denkart hervor. Neben der Stilverschiedenheit läßt sich der „allegorismo analitico" nur schwer mit Hugos Art vereinigen. Es scheint die ganze Umwelt des Werkes mehr benediktinische Züge zu tragen als solche von St. Viktor. So ist etwa die Einteilung der Arbeit aus der benediktinischen Regel genommen: labor interioris, labor scientiae auf der einen Seite und labor exterioris, exercitium operationis auf der anderen. B. glaubt an ein Werk der kluniazensischen Reform, nicht der Zisterzienser. — Das 2. Buch *De anima* ist Alchers Liber de spiritu et anima, ein Florilegium aus Hugo und Isaak von Stella. Auch das 4. Buch steht als bloßes Florilegium Hugo persönlich fern. Buch 1 und 3 erscheinen B. zisterziensischer Prägung zu sein, wie auch die bernardinische Wortprägung verraten dürfte. — Die Abhandlung *De medicina animae* mit ihrem Teil über die humores scheinen Hugo fremd. Vielleicht läßt sich ein Einfluß von Chartres vermuten. *De unione corporis et animae* scheint B. eher aus dem Zisterzienserkreis zu kommen und große Ähnlichkeit mit Isaaks von Stella De anima aufzuweisen (Quelle oder abhängig?). Hier zeigt sich die enge Verbindung von Psychologie, Mystik und Medizin um die Mitte des Jahrhunderts. — Also eine besonders durch den Aufweis der engen Verbindung einzelner Werke mit Isaak von Stella interessante Untersuchung — auch über den bloßen literargeschichtlichen Rahmen hinaus. H. Weisweiler

Jeauneau, E., Glane chartraine dans un manuscrit de Rouen: Mémoires le la Société archéologique d'Eure et Loire 21 (1957) 17—30. — Unter diesem etwas sehr allgemeinen Titel verbirgt sich eine Analyse der für die Geschichte der Frühscholastik nicht unwichtigen Handschrift 553 (A. 452) der Stadtbibl. zu Rouen. J. hat den Titel gewählt, weil in der Handschrift eine Zitation von Wilhelm von Conches und ein Bericht über ein Eucharistiewunder in Chartres sich findet. Hier interessiert mehr die Analyse des theologischen Traktates auf f. 134—137 (geschrieben saec. 12 Ende). Diese Blätter enthalten eine theologische Abhandlung, auf die zuerst wohl J. Anders in seinem Artikel: Die „Summa sententiarum" kein Werk des Hugo von St. Viktor im Katholik 40 (1909) 99—117 hingewiesen hat. Denn sie bringt die inzwischen berühmt gewordene Stelle am Rand über den Verfasser der Summa sententiarum: Ex tractatu magistri Othonis iuxta magistrum Anselmum et magistrum Hugonem (f. 136^{r}). J. nennt uns die anderen am Rand angezeigten Namen, aus deren Schriften der Anonymus Stücke für seine Abhandlung ausgewählt und systematisch zusammengestellt hat. Es sind neben Vätternamen eine ganze Reihe der „magistri moderni" der Zeit genannt. So Abaelard, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor, Ivo von Chartres, Laurentius von Durham und — in einem Anhang — auch Wilhelm von Conches. Wir haben es also mit einer Arbeit eines Mannes zu tun, der sich in der

zeitgenössischen Literatur sehr gut auskannte. Das macht die Notiz über den Verfasser der Summa sententiarum doppelt wertvoll, besonders da ihr Inhalt ganz der heutigen Forschung entspricht, die neben Hugo auch den Einfluß der Schule Anselms von Laon auf die Summa wieder deutlich herausgestellt hat. Einige Bemerkungen und Zusätze: Der Umfang der Benutzung der Summa sententiarum beginnt f. 136^{r} mit Tract. 1 c. 4 und geht zunächst bis zum Ende dieses Kapitels (PL 176, 47 C — 50 B) auf f. 136^{v}. Damit ist mit einigen Kürzungen und beigefügten Überleitungen fast wörtlich die ganze Gotteslehre der Summa gebracht. Die Trinitätslehre wird durch Texte aus Isidor, Bernhard, Augustin und Hugo von St.Viktor ersetzt. Dann aber folgt die Lehre von der Menschwerdung wieder ganz nach der Summa sententiarum: Tract. 1 c. 15 (PL 176, 70 B — 72 A) auf f. 136^{v}—137^{r}. Der Beginn der allgemeinen Sakramentenlehre als Auswirkung der Menschwerdung schließt sich, wieder aus der Summa sententiarum (PL 176, 117 A — 118 C), auf f. 137^{r}—137^{v} an. Der an dieser Stelle am Rand mehrmals angegebene Name „Augustinus" ist nicht, wie es sonst meist der Fall ist, ein Anzeichen, daß eine neue Entlehnung stattfindet, sondern nur deshalb angegeben, weil im Text der Summa sententiarum Augustin zitiert wird. Wir haben hier also eine weitere alte und gute Überlieferung dieses wichtigen Werkes in einer Reihe von wesentlichen Kapiteln. — Ich habe auch die Texte aus Hugo von St. Viktor verifiziert. Sie sind in ähnlicher Weise wie die Stücke aus der Summa sententiarum hier aus Hugos Werken entnommen. J. hat bereits darauf hingewiesen, daß die Praefatiuncula f. 134^{v} ein Stück aus Hugos De scripturis et scriptoribus sacris ist. Auch ein weiterer Text über die Interpretation der Hl. Schrift scheint daraus zu stammen, wenn er auch überarbeitet ist. Ein großer Teil De meditando aber wird wieder wörtlich gebracht (mit nur einigen Kürzungen) auf f. 135^{v}—136^{r}. Bemerkenswerterweise beginnt die Übernahme mit einer kurzen Sentenz aus den Miscellanea I 149 (PL 177, 503 C) über die lectio, als Vorstufe der Meditatio. Wir haben also auch ein Zeugnis für die Benutzung der kleineren Sentenzen Hugos und ihre Verbreitung. Daran schließt sich gleich De meditando an (PL 176, 993 C — 996 A). Persönlich ist nur der Schlußsatz des Anonymus: Multa de huiusmodi dici possent; sed ista sufficiant que de patribus hausi. Auch in diesem Stück aus De meditando ist am Rand mehrmals „Hugo" genannt, obschon es nur eine zusammenhängende Übernahme ist. Das sei gesagt, weil man aus der Aufzählung der Randnamen bei J. den Eindruck erhalten könnte, es seien mehr Teile aus Hugo herangezogen. Eine weitere Sentenz aus den Misc. I 184 steht auf f. 135^{r}. Auf f. 135^{v} müßte nach Laurentius dunellensis noch zweimal mag. Hugo in der Aufzählung von J. beigefügt werden. — Also eine ganz interessante Summe zur Kenntnis der Frühscholastik und der Verbreitung der Schriften ihrer magistri. Sie huldigt im übrigen mehr der sapientia als der scientia. Daher läßt sie auch aus der Summa sententiarum hie und da die zu spekulativen Texte aus. H. Weisweiler

Aelred Rievaulx, „Quand Jésus eut douze ans ..." Introduction et texte critique de *Dom Ans. Hoste O. S. B.* Traduction française de *J. Dubois* (Sources chrétiennes, 18). 8^{0} (136 S.) Paris 1958, Cerf. 660.— Fr. — Neben den beiden Hauptwerken, dem Speculum caritatis und De spirituali amicitia hat Aelred seine Lieblingsidee der Liebe zu Gott und zum Nächsten in diesem sich an die Kindheitsgeschichte des Herrn anschließenden mystisch-biblischen Werklein dargestellt. Ausgehend von Nazareth und Bethlehem findet es seinen Höhepunkt in der Wanderung nach Jerusalem und den drei Tagen, die Jesus dort weilte. Die Interpretationsmethode ist die gewöhnliche des Jahrhunderts: historisch — allegorisch — moralisch. Die historische ist dabei freilich im weiteren Sinn zu verstehen. Es ist die Darstellung der Tatsachen, die sich konkret in Fragen äußert wie: Wer hat für das Essen des Kindes gesorgt?, Wer hat Dir das Bett gemacht? Die Allegorie sucht die Anwendung auf die Kirche durchzuführen. Die drei Tage in Jerusalem z. B. sind die drei Alter der Kirche. Der Eintritt in den Tempel ist zugleich der Eintritt in die Kirche. Die moralische Auslegung endlich nimmt das Gebiet von Bethlehem als Sinnbild der Bekehrung der Seele, die Kindheit in Nazareth als Bild des Fortschritts in den Tugenden. Der Aufstieg nach Jerusalem und die drei Tage dort bedeuten die Freuden der Betrachtung. Das Entscheidende des ganzen Büchleins aber ist der „Christus sicut praesens". Mit Recht sagt H.: A bon droit on a vu dans l'auteur du De Jesu puero un des précurseurs de l'oraison méthodique, laquelle, par l'intermédiaire de Ludolphe,

de Gerson, de Cisneros, inspirera les Exercices de saint Ignace et n'a pas cessé de trouver des fidèles (8). H. weist freilich gut darauf hin, daß Aelred diese Betrachtung der Mysterien „sicut praesens" aus der Patristik, besonders aus Origenes, übernommen hatte genau wie sein Meister Bernhard. Daraus ist es wohl auch zu erklären, daß der Traktat in den Handschriften vielfach Bernhard zugeschrieben wurde, bis ihn der englische Jesuit R. Gibbons 1616 Aelred wieder zuschrieb. Der Name findet sich richtig u. a. in der ausgezeichneten Handschrift von Durham, Univ. Bibl., Cosin V 1, 11 aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts. Diese beste Handschrift ist auch die Grundlage der Edition von H., die im Ganzen 21 Handschriften nennen kann. Wichtig ist dabei, daß H. eine zweifache Überlieferung feststellen konnte. Die eine, jüngere, ist offenbar eine Kürzung, in welcher der allegorische Teil fehlt. Gerade sie war sehr verbreitet. Denn von den 21 Handschriften bringen 12 diesen verderbten Text, der auch die frühere Edition von Gerberon zu Grunde liegt. Er war vor allem im deutschen und im italienischen Raum verbreitet. Desto wichtiger ist es also, daß wir jetzt eine vollständige Edition besitzen, de sich auf die neun Handschriften der Hauptfamilie stützt und eine Handschrift der gekürzten Überlieferung zur Kontrolle beizieht (Florenz). Geschrieben ist der Traktat vor 1157. Der Quellennachweis erscheint schwierig, da es letztlich eine Abhandlung aus persönlicher religiöser Erfahrung ist, die hier Aelred seinem engen Freund Ivo mitteilen möchte. Sie stützt sich vor allem auf die Heilige Schrift. Wo er in seinen Ausführungen Ähnlichkeit mit den lateinischen Vätern, wie Ambrosius, Augustinus und Gregor d. Gr., aber auch mit Origenes und Scotus Eriugena zeigt, geht er vielleicht auf zweite Quellen zurück. Jedoch ist diese Anführung ähnlicher Texte sehr aufschlußreich für die Ideengeschichte. Ein unmittelbarer Einfluß des hl. Bernhard ist aber deutlich spürbar, wenigstens für bestimmte Grundideen. H. Weisweiler

Michaud Quantin, P., A propos dès premières Summae confessorum. Théologie et droit canonique: RechThAncMéd 26 (1959) 266—306. — Die deutliche Entwicklung im 12. Jahrhundert von den tarifmäßigen Bußbüchern hin zu den Summae confessorum bildet den Inhalt dieser bedeutsamen Studie. Da sie diese Entwicklung unter dem konkreten Gesichtspunkt des Verhältnisses von Theologie und Kirchenrecht darstellt, wird die Untersuchung zugleich zu einer Einführung in die innere methodische Entwicklung, welche die Moraltheologie im 12. und 13. Jahrhundert nahm. Denn die Geschichte der Weiterführung der Bußbücher ist nur im Rahmen dieser Gesamtentwicklung denkbar und deutbar, da sie ein typisches Zeichen von ihr ist. — Es stellt sich heraus, daß die Summae confessorum seit Alanus von Lille sich die Vorbereitung des Priesters im Beichtstuhl für die richtigen poenitentiae arbitrariae als medicinae animae im Gegensatz zu den tarifmäßig gleichen zum Ziel setzen. Daher wird nun in eigenen Darlegungen eine Unterweisung erteilt, die näheren persönlichen Verhältnisse des Pönitenten und seiner Fehler mehr zu untersuchen. Es wird dabei in ihnen auch nicht vergessen, eingehend sich mit Ratschlägen und Vorschriften über die Heiligkeit des Beichtvaters zu beschäftigen, wie das bereits Alanus eingehend tut (274). Das alles brachte natürlich über die Tarifbücher hinaus theologische Gedanken in den Vordergrund der Darstellung. Daneben geht eine Vertiefung auch des juristischen Teiles, wo das Dekret Gratians mit seinen aus der Vergangenheit genommenen umfassenden, das bloß Tarifmäßige überschreitenden Ausführunugen (Begründungen der Gebote usw.) immer mehr an Einfluß gewinnt. Darüber hinaus findet man in diesen Summen auch noch eingehendere systematische Darlegungen über die einzelnen Teile des Sakramentes selbst, wie über Reue und Beichte, was die Summen noch stärker in die Reihe der Summen der Sacra pagina, d. h. der systematischen Theologie, bringt. Der Kanoniker und Pönitentiar von St. Viktor, Robert von Flamborough, hat in seinem 1210—25 verfaßten Liber poenitentialis, den er auf Bitten des Dekans von Salisbury schrieb, die Dialogform zwischen Bußpriester und Pönitent gewählt. So wird ein Element noch deutlicher, das sich im Beginn schon bei Alanus zeigte: Es ist alles dem konkreten Ziel der Beichte untergeordnet. Damit ist auch in den mehr theologischen Teilen der Unterschied von dem Lehrbuch der Sacra pagina eindeutig festgestellt und für die Verbindung mit dem Kirchenrecht ein innerer Zusammenhang geschaffen. Gegenüber Alanus tritt aber in der Art des Vorangehens etwas Neues — jedenfalls nun aus-

drücklich Gefordertes — auf. Man wollte nun auch lehren, daß in einer geordneten Form gebeichtet werden sollte. Der Beichtvater sagt zum Beichtenden hier: Mihi placet, si incipiens a superbia, quae est radix omnium malorum, singula confiteantur ... (279). Dadurch ist ein früher spekulativ ausgearbeiteter Traktat De vitiis et virtutibus in die Summae confessorum eingeordnet worden. Nach der rechtlichen Seite wird jetzt deutlicher zwischen irregularitates und peccata unterschieden. Bei den ersteren hat der Beichtvater keine Änderungsmöglichkeit der Strenge der canones, wohl aber über die Genugtuung für die Sünden. Bei diesen wird das persönliche Element weiter ausgebaut: sie müssen dem Büßer wirklich helfen und auch weiterwirken. — Eine neue Entwicklungslinie zeigt dann die weitverbreitete Summa de poenitentia des Dominikaners Paul von St. Nikolaus (vgl. auch Schol 5 [1930] 248—260). Er war Kanonist gewesen und hat so dem Kirchenrecht einen stärkeren Raum eingeräumt, was die Summa de casibus des ebenfalls aus dem Dominikanerorden stammenden Kanonisten Raymund von Pennafort fortsetzte, wenn er noch ausführlicher das Eherecht betont und ein eigenes Buch De ordine beifügt mit der bezeichnenden Begründung: Quoniam in foro poenitentiali frequenter dubitationes circa matrimonium, immo etiam perplexitates occurrunt (300). Es bleibt aber dabei das Systematisch-Theologische, soweit es in die Tiefe der Praxis einführt und sie begründet, bestehen; aber man spürt doch einen starken Einfluß des Rechts, freilich als *Buß*recht, also auch ausgerichtet auf die Bußpraxis. Die erweiterten Erfordernisse der gewachsenen Kultur werden hier deutlich in den Forderungen, die man an die Summae confessorum stellt. Sie sind so auch ein Beitrag zur Kulturfrage des Mittelalters. — Im folgenden Heft der Schol wird an Hand der Analyse der Klagenfurter Summe der Schule Anselms von Laon eine Untersuchung über die Quellen dieser Summe und auch des 2. Teiles der bekannten Sententiae Anselmi erscheinen, der über die Zehn-Gebote handelt — eine der frühesten systematischen Erklärungen des Dekalogs. Die Quellen bestätigen nun auch für diese Zeit vor den eigentlichen Summae confessorum das enge Verhältnis von der Lectio de sacra pagina mit dem Kirchenrecht und der Moraltheologie. Denn diese Erklärungen des Dekalogs benutzen beide eine Urform, die sich eng an das Dekret Ivos und seine Panormia anschloß und daraus die patristischen Autoritätstellen für die theologisch-kanonistische Erklärung und Ausdeutung des Dekalogs mit konkreten Anwendungen über die einzelnen Vergehen nahm. Das geschieht hier also noch im Rahmen einer theologischen Summe oder, wie in Klagenfurt, einer theologischen Vorlesung. Hier sehen wir also offenbar die Vorstufe der Summae confesssorum, wo sie noch nicht von den theologischen Lehrbüchern losgelöst sind und daher auch noch nicht die Stelle der tarifmäßigen Bußbücher einnahmen. Das Bedürfnis nach deren Ersatz hat offenbar die theologische Systematik in ihren Lehrbüchern vorbereitet. Kein Wunder also, daß die Verbindung mit der Theologie in ihnen blieb, auch als die Praxis in ihnen stärker zur Darstellung kam.

H. Weisweiler

Magistri Alexandri de Hales Quaestiones disputatae ‚Antequam esset frater'. Nunc primum editae studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibl. franc. scholastica, 19—21). gr. 8° (60* u. 1680 S. in drei Bänden) Quaracchi, Florentiae 1960. Coll. S. Bonaventurae. — Hier liegen die Quaestiones disputatae des Alexander von Hales vor seinem Ordenseintritt in einer mustergültigen Ausgabe vor uns und können mit der vor einigen Jahren erschienenen Glossa in die Sentenzenbücher uns den echten Alexander zeigen. Denn sie enthalten Disputationen über die verschiedensten Gegenstände. Eine Reihe befaßt sich mit trinitarischen Fragen (De hypostasi, De differentia notionum et relationum, De notitia et amore in divinis, De processione Spiritus Sancti. Dabei ist eine eigene Disputation dem Unterschied der Griechen und Lateiner gewidmet). Auch über de modernen Fragen De missionibus divinis und De paternitate Dei et filiatione Christi et nostra handeln zwei Quästionen. Über das Wissen Christi und die Fülle seiner Gnade wird gesprochen. Sehr ausführlich ist die Sakramentenlehre behandelt. Daneben aber kommen auch moraltheologische Fragen oft zur Sprache. — Die vorzügliche Edition stützt sich auf 19 Überlieferungen, von denen 12 als „codices principales" bezeichnet werden. Die übrigen stellen bereits Überarbeitungen usw. dar. Die genauere handschriftliche Untersuchung ergibt, daß es zunächst eine redactio oder reportatio „officialis" gibt, die in drei Zweige zerfällt. Einer von ihnen bringt einen Text, der von den Heraus-

gebern als „originalis" oder wenigstens als „antiquior" angesehen wird, da ihn die Summa Halesiana l. 1 und 3 noch allein kennt, während in l. 2 und 4 bereits auch andere Bearbeitungen zitiert sind. Vor allem aber spricht für ihre Ursprünglichkeit die literarische Unvollkommenheit. Offen lassen die Herausgeber noch die Frage, ob Alexander diese Quästionen vorher selber gesammelt und dann seinen Mitbrüdern zur Ordnung gegeben hat, woraus die Idee der noch größeren Summa Halesiana entstanden sein könnte, oder ob umgekehrt die Summa Halesiana bereits fertiggestellt war und dann erst die einzelnen Quaestiones gesammelt wurden, damit Fragmente nicht verloren gingen. Neben diesem Hauptzweig konnte mindestens noch eine weitere Redaktion mit etwas verschiedenen Formeln festgestellt werden. — Die Herausgeber stellen sich natürlich auch die Frage, ob alle die Quästionen wirklich von Alexander stammen. Gibt es doch nur einen einzigen Textzeugen, der das ausdrücklich sagt und auch das nur von einem Teil von ihnen (17*). Fünf weitere werden sonst noch Alexander zugeschrieben, ohne daß aber gesagt ist, ob sie vor oder nach seinem Eintritt gehalten wurden. Es bleiben 46 anonyme. Für ein gemeinsames Organon aber spricht die enge literarische Verbundenheit. Dazu kommt, daß einzelne von ihnen immer verbunden mit anderen der Reihe erscheinen, deren Authentizität feststeht, und aus ihrer ähnlichen Form leicht von anderen unterscheidbar sind. Das sind gewiß beachtbare äußere Gründe der Echtheit. Wie aber steht es mit den inneren? Hier hat bereits 1951 P. Kilian F. Lynch gewichtige Bedenken angemeldet, worüber die Herausgeber auf fast nur einer Textseite (33* f.) doch etwas zu kurz hinweggehen. In seiner Arbeit The Theory of Alexander of Hales on the Efficacy of the Sacrament of Matrimony (FrancStud 11 [1951] 69—139; vgl. auch ebd. 74—95) scheint Lynch einen beachtlichen Unterschied von der Lehrdarstellung über die Ehe im Sentenzenkommentar und in den Quaestiones festzustellen. Ein erster Vergleich der Unterschiede ließ es mir möglich erscheinen, daß es sich um Verschiedenheiten handelt (z. B. über die Wirksamkeit des Ehesakramentes), die teilweise auf eine andere Fragestellung zurückgehen können, besonders da die Quaestio De matrimonio in London ausdrücklich Alexander zugeschrieben ist. Vielleicht ist auch ein Grund vorhanden, den die Herausgeber selbst angeben: Es handelt sich um bloße Disputationen, die noch nicht definitiv redigiert sind. Außerdem kann man eine Entwicklung bei Alexander annehmen, falls in den ihm ausdrücklich zugeschriebenen Quästionen sich solche Lehrunterschiede mit der Glossa in Sent. finden. Jüngst hat P. Heynck bei Besprechung der vorliegenden Edition in den FranzStud 42 (1960) 209 f. auf solche Unterschiede auch für die Bußlehre hingewiesen. Es wäre also einmal gut, diese Frage gründlich in einem größeren Rahmen zu bearbeiten. Das würde uns zugleich in die verschiedenen Phasen und Arbeitsweisen der Lehre Alexanders gut einführen. H. Weisweiler

Das Lebendige: Spiegel seiner selbst

Versuch einer naturphilosophischen Lebensdefinition

Von Adolf Haas S. J.

I. Einleitung und Fragestellung

Der Grund, weshalb nach einer neuen Lebensdefinition gefragt werden kann, ist ein zweifacher: einmal unternehmen auch viele Naturphilosophen praktisch keinen neuen Versuch, biologische Ergebnisse philosophisch durchzudenken und zu einer Definition zusammenzufassen, sondern begnügen sich damit, die Ergebnisse der Lebensforschung in allgemeinster Form zu übernehmen. So wird auch in der neueren Scholastik in den entsprechenden Handbüchern der Organismus beschreibend als Naturkörper definiert, der aus heterogenen Phasen besteht und eine morphologische und funktionelle Einheit darstellt, die durch Entwicklung, Wachstum, Stoffwechsel und Fortpflanzung charakterisiert ist. Auch außerhalb des scholastischen Bereiches der Naturphilosophie begnügt man sich weitgehend mit einer Beschreibung biologischer Grundphänomene. Es wird richtig gesehen, daß ein Wesenszug alles Lebendigen in seiner ihm typischen Organisation besteht. Diese Organisation oder das Lebendige als Organismus wird dann teils mit naturphilosophischen teils mit biologischen Begriffen beschrieben. So definiert — alle diesbezüglichen Versuche zusammenfassend — R. Eisler in seinem Wörterbuch der philosophischen Begriffe[1] den Organismus als „ein einheitliches, immanent-teleologisch bestimmtes und sich von innen heraus bestimmendes, erhaltendes, entwickelndes, auf Reize der Außenwelt reagierendes System von Triebkräften, deren jede einzelne im Dienste des Ganzen steht, wie auch das Ganze für die Partialkräfte (Organe) arbeitet".

Gegenüber all diesen für die naturphilosophische Sicht des Lebensproblems wichtigen Bemühungen erhebt sich aber doch die Frage, ob es nicht unter der Vielzahl von Bestimmungen einige oder vielleicht sogar eine einzige geben könne, die das Lebendige und den Organismus eindeutig und wesenhaft charakterisiert, so daß die anderen Bestimmungen entweder aus dieser Grundbestimmung abgeleitet werden können oder doch von dieser her naturphilosophisch verstanden werden können.

---

[1] 4. Aufl., Bd. II, 1929, 358.

Der zweite Grund, warum nach einer neuen Lebensdefinition gefragt werden kann, ist ein gewisses Ungenügen der bisherigen philosophischen Definitionen gegenüber dem heutigen Stand des naturwissenschaftlichen Wissens sowohl in Physik wie in Biologie. Die üblichen Definitionen beziehen sich im wesentlichen auf die Immanenz (actio immanens), das Aufsichbeziehen (redire ad se ipsum) und den Subjektcharakter (Selbsttätigkeit) der lebendigen Tätigkeit. Diese Aussagen treffen durchaus das Wesentliche und haben in der Philosophie vom Altertum bis in die Neuzeit ihre Bedeutung gehabt, die sie auch heute für jede Philosophie des Organischen behalten werden. Aber im entscheidenden Wandel der modernen Physik und teilweise auch der neuesten Biologie haben sich Einsichten eingestellt, die eine Neubesinnung und Neuprägung der alten Inhalte unserer bisherigen Begriffe dringend erforderlich machen. Das gilt auch für den Lebensbegriff. So bietet die moderne Atomphysik allzu viele Analogieverhältnisse an für das, was wir bisher undifferenziert „actio immanens" genannt haben. Die moderne Kybernetik zeigt schon im einfachen Reglerkreis einen Modellfall für einen in sich zurückkehrenden Prozeß an, der sich außerdem noch nach einem Sollwert dauernd selbst einreguliert. Die Analogien wachsen ins Ungemessene, wenn man an die hochkomplizierten modernen Automaten denkt. Daß in dieser Sachlage der Wunsch entstehen muß, das Lebendige mit den alten metaphysischen Einsichten neu zu definieren, ist eine Selbstverständlichkeit des naturphilosophischen Fortschritts. In der vorliegenden Arbeit geht es um einen ersten Versuch in dieser Richtung. Die vorgetragene Lösung beansprucht weder Vollständigkeit noch Endgültigkeit. Ferner geht es nicht so sehr darum, die hier vorgetragene Definition gegen die moderne Maschinentheorie (Kybernetik) zu verteidigen. Es soll vor allem an Hand des neuesten biologischen Befundes versucht werden, das Lebendige so zu definieren, daß die modernen Ergebnisse z. B. der Zellforschung, der Genetik, der Verhaltensforschung ihre naturphilosophische Durchleuchtung finden.

Die Überlegungen gehen davon aus, daß das grundlegende Kennzeichen des Lebendigen in seiner *Entwicklungsfähigkeit* gegeben ist. Entwicklung besagt, daß sich das Lebendige in einem dauernden physiologischen (Stoff- und Energiewechsel), morphogenetischen (ontogenetischer Gestaltwechsel) und phylogenetischen Wechsel durchhält und sich in ihm gestaltet. Diese Entwicklung beruht aber im letzten in der *Fähigkeit der Selbstreproduktion* des Lebewesens. Wir meinen nun, daß von dieser Grundfähigkeit her das Lebendige definiert werden kann. Ganz allgemein könnte man also formulieren: Lebewesen sind Naturkörper, die sich selbst in sich selbst entwicklungsfähig darstellen können. In einer mehr anschaulichen Ausdrucksweise, die aber von philosophischer Bedeutung ist, könnte man diesen Tatbestand auch so

ausdrücken: wenn das Lebendige sich selbst in sich abbilden kann, ist es der Spiegel seiner selbst. Im folgenden soll im ersten Teil diese Definition näher entfaltet und erläutert werden. Wir beziehen uns hierbei vor allem auf die unterste Stufe des Lebendigen, nämlich das Zell-Leben und das vegetative Leben. Die Definition läßt sich aber auch auf das sensitive Bewußtsein und das geistige Leben anwenden. Das soll nur anhangsweise berührt werden. Im letzten Teil wollen wir aus der Definition ableiten, daß ein neues Lebewesen und eine neue Entelechie nicht durch Teilung (Fragmentation) der alten entsteht, sondern durch Abbildung seiner selbst (artgleiche Reduplikation) und nachfolgende Trennung vom reproduzierenden Organismus.

II. Das Organisch-Lebendige ist eine substantielle Einheit, die sich als ganze in einem ihrer Teile (beim vielzelligen Organismus in der Keimzelle) oder als ganze im Ganzen (Zelle, Einzeller) real und potentiell-entwicklungsfähig abbilden kann

Der Grundvorgang aller organischen Entwicklung ist die Fortpflanzung, also die Fähigkeit des vielzelligen Organismus, sich in einer Keimzelle ganz abzubilden, wobei diese Keimzelle zum Ausgangspunkt einer neuen arttypischen Reifegestalt wird. Die Keimzelle enthält als Abbild alles, was zur Entwicklung eines artgleichen Individuums gehört. Vor der Abtrennung vom Elternorganismus ist die Keimzelle nur totipotenter Organteil des Ganzen. Nach der Abtrennung ist aus dem totipotenten Teil das ganze, neue, artgleiche Individuum geworden. Von der Befruchtung, die eine Begegnung zweier Keimzellen voraussetzt, können wir hier absehen, da grundsätzlich jede Keimzelle in sich die volle Potenz zur Gesamtentwicklung enthält. Die Notwendigkeit der Befruchtung als Entwicklungsausgang eines Neuen stellt ein spezielles Problem dar. Hier kommt es vorläufig nur darauf an, zu zeigen, daß die Voraussetzung aller Entwicklung die Fähigkeit des Lebendigen zur *Selbstabbildung in der Keimzelle* ist.

1. Zur Klärung der Begriffe

Wir betrachten das Lebendige als *substantielle Einheit*. Damit meinen wir eine Einheit aus zwei in sich unvollständigen, seinshaft ergänzungsbedürftigen Substanzen, die aber in der konkreten Ordnung immer als eine lebendige Einheit auftreten. Diese eine lebendige Substanz ist auch das Tätigkeitsprinzip der Fortpflanzung und Entwicklung. Damit ist die Wesenseigenschaft der realen Selbstabbildung eine Tätigkeit dieser ganzen lebendigen Substanz.

Unter *Fortpflanzung* verstehen wir die Erzeugung artgleicher Nachkommen. Das Fortpflanzungsvermögen ist also die Fähigkeit eines Individuums, über verschiedene Prozesse aus sich selbst seinesgleichen entstehen zu lassen.

Wir kennen verschiedene Formen der Fortpflanzung[2]: Die *asexuelle oder vegetative Fortpflanzung* vollzieht sich ohne Keimzellenbildung und Chromosomenreduktion (Meiose), ferner ohne Befruchtung, durch einfache Loslösung von Teilen des Elters oder einfache Zweiteilung. Die *sexuelle Fortpflanzung* hingegen geschieht unter Einschaltung eines Sexualvorganges in den Fortpflanzungsprozeß. Die Reduktionsteilung führt zur Bildung von Keimzellen mit dem auf die Hälfte herabgesetzten Chromosomenbestand. Entwicklungsfähige Keime entstehen aber erst nach der Verschmelzung der Keimzellen (Zygotenbildung). Unter *subsexueller Fortpflanzung* verstehen wir eine parthenogenetische Entwicklung eines neuen Individuums nach Amitose, bei der keine Chromosomenzahl-Reduktion erfolgt, wohl aber Rekombination durch Faktorenaustausch. Bei der Amitose oder direkten Kernteilung erfolgt eine meist hantelförmige Durchschnürung des Zellkerns, Chromosomen werden im allgemeinen nicht sichtbar, und es tritt keine Teilungsspindel auf. Amitosen gibt es bei den Ciliaten (mit endopolyploidem Makronucleus) und anderen Einzellern mit endopolyploiden Kernen. Der Amitose liegt eine geordnete Genomsegregation zugrunde (Grell 1950), d. h. bei der Teilung des Makronucleus der Ciliaten (Einzeller) sind die Verteilungselemente nicht einzelne Chromosomen, sondern ganze Genome (Sammelchromosomen). Die nichthomologen Chromosomen eines Genoms werden wahrscheinlich durch feine Fäden (Aulacantha) zusammengehalten. Diese Feststellung ist für uns deshalb wichtig, weil auch im Fall der Amitose keine wirre Teilung vorliegt, sondern eine Sonderung von abbildlichen, genetischen Ganzheiten. Es gibt auch Organismen, welche die Fähigkeit zur sexuellen mit der zur parthenogenetischen (oder apomiktischen) Fortpflanzung vereinigen: *versatile Fortpflanzung*. Schließlich gibt es noch die *agame Fortpflanzung* durch Einzelzellen oder Sporen (Agameten). In allen angeführten Fällen ist der Grundvorgang eine Zellteilung, bei der ein aequipotentielles Abbild entsteht. Unsere Definition muß vor allen Dingen diesen Grundvorgang aller lebendigen Entwicklung erfassen.

Unter *Entwicklung* verstehen wir die Gesamtheit der Prozesse, die zu den morphologischen, physiologischen und biochemischen Veränderungen Anlaß geben, die das Einzelindividuum von der befruchteten Eizelle bis zur fertigen arttypischen Organisation durchmacht. Alle diese Vorgänge werden durch die Wirkung des genetischen Materials kontrolliert, und durch jede Entwicklungsreaktion wird eine in der genotypischen Reaktionsnorm gegebene Entwicklungsmöglichkeit realisiert. Die Prozesse und Veränderungen sind einander zeitlich und ablaufmäßig genau angepaßt und dem Ganzen richtig eingeordnet (Insertion nach Driesch). Die Reaktionen werden aber nicht allein durch den Genotyp und die herrschenden Umweltbedingungen festgelegt, sondern auch durch den bisherigen Ablauf der Entwicklung, der ein mehr oder weniger dauerhaftes Gefüge innerer Bedingungen schafft.

---

[2] Vgl. Rieger-Michaelis, Genetisches und Cytogenetisches Wörterbuch, 2. Aufl., Berlin 1958, 187.

Durch die fortschreitende Entwicklung geschieht eine kontinuierliche Einengung der prospektiven Potenzen des Keimes. Ihr Grundvorgang ist die Zellteilung. Diese Teilung ist aber nicht so zu verstehen — was später noch näher ausgeführt werden soll —, daß die Zelle in zwei Teile zerlegt wird und jeder Teil das zum Ganzen fehlende ergänzt, sondern zuerst werden in der Zelle alle erbwichtigen Strukturen verdoppelt, das Verdoppelte wird dann in der immer noch nicht geteilten Zelle verteilt und voneinander gesondert, und dann erst wird die Zelle geteilt. Also zuerst abbildliche Verdoppelung, dann Trennung der beiden Ebenbilder. Wir haben also noch näher zu erklären, was unter Abbild zu verstehen ist.

Zum *Abbild* gehört wesentlich die Ganzähnlichkeit des Abbildes mit dem Urbild. Der hl. Thomas definiert deshalb imago im Sinne des Abbildes auf folgende Weise: „De ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo, quae est in specie rei vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis mixime videtur esse figura; videmus enim, quod diversorum animalium secundum speciem sunt diversae figurae, non autem diversi colores, unde si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia, ut Augustinus dicit, unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur, quod ex alio procedat simile ei in specie vel saltem in signo speciei.“ [3]

Das Abbild erfordert also drei Bedingungen: 1. *Die Ähnlichkeit* (similitudo). 2. *Die Artgleichheit* (similitudo secundum speciem) und 3. *Der reale Ursprung oder Hervorgang aus dem Urbild* (origo). Diese drei Elemente finden wir auf vollkommene Weise in der abbildenden Tätigkeit der lebendigen Fortpflanzung verwirklicht. Die Similitudo erfordert eine ganzheitliche Wiedergabe nach der arttypischen Form. Diese arttypische Ähnlichkeit wird durch Reduplikation sämtlicher Erbstrukturen, und zwar in der einen, im Prozeß der Fortpflanzung befindlichen Zelle erreicht. Deshalb können wir mit Recht sagen, sie spiegle sich auf reale Weise in sich selbst ab. Das heißt aber auch: Die abbildlich-arttypische Darstellung des vielzelligen Organismus als Ganzen in der Keimzelle ist der Grundvorgang der Neuentstehung des Lebewesens und seiner ganzen nachfolgenden Entwicklung.

Das Abbild nennen wir *real;* das soll heißen: *naturhaft wirklich* im Gegensatz zum künstlerischen Bild oder zum technischen Bild (Foto, Spiegelbild im Spiegel). Das Ziel der lebendigen Abbildung liegt in

[3] S. th. I, q. 35, a. 1 c.

einer neuen individuellen Existenz, die in ihrer entwickelten Endgestalt eine arttypische Wiederholung des Urbildes darstellt. Reales Abbild soll aber nicht heißen, daß das Abbild in allen Strukturen seiner Reifegestalt präformiert (in verkleinerter Form in der Keimzelle) vorhanden ist. Das Abbild ist nämlich wesentlich im Sinne einer Entwicklungspotenz zu verstehen, weshalb der Begriff der *potentiellen Abbildung* noch näher zu erläutern ist.

Die Entwicklungspotenz ist grundlegend gekennzeichnet als Fähigkeit zur Selbstgestaltung. Wir können sie darum *auto-dynamische Potenz* nennen. Dieses Vermögen offenbart sich im Entwicklungsgeschehen einmal als unabhängige Selbstdifferenzierung, zum andern als differenzierende Einwirkung (differenzierende Induktion) der einzelnen Teile aufeinander. Die Autodynamik dieser Entwicklungspotenz ist im Sinne der potentia activa der Scholastik zu verstehen. Die potentia activa bedarf zur Aktuierung ihres Zieles keines eigenen neuen aktuierenden Einflusses mehr. Sie bewegt sich selbst, und hier liegt auch der Grund der scholastischen Bestimmung des „movere se ipsum".

Die Entwicklungspotenz ist ferner *epigenetisch* zu verstehen, d. h. die Entwicklung geschieht durch eine Vermehrung der ursprünglichen Mannigfaltigkeit. Alles rein Strukturelle und Maschinelle ist wesentlich präformistisch: was nicht vorgebildet ist, kann auch nicht ausgebildet werden. Die lebendige Mannigfaltigkeit bildet sich aber von einem nicht nur scheinbar, sondern wirklich einfacheren Ausgangspunkt her. Im Vorgang der lebendigen Abbildung werden also nicht sämtliche Mannigfaltigkeitsgrade der Reifegestalt (etwa nur in verkleinerter Form) vorgebildet, sondern nur die Möglichkeiten und entwicklungsfähigen Anlagen dazu.

Driesch nannte die Gesamtheit aller Entwicklungsmöglichkeiten einer Zelle, die unter allen möglichen Bedingungen realisiert werden können, *prospektive Potenz*. Im Gegensatz hierzu besagt die *prospektive Bedeutung* das, was im gegebenen Fall aus einem Keimling wirklich wird. Die prospektive Potenz (das mögliche Schicksal) umfaßt sowohl typisches wie atypisches Geschehen: ein Defekt kann von jeder Stelle aus im Sinne des Ganzen wiederhergestellt werden. Verlagerte Zellen können durch abhängige Differenzierung von jedem zur Umgebung passenden Teil umgebildet werden. Das *lebendige Abbild ist prospektiv-potentiell* heißt also, sein Potenzenschatz ist auf das Ganze-Zukünftige ausgerichtet. Hierin offenbart sich auch entscheidend die organische Zielstrebigkeit.

2. Der Streit der Meinungen

Die moderne Genetik und Cytogenetik hat der Erscheinung der abbildlichen Verdoppelung eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und sie *Autoduplikation* genannt[4] und versteht darunter „die Fähigkeit der lebenden Organismen und ihrer vermehrungsfähigen Teile (Zellen, Chromosomen, Plastiden, Chondriosomen, Gene, Plasmagene) bzw. der Viren, in einem bestimmten Milieu neue Substanzen aufzubauen, die in ihren Eigenschaften mit denen der autosynthetischen Substanz identisch sind". In der englischen wissenschaftlichen Literatur spricht man von „selfduplication".

Viele *moderne Materialisten* sehen in der Fähigkeit der lebendigen Materie, ihre Strukturen zu verdoppeln, den eigentlichen Wesenszug des Lebens.

Schon Engels betrachtete das Leben als die Daseinsweise der Eiweißkörper. In der Kritik an Oparins Urzeugungstheorie betonen moderne russische Forscher, daß schon das einzelne Eiweißmolekül als lebendig anzusehen ist. Sie stützen sich u. a. auf Engels' „Dialektik der Natur", in der es heißt: „Alle chemischen Untersuchungen der organischen Welt führen zurück in letzter Instanz auf einen Körper, der, Resultat gewöhnlicher chemischer Vorgänge, sich von allen anderen darin unterscheidet, daß er sich selbst vollziehender, permanenter chemischer Prozeß ist, das Eiweiß."[5] Das Wesen des Lebendigen wird also in der Selbsterneuerung und Selbstdarstellung einer chemischen Substanz gesehen. Es ist also nicht das Ganze, das sich als solches in den Keimzellen abbildet, sondern ein analoger Einzelprozeß einer chemischen Substanz wird Wesensgrund des Lebendigen. Freilich hat schon Engels selbst die Mangelhaftigkeit seiner Definition bemerkt, und Oparin sieht darum heute[6] das Entscheidende am Leben in seiner ihm typischen Zweckmäßigkeit, die aber nicht letztlich in einem zielsetzenden Geist gründet, sondern in der inneren Notwendigkeit einer außerordentlich langen Entwicklung der Materie. Hierher gehören auch alle jene Biochemiker, die in autokatalytischen Prozessen chemischer Stoffe bereits Lebensvorgänge erblicken.

Andere fassen das Lebendige *maschinentheoretisch* auf. Sie glauben alles aus vorgeprägten Strukturen erklären zu können, betrachten den Organismus nur als eine merogene Ganzheit ohne substantielles Ganzheitsprinzip.

Neuerdings haben die Theoretiker der *Kybernetik* eine Lebensmaschine mit den Eigenschaften der arttypischen Reduplikation wenigstens für denkbar erklärt. Alles, was biologisch und vor allem physikalisch eindeutig definierbar ist, wird z. B. vom Begründer der modernen Kybernetik Wiener[7] als technisch nachbaubar angesehen. Die Bedeutung der Kybernetik für die biologische Forschung steht außer Zweifel[8].

---

[4] Rieger-Michaelis, a. a. O. (Anm. 2) 50.
[5] Berlin 1952, 273.
[6] Vgl. G. A. Wetter, Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion, Hamburg 1958, 67 ff.
[7] Cybernetics, New York 1948.
[8] Vgl. B. Hassenstein, Die bisherige Rolle der Kybernetik in der biologischen Forschung: Naturwissenschaftliche Rundschau 13 (1960) (Heft 9—11).

Eine Unzahl von biologischen Prozessen läuft tatsächlich nach den Prinzipien des Reglerkreises ab[9]. Für die morphogenetischen Prozesse[10], die letztlich auf die Fähigkeit der realen, entwicklungspotentiellen Abbildung der lebendigen Ganzheit in sich selbst zurückgehen, ferner für das sensitive Bewußtsein (Leben wird erlebt, ausgedrückt und gestaltet) und schließlich das geistige Selbstbewußtsein als höchste Stufe der Selbstabspiegelung in sich selbst gibt es dagegen keine maschinentheoretischen Analogien. Da das Problem Maschine und Organismus in einer anderen Arbeit dargestellt werden soll, möchte ich mich mit diesen Bemerkungen vorläufig begnügen.

Die Theorie der Abspiegelung ist im Verlaufe der Philosophiegeschichte verschiedentlich von großer Bedeutung gewesen, freilich in ganz anderer Sicht, als die hier in dieser Arbeit vorgetragene.

Besonders deutlich wurde der Abspiegelungsgedanke in allen Systemen, die eine *Monade als „Spiegel des Alls"* als Grundlage ihrer Weltdeutung angenommen haben. So definiert R. Eisler[11] die Monade als ein „einfaches, substantiell-dynamisches, immaterielles Wesen oder Kraftzentrum, elementares Subjekt von erlebnisartigen Zuständen (als ‚Fürsichsein' der Wirklichkeit), in geregelten Beziehungen zu den anderen Monaden und zum All derselben, das jede Monade, je nach ihrem ‚Gesichtspunkte' und dem Grade ihrer Bewußtheit, ‚repräsentiert' und ‚spiegelt'". Diese Monadentheorie, gleich in welchem Einzelsystem sie auftritt, ist aber wesentlich präformistisch und verlangt deshalb auch eine „prästabilierte Harmonie" des Weltganzen. Der Entwicklungsgedanke findet in dieser Theorie keinen Ort und deshalb auch nicht die Abbildung seiner selbst im potentiell-epigenetischen Sinn. Der Schwerpunkt unserer Vorstellung vom Lebendigen als dem Spiegel seiner selbst liegt ferner auch nicht darin, daß die Monade Spiegel des Alls ist. Auch Nikolaus von Kues betrachtet die Einzeldinge als Einheiten, welche die Welt abspiegeln: „Omnes creaturae specula contractiora et differenter curva, inter quae intellectuales naturae viva, clariora atque rectiora specula."[12]

Nach Leibniz sind alle Monaden zugleich Entelechien (Lebensprinzipien). Sie sind wesentlich charakterisiert durch ihre Idealität. Die Monade ist ein vorstellendes Wesen. Die Vorstellung (perceptio) definiert Leibniz als das Ausgedrücktsein (oder auch das Sein) des Vielen in Einem[13]. Dieses Sein kann nur als „aufgehobenes", ideelles, gedacht werden. Dafür spricht das Bild, das Leibniz gebraucht, daß nämlich das Viele sich in dem Einen so finde, wie in dem Zentrum eines Kreises, von dem unendlich viele Radien ausgehen. Von hier aus erklärt er auch das Vorstellen als ein innerliches Abspiegeln äußerlicher Vorgänge. Dabei darf „perception" nicht mit „apperception" (bewußte Vorstellung) verwechselt werden. Die Monade drückt die Dinge außer ihr infolge ihrer „nature représentative" aus, nicht aber eigentlich sich selbst. Der Vergleich mit dem Spiel ist darum nur so zu verstehen, daß die Monade alle übrigen auf ideelle Weise bei sich hat und spiegelt. Sie bringt die Vorstellung des außer ihr Seienden spontan aus sich selbst hervor. So ist jede Monade ein Spiegel des Universums. Jedes Einzelwesen trägt darum nach Leibniz eine Unendlichkeit, die Allheit, in sich. Daher ist jeglicher Einfluß einer Monade auf

---

[9] Vgl. W. Wieser, Organismen, Strukturen, Maschinen, Fischer-Bücherei, 1959.
[10] Vgl. J. Haas, Das Lebensproblem heute, München 1958.
[11] Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 2. Bd., 4. Aufl., Berlin 1929, 169.
[12] Opera I, 66b.
[13] Vgl. hierzu und zum folgenden: J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie, 4. Bd.: Leibniz und die Entwicklung des Idealismus vor Kant, Stuttgart 1932, 40ff.

die andere unmöglich und unnütz. Leibniz nennt darum die Monaden auch „Automaten". Der lebendige Leib wird als ein Aggregat von Monaden mit einer Zentral-Monade (Entelechie oder Seele des ganzen Aggregates) aufgefaßt. Da aber jede Monade als ein Automat alles in sich enthält und jedes Aggregat von Monaden den Gesetzen des Mechanismus folgt, vollzieht sich alles völlig mechanisch wie bei einer Uhr. Auch das Verhältnis von Leib und Seele ist „mechanisch" und von mehr als einer gewissen Harmonie kann nicht die Rede sein. Denn der Leib folgt den mechanischen Gesetzen seines Wesens, alles geschieht mit Notwendigkeit durch die causa efficiens. Die Tätigkeit der Seele dagegen ist bedingt durch Zwecke. Jede Monade folgt ihrem eigenen Wesen, und die sogenannte Einheit von Leib und Seele ist ein Parallelismus der Funktionen, der durch die prästabilierte Harmonie gesetzt wird.

Nach Hegel wird das Lebendige als *Prozeß in sich selbst* gesehen. Das in sich selbst sich gestaltende Individuum „stellt sich als an und für sich seiendes Subjekt der vorausgesetzten objektiven Welt gegenüber" [14]. Das Objekt erregt das Lebendige (5, 257). Das Individuum „eignet sich das Objekt so an, daß es ihm die eigentümliche Beschaffenheit benimmt, es zu seinem Mittel macht und seine Subjektivität ihm zur Substanz gibt" (5, 258). Das Lebendige hat Individualität und ist „wesentlich der Prozeß seiner in sich selbst" (6, 133). Dieser Hegelsche Gedanke berührt sich eng mit unserer Vorstellung der Selbstabspiegelung. Könnte der chemische Prozeß „sich durch sich selbst fortsetzen, so wäre er das Leben" (9, 392). In einer Fortführung dieses Gedankens könnte man sagen, das Lebendige sei der in einem Subjekt erfaßte und widergespiegelte chemische Prozeß. Die Idee der „Spiegelung" („speculatio") hat darum grundlegend etwas mit dem Lebendigen zu tun. „Das Leben kann nur spekulativ gefaßt werden, denn im Leben existiert eben das Spekulative" (9, 451). Die Idee der Spiegelung im „Spekulativen" wird aber von Hegel nicht weiter verfolgt und vertieft, sondern er sieht — seinem ganzen System entsprechend — das Spekulative „in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen" (4, 54). Die Natur des spekulativen Denkens „besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit" (4, 177). Das Wesen des Lebendigen ist seine Gegensatz-Einheit: „Das Leben ist die Vereinigung von Gegensätzen überhaupt, nicht bloß vom Gegensatze des Begriffs und der Realität. Das Leben ist, wo Inneres und Äußeres, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Subjektivität und Objektivität usw. ein und dasselbe ist" (9, 451). Totalität und Idealität kennzeichnen weiterhin das Leben nach Hegel. „Das Leben ist eine erste Naturerscheinung der Idee" (12, 170). Kennzeichen dieser Idee des Lebens ist ihre Lebendigkeit „als Totalität eines leiblichen Organismus". Diese Totalität ist „aus sich heraus sich gestaltend und prozessierend und darin stets auf sich als subjektive Einheit und als Selbstzweck bezogen" (12, 174). Das lebendige Individuum besteht darin, daß es „sich in seiner Existenz fortdauernd hervorbringt; diese Existenz ist nicht ein ruhendes, identisches Sein, sondern schlechthin Entstehen, Veränderung, Vermittlung mit anderem, aber die in sich zurückkehrt. Die Lebendigkeit des Lebendigen ist sich entstehen zu machen, und es ist schon" (16, 514).

Auch Fichte bestimmt Leben als „das Vermögen, sich selbst innerlich zu bestimmen und zufolge dieser Selbstbestimmung Grund zu sein, absolut schöpferisch eines Seins außer sich" [15]. Leben ist „sich selbst schlechthin durch sich selbst bildendes und darstellendes Wollen" [16]. In all diesen idealistischen Systemen wird die rich-

[14] Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe), hrsg. v. Glockner, Bd. V, 255. Daraus auch die folgenden Zitate.
[15] Nachgelassene WW. III, 14.
[16] Die Bestimmung des Menschen, 3. Bd. Univ. Bibl., 141 ff. 153 ff.

tige Idee der Selbstbewegung, Selbsttätigkeit und selbstdarstellenden Abspiegelung so überspitzt, daß daraus ein vitalistischer Pantheismus resultiert.

Zum Schluß müssen wir noch auf die *vitalistischen Theorien* eingehen, wie sie besonders im Neovitalismus von Driesch u. a. vertreten werden. Und zwar wollen wir vor allem die *Kritik des modernen „kritischen Mechanismus"* (Max Hartmanns) an den neovitalistischen Beweisen betrachten.

Was versteht Driesch unter Leben? In seiner „Philosophie des Organischen"[17] gibt er folgende Beschreibung: „Wenn wir uns nun die lebenden Körper in dieser vorurteilslosen Weise ansehen und wenn wir uns ins Gedächtnis rufen, was die wesentlichen Eigenschaften aller von uns ‚lebend' genannten Körper sind, so finden wir, daß es drei Eigenschaften sind, welche niemals fehlen, wo immer wir Leben an Körpern vor uns sehen. Alle lebenden Körper sind spezifisch in ihrer Form, sie ‚haben' eine spezifische Form, wie wir gewohnt sind zu sagen. Alle lebenden Körper zeigen ferner das Phänomen des Stoffwechsels, d. h., sie stehen in Materialaustausch mit dem umgebenden Medium, sie nehmen Material auf und geben Material ab, aber ihre Form kann unverändert bleiben bei diesem Austausch. Und endlich können wir sagen, daß alle lebenden Körper sich bewegen; wenn diese Eigenschaft in ihrer klarsten Ausprägung auch nur im Tierreich bekannt ist, so lehrt doch schon die elementare Wissenschaft, daß sie auch den Pflanzen zukommt." Den Organismus definiert dann Driesch folgendermaßen (a. a. O. 15): „Der Organismus ist ein spezifischer individueller Körper, aufgebaut von einer typischen Kombination verschiedener spezifischer Teile, welche jeweils eine bestimmte physiologische Funktion ausüben." Weiterhin wird der Organismus als *harmonisch-äquipotentielles System* bestimmt, d. h., „die Gesamtheit dessen, was in jedem einzelnen Falle aus der Gesamtheit der einzelnen, von den einzelnen äquipotentiellen Zellen vollführten Akten hervorgeht, ist nicht eine bloße von außen bestimmte ‚Summe', sondern eine von innen bestimmte Ganzheit; d. h., es gibt in jedem Falle eine Art von Harmonie unter den wirklichen Endprodukten unseres Systems, oder anders: diejenigen Elemente, welche sich in einem beliebigen Experimentalfalle tatsächlich durch ihre Einzelleistungen an der Bildung des in Frage stehenden Resultates beteiligen, arbeiten jeweils harmonisch miteinander" (a. a. O. 99). Was ist nun nach Driesch eine Maschine? Er definiert sie als „eine typische Anordnung physikalischer und chemischer Konstituenten, durch deren Wirkung ein typischer Effekt erreicht wird" (a. a. O. 117). Eine solche Maschine könnte sehr wohl, meint Driesch, die Grundlage der Formbildung im allgemeinsten Sinne sein, wenn es nur normale, ungestörte Entwicklung gäbe und wenn die Entnahme von Teilen zu „fragmentaler" Entwicklung führen würde. Die Entwicklung ist aber nicht fragmental, sondern ganzheitlich in verkleinertem Maßstabe. Eine Maschine aber, die in allen Teilen dasselbe darstellt, ist für Driesch undenkbar.

Hier setzt nun die *moderne Kritik des Mechanismus* ein. Max Hartmann sieht in der inzwischen genau erforschten Zell- und Kernteilung und in den modernen Erfolgen der Chromosomentheorie der Vererbung (besonders an den Speicheldrüsen-Chromosomen von Drosophila) die Einwände Drieschs gegen den Mechanismus als erledigt an.

---

[17] 4. Aufl., Leipzig 1928, 7.

„Denn" — so argumentiert Max Hartmann[18] — „wenn bei harmonisch äquipotentiellen Zellgesamtheiten (abgefurchter Keim, junge Organanlagen, Fälle von Regeneration) nach Entfernung oder Verlagerung von Teilen (Zellgruppen) durch einen experimentellen Eingriff ohne Beeinträchtigung der Leistungsfähigkeit wieder ein Ganzes wird, so geht eben deshalb ‚die Maschine, das harmonische System nicht entzwei', weil jede Zelle den gesamten Potenzenschatz in der Feinstruktur ihrer Chromosomen enthält." Wenn also in jeder Zelle das Ganze z. B. in der Erbstruktur aller Gene gegeben wäre, dann wären die Zellen eben jene Teil-Ganzheiten im gesamten System, die Driesch für unmöglich angesehen hat.

In Wirklichkeit hat H. Driesch in seiner Theorie zu wenig bedacht, daß die Zelle selbst in den Teilungsversuchen nicht zerteilt werden kann. Es gibt in Wirklichkeit nur verhältnismäßig wenige Einzelzellen mit vielwertigen (polyenergidem) Kern, die man in Teile zerschneiden kann, wobei die Fragmente — aber nur wenn sie ein Stück des vielwertigen Kerns enthalten — sich zum Ganzen regenerieren können. Wenn man Drieschs Werke liest, ist man erstaunt, wie wenig naturphilosophisches Gewicht er der Zell- und Reifungsteilung und überhaupt den Zell-Prozessen beimißt. Und doch muß seine Theorie auch oder gerade für diesen Grundbaustein des Lebendigen gelten. Der identischen Verdoppelung aller Erbelemente vor jeder Zellteilung mißt er keine Bedeutung bei und erwähnt sie deshalb bei der Beschreibung der Zellteilung in seinem Hauptwerk (a. a. O. 16 ff.) überhaupt nicht. Er betont nur, daß der vielzellige Organismus kein Aggregat von Zellen sei, denn „das Ganze gebraucht die Zellen, wie wir später noch sehen werden, oder es gebraucht sie nicht. Es gibt überhaupt gar nichts, was der Bezeichnung Zellen-‚Theorie' das Wort redet" (a. a. O. 17). Diese Ansicht ist durchaus richtig, sie mag aber Driesch dazu verleitet haben, die Bedeutung des Zellulären für seine Lebensdefinition verkannt zu haben.

Nun hat Driesch den Einwand von der Zellentheorie her gut gekannt. Aber erstaunlich bleibt, wie er ihm begegnet ist. In seinem Hauptwerk sagt er hierzu: „Man hat gegen die Richtigkeit des hier mitgeteilten Gedankenganges gelegentlich eingewendet, daß ein harmonisch-äquipotentielles System doch auch Zellkerne in sich berge; diese aber möchten ‚Maschinen' hoher Komplikation und aus ihrem Dasein möchte alles verständlich sein. Es ist nicht schwer, zu zeigen, daß selbst, wenn die Kerne ‚Maschinen' hochzusammengesetzter Art und nicht bloß Gemische wären — (eine später zu erörternde Frage) — dieser Umstand das Problem der harmonischen Differenzierung gar nicht berühren würde. In strenger Sprechweise ist ein harmonisch-äquipotentielles System vor der Differenzierung bereits ein ‚mehrstufiges' Gebilde seiner Mannigfaltigkeit nach, denn es besteht aus deutlichen ‚Teilganzheiten', den Zellen, welche ihrerseits wieder aus Teilganzheiten bestehen usw.

[18] Gesammelte Vorträge und Aufsätze, Bd. II, Stuttgart 1956, 183.

Der höchste Grad der Mehrstufigkeit, nämlich das System insgesamt, ist aber aus dem nächst niederen, den Zellen, *summenhaft* gebaut; denn die Gesamtheit dieser Zellen ist zwar ‚Einheit', aber nicht ‚Ganzheit', Ausdrücke, welche später erst völlig geklärt werden werden. Im Wege der Differenzierung wird nun gerade mit Rücksicht auf das Aufgebautsein des Systems insgesamt aus der nächst niederen Ganzheit der Mehrstufigkeit, den Zellen, aus bloßer ‚Einheit' deutliche ‚Ganzheit', und dafür kann es kausal nichts bedeuten, ob die einzelnen Zellen ihren Kernen nach selbst ‚Ganzheiten' sind oder nicht. Sie wären ja auch als ‚Ganzheiten' d. h. hier als Maschinen, alle einander gleich! Wir brauchen aber nicht viele Maschinchen im System, sondern das System als eine auf seinen Endzustand eingestellte Maschine — und die kann es, wie die Versuche zeigen, nicht geben" (120 f.).

Man kann nicht verkennen, daß Driesch hier seine eigenen Ableitungen über die Ganzheit völlig verwirrt und geradezu unkenntlich macht. Richtig ist, daß wir ein Ganzheitsprinzip für den vielzelligen Organismus, der ein Ganzes ist, brauchen. Aber warum sollte nicht schon die Einzelzelle und ihr Zell-Leben eine solche echte Ganzheit sein? Und wie ist es mit der Ganzheitstheorie verträglich, wenn der Keimling bis zur Gastrulation (oder nach Beendigung dieser) nach Driesch eine bloß „summenhafte" Einheit sein soll, die erst in der Organdifferenzierung nach der Gastrulation zur echten Ganzheit wird? Die Experimente Drieschs (Ganzwerden von getrennten Keimteilen) sind ja nur bis zur Gastrula (einschließlich) möglich. Daß aber aus einer nur summenhaften Einheit aus zellulären „Teil-Ganzheiten" (jede Zelle kann noch das Ganze) einzelne Einheiten herausgenommen werden können, die wieder das Ganze ergeben, wäre dann gar nicht verwunderlich und gleichsam „mechanistisch" verständlich. Die Teilungen am Seeigelkeim sollten aber doch nach Driesch die echte Ganzheit beweisen! Auch die Restitutionsversuche z. B. an Clavellina sind nicht eindeutig, weil nicht gesehen wird, daß dort die Zellen noch weitgehend auch im ausgebildeten Körper eine embryonale Plastizität bewahren. Wir wollen die Fragen hier nicht weiter häufen, sondern nur feststellen, daß die Konsequenz der Ganzheitsbetrachtung auch eine echte Ganzheit für die Einzelzelle verlangt und sich unsere Definition des Lebendigen gerade vom Zellulären her bewahrheiten muß. Es läßt sich heute zeigen, daß gerade bei den morphogenetischen Zellprozessen[19] eine Ganzheit zu Tage tritt, die sich nicht mehr struktur-mechanisch erklären läßt und übermechanische Prinzipien verlangt. Die Grundlage dieser morphogenetischen Zellprozesse sehe ich aber in der Grundfähigkeit des Lebendigen, sich selbst in sich selbst entwicklungsfähig darzustellen.

Auf Meinungsverschiedenheiten im Bereich der scholastischen Philosophie sei nur ganz kurz noch eingegangen. Eine Überspitzung des Hylemorphismus führt z. B. den Thomisten Paul Grenet in seinem

[19] Vgl. Joh. Haas, Das Lebensproblem heute, München 1958, 90 ff.

Werk „Der Thomismus" (Essen 1959) dazu, das Lebewesen als „eine höhere chemische Verbindung" (29) anzusehen; „denn eine chemische Verbindung ist schon", wie Grenet sagt, „ein anderes Seiendes als seine Elemente und steht über ihnen." Das führt ihn weiterhin dazu, das Hervorgehen höchster organischer Wesensstufen ohne jegliche Schöpfung anzunehmen: „Diese Hypothese fordert keine Erschaffung der Seele, ebensowenig auch nicht die Erschaffung irgendeiner Form: Das, was zu sein beginnt, kann keine Seele sein, sondern nur das aus Stoff und Seele Zusammengesetzte, d. h. das neue Lebewesen, das nur ein neuer Zustand des schon unter der Form der elementaren Körper bestehenden Stoffes ist." So kommt er zur Ablehnung auch einer scholastischen Form des Vitalismus.

3. Der Abbildungsvorgang in den morphogenetischen Prozessen der Zelle

Wenn das Lebendige von seiner Fähigkeit, sich selbst in sich selbst darzustellen, aus definiert werden soll, dann müssen die wesentlichsten Prozesse (Fortpflanzung, Entwicklung, Wachstum, Assimilation) auf diese Grundfähigkeit des Lebendigen zurückgeführt werden können. Es kann heute aber keinem Zweifel mehr unterliegen, daß für alle genannten Prozesse morphogenetische Zellvorgänge die ausschließliche Grundlage und den einzigen Ursprung darstellen. Unter diesen Prozessen ist wiederum die Zellteilung der grundlegendste.

Schon Driesch trennt in seiner Philosophie des Organischen die Erscheinungen am lebenden Körper in zwei Klassen: 1. Die lebenden Körper sind „typisch kombinierte Formen" (a. a. O. 9), denen eine dieser Form entsprechende Funktion zukommt. 2. Die lebende Form ist wesentlich eine „genetische Form" oder eine Form, „die sich als Prozeß darstellt, und deswegen ist *Morphogenesis* der passende Name für die Wissenschaft, die sich mit den Gesetzen der organischen Formen im allgemeinen beschäftigt" (9). Wir können auch von der Physiologie der Formbildung oder der Physiologie der Morphogenesis sprechen.

Man kann bei den morphogenetischen Prozessen vier Hauptrichtungen unterscheiden: Wir können den Prozeß untersuchen, der vom Ei zum erwachsenen Organismus führt (Entwicklungsphysiologie) und als Grundlage die Zellteilung hat. Wir können auch die Wiederherstellung des Organismus nach Störungen betrachten (Physiologie der Restitution). Wir können aber auch den Zusammenhang der lebenden Körper untereinander betrachten, und zwar einmal in der Vererbung (Physiologie der Vererbung), dann in der Stammesgeschichte.

Auch in der neuesten biologischen Literatur[20] werden die *funktionellen Elementarvorgänge* von den *morphogenetischen Vorgängen* unterschieden. Bei den funktionellen Elementarvorgängen haben wir eine mehr oder weniger eindeutige Beziehung zwischen Struktur und Funktion. J. Haas sagt hierzu (a. a. O. 29): „Die Erkenntnis der inneren Abhängigkeit von Struktur und Funktion bei den Organen stellt den ersten Schritt der Aufklärung des organischen Lebens dar. Das Leben, d. h. die Gesamtheit der Funktionen in einem Lebewesen, hängt von einem bestimmten Aufbau seiner Organe ab. Diese Einsicht ist das berechtigte Element in der mechanistischen Auffassung des Lebens." Aber die Beziehung zwischen Struktur und Funktion gilt nur für solche Prozesse, die an schon bestehenden materiellen Strukturen ablaufen. Das gleiche gilt aber nicht für die morphogenetischen Vorgänge: „Eine ‚Maschine' und ein Organismus weisen aber einen wesentlichen Unterschied auf. Die Maschine ‚wird gebaut', der Organismus ‚entwickelt sich'. Die funktionellen Vorgänge bilden nur einen Teil des organischen Lebens. Daneben steht eine vielleicht noch wichtigere Gruppe von Lebenserscheinungen, die organische Strukturen erzeugen oder regenerieren, wenn sie gestört wurden. Anders ausgedrückt, neben den funktionellen Vorgängen finden wir im Leben der Organismen die morphogenetischen. Der Mechanismus wäre als allgemeines Erklärungsprinzip des organischen Lebens berechtigt, wenn er sich auch an den morphogenetischen Prozessen bewährte. Das ist aber nicht der Fall, und darin liegt seine Grenze" (J. Haas, a. a. O. 90).

Da unsere Definition des Lebens sich aus den wesentlichsten Lebensvorgängen ableiten lassen muß, interessieren uns hier vor allem die morphogenetischen Vorgänge. Der wichtigste aller morphogenetischen Prozesse ist aber ohne Zweifel die *Zellteilung*.

Das Grundphänomen jeder Zellteilung ist die *abbildliche Verdoppelung sämtlicher lebenswichtigen und vererbbaren Strukturen*. In vielen populären Darstellungen, aber auch in manchem gelehrten Werk (so z. B. auch bei Driesch in seiner „Philosophie des Organischen") wird diese wesentliche Tatsache dadurch verschleiert, daß einfach von Chromosomen-*Spaltung* und Zell-*Teilung* gesprochen wird. Aber von eigentlicher Spaltung und Teilung im Sinne einer Zerlegung in Fragmente (Fragmentierung) kann keine Rede sein. Obwohl die Zellteilung ein morphogenetischer Prozeß ist, ist er doch eng mit funktionellen Vorgängen verknüpft, die es unmöglich machen, den Elementarorganismus einer Zelle einfach mechanisch zu zerteilen, in der Erwartung, daß die Teile wieder ganz werden. Das ist unmöglich. Es gibt nur eine Möglichkeit, zu zwei artgleichen Zellen zu kommen:

[20] Vgl. Joh. Haas, Das Lebensproblem heute, München 1958.

Es müssen die Grundelemente verdoppelt werden und dann die Duplikate auf die zukünftigen Tochterzellen verteilt werden. Es ist ja analog im technischen Bereich ebenso: Wenn man einen zweiten artgleichen Apparat haben will, muß man ihn bis in seine Einzelteile nachbauen und dann die verdoppelten Teile zum Ganzen zusammenfügen. Die Zellteilung besteht also im Grunde genommen aus drei grundlegenden Prozessen: einer *abbildenden Verdoppelung,* einer nachfolgenden *sinngemäßen und sehr zielstrebigen Verteilung* der verdoppelten Elemente und schließlich einer *Trennung der durch Verdoppelung und Verteilung entstandenen Tochterzellen.*

Die Zellteilung beginnt damit, daß sich die Chromosomen, und zwar in ihrer ganzheitlichen Ordnung, verdoppeln und so die späteren Tochterchromosomen bilden. Im mikroskopischen Bild tritt dies in einer Längsspaltung der Chromosomen in Erscheinung. Diese Verdoppelung der Einzelelemente und damit der wichtigsten ganzheitlichen Erbstruktur findet gewöhnlich in der Zwischenphase (Interphase) zweier Kernteilungen statt. Bei vielen Pflanzen- und Tierarten sind nach Alfred Kühn[21] schon in jedem Ana- oder Telophasenchromosom (also in der vorausgehenden Kernteilung bereits) zwei spiralisierte Chromatiden nachgewiesen. Von einigen Zellforschern werden sogar vier Stränge in den Anaphasenchromosomen beschrieben. Es würde in diesem Fall die Chromosomenverdoppelung für zwei Teilungen gleichsam vorausgenommen.

Es muß hervorgehoben werden, daß es sich beim Prozeß der Verdoppelung um eine *Selbst*-Verdoppelung (Autoduplikation, Autosynthese, Autoreproduktion, identische oder konvariante Reduplikation) handelt. Man darf sich die Sache also nicht so vorstellen, als ob der Abbildungsprozeß bei der Verdoppelung von einer zweiten oder dritten werkzeuglichen Instanz geleistet würde. Die harmonisch ganzheitliche Ordnung verdoppelt sich selbst durch Selbstverdoppelung der diese Ordnung aufbauenden Elemente. In der englischen Literatur wird der richtige Ausdruck „selfduplication" für diesen Tatbestand gebraucht. Die letzten sich verdoppelnden Elemente im Chromosom sind die Gene. Es muß also letztlich eine identische Verdoppelung der Gene (Genreduplikation) stattfinden. An Tatsachen sind nach Rieger-Michaelis[22] folgende bekannt, die den Prozeß augenscheinlich als Abbildungsvorgang erkennen lassen: a) Ein Abbild kann nur entstehen, wenn ein abzubildender Gegenstand in einem abbildungsfähigen „Milieu" (z. B. Spiegel) als Modell oder „Urbild" auftritt. Genauso kann ein Gen nur in Gegenwart eines anderen Gens synthetisiert werden.

---

[21] Vorlesungen über Entwicklungsphysiologie, Berlin 1955, 11.
[22] A. a. O. 215.

Ferner erfolgt die Reduplikation der Gene im Rahmen und als Teil von größeren Einheiten (bei höheren Organismen den Chromosomen). b) Die Entstehung eines zweiten Gens in Gegenwart eines Modells ist ein sehr exakter Prozeß, in dem nur ganz selten als Mutation auftretende Fehler geschehen. Wie die Verdoppelung näherhin geschieht, wissen wir heute noch nicht exakt. Am eindeutigsten hat sich die „Matrizentheorie" bis jetzt durchsetzen können. Sie nimmt an[23], daß die bei der Eiweißvermehrung wichtige Nucleinsäure ein für die Struktur des Proteinmoleküls charakteristisches positives Ladungsmuster negativ abbildet und gewissermaßen als Matrize für die Bildung eines neuen Eiweißmoleküls gleichen positiven Ladungsmusters aus kleinen Bruchstücken dient. Diese Vorstellung wurde zum erstenmal von F. H. Friedrich-Freksa[24] entwickelt und ist zur Zeit die einzige den Tatsachen einigermaßen entsprechende Theorie. Ferner nehmen wir heute (nach Pauling und anderen Forschern) an, daß das Gen als Matrize aus der Umgebung die Materialien zur Bildung eines neuen Gens in einem „Einschrittprozeß" anzieht.

Der Prozeß der harmonisch-ganzheitlichen Selbstverdoppelung kann sicher nicht rein mechanisch verständlich gemacht werden, auch dann nicht, wenn wir die modernsten maschinen-theoretischen Vorstellungen der Kybernetik anwenden. In diesem Fall müßte man sich letztlich — da ein Programm im technischen Sinn in der Zelle (als Teil derselben) nicht auffindbar ist — eine programmatische Signierung der das Chromosom aufbauenden Moleküle und Atome vorstellen. An jedem Molekül müßte eine physikalisch und technisch denkbare „Anweisung" angebracht sein. Das Gesamt aller Anweisungen ergäbe dann das Programm für die neue Zelle. Das ist aber völlig unmöglich, weil bekanntlich alle Molekeln — ganz besonders aber jene der für die Zellprozesse äußerst wichtigen Eiweißstoffe — einem beständigen Austausch ihrer Bestandteile unterliegen. Wir wissen aber aus den Markierungsversuchen — man kann Stoffe durch Einbau isotoper Atome markieren und ihren Weg im Organismus genau verfolgen —, daß der gesamte Eiweißbestand eines menschlichen Körpers in verhältnismäßig kurzer Zeit (innerhalb von 80 Tagen etwa) auf die Hälfte abgebaut und wieder aufgebaut wird. Butenandt kennzeichnete einmal (1955) vom biochemischen Standpunkt aus das Leben geradezu als „chemische Bewegung". Wie soll aber nun die Programm-Markierung von einer Molekel auf die neue übergehen? Im chemischen Austausch nimmt jede Molekel die an ihren materiellen Bestand gebundene Anweisung mit (denn nur so ist es mechanisch vorstellbar!). Die Anweisung müßte

[23] Vgl. A. Kühn, a. a. O. 30.

[24] Bei der Chromosomenkonjugation wirksame Kräfte und ihre Bedeutung für die identische Verdoppelung von Nucleoproteinen: Naturwissenschaften 28 (1940).

also im Stoffaustausch verlorengehen, wenn man sie nicht als dem Ganzen zugrundeliegendes Programmfeld ansehen würde. Denn die Anweisung muß am Gen-Ort liegen, gleich welche individuelle Molekel den Ort im chemischen Austausch besetzt hält. Nur so kann die Anweisung nicht verlorengehen. Das heißt aber im Grunde nichts anderes als ein „Ganzheitsprinzip", das nicht an die Teile des Stoffaufbaus gebunden ist, muß allem morphogenetischen Geschehen zugrunde liegen. Dieses überstoffliche Prinzip nennen wir Lebensprinzip.

Die Selbstverdoppelung setzt ein Milieu voraus, in dem und aus dem heraus die Verdoppelung geschieht. Dieses Milieu ist der lebendige Organismus oder die Zelle selbst. Unter dieser Rücksicht betont J. Haas (a. a. O. 96) ganz richtig: „Die Reduplikation von Makromolekeln setzt den ganzen komplizierten Apparat der Zelle voraus. Offenbar ist dabei das Vorhandensein geeigneter Monomeren die Voraussetzung. Es sind das niedermolekulare Verbindungen, sie werden durch Prozesse synthetisiert, für deren Ablauf zahlreiche Enzyme benötigt werden. Ferner wird zu jeder Synthese Energie gebraucht, deren Bereitstellung das umfangreiche Enzymsystem der Zellatmung erfordert. Erst das Vorhandensein all dieser Einrichtungen für die Biosynthese von Makromolekeln gibt diesen die Fähigkeit der ‚Autoreproduktion', was von vielen Welterklärern unbewußt oder geflissentlich übersehen wird." Die ganze Zelle ist also der „Spiegel", in dem sie sich selbst als Abbild verdoppelt.

Mit der Verdoppelung ist eigentlich der entscheidende Vorgang der Zellvermehrung abgeschlossen. Die nun folgende zweite Etappe ist zunächst keine Teilung, sondern eine *Verteilung der verdoppelten Elemente.* Dieser Verteilungsvorgang ist von einer erstaunlichen Zielstrebigkeit beherrscht: es muß ja ganzheitlich im Sinne des identischen Abbildes verteilt werden. Diese Verteilung geschieht u. a. durch die Ausbildung eines Verteilungsapparates: der Spindel. Am Ende der Prophase bildet sich im Cytoplasma ein System kontraktiler Fäden, die von Pol zu Pol reichen. Die Kernmembran wird aufgelöst und die Chromosomen treten in den Zellraum ein, wandern zur Mitte der Zelle und ordnen sich dort in einer Ebene an (Äquatorialplatte, Metaphasenplatte). Die Chromosomen sind aber verdoppelt. Nun erfaßt je eine Spindelfaser je eine Chromosomeneinheit („Hälfte"), alle Spindelfasern kontrahieren sich gleichzeitig und die Chromosomen werden zu den Polen auseinanderbewegt (Anaphase). An den Zellpolen ordnen sich die beiden abbildlichen Chromosomensätze, es bildet sich eine Membran um jeden neuen Kern aus und damit ist der Verteilungsprozeß beendet (Telophase).

Der letzte Prozeß umschließt die eigentliche *Trennung der verdoppelten Abbilder:* Das Cytoplasma schnürt sich in der Mitte durch, und

bei Pflanzenzellen bildet sich außerdem noch eine ziemlich massive Trennwand (Zellwand) aus. Damit sind dann zwei neue Zellen entstanden. Freilich hat jede Zelle nur die Hälfte des Cytoplasmas der Ursprungszelle erhalten. Deshalb schließt sich jetzt nochmals eine Art Verdoppelung an, die wir gewöhnlich als Zellwachstum bezeichnen, obwohl wir über die Art und Weise dieses Wachstums noch keine exakten Vorstellungen haben. Durch diesen letzten Verdoppelungsvorgang wird das Zellplasma aufgefüllt, die Zellorganellen vermehrt. Erinnert sei z. B. an die Plastiden in Pflanzenzellen, die ebenfalls autoduplikante, im Cytoplasma lokalisierte Zellorganellen darstellen.

Überblicken wir nochmals die ganze Abfolge von hochkomplizierten und mit äußerster Präzision aufeinander abgestimmten Vorgängen, die wir hier aus Raummangel gar nicht alle haben anführen können: Die Selbstverdoppelung der Grundelemente, die Spiralisierung der Chromosomen, die Bildung einer Chromosomenhülle (Matrix), die Ausbildung einer Teilungsspindel, die Auflösung der Kernmembran, die Bildung der Äquatorialplatte durch die Chromosomen, die Anheftung der verdoppelten Chromosomeneinheiten an die Spindelfäden, die Wanderung der Chromosomen zu den Zellpolen, die Ausbildung neuer Kernmembranen, die Durchschnürung des Zell-Leibes und endlich die identische Vermehrung der Zellorganellen und des Cytoplasmas. Hier offenbart sich also ein *dynamisches Ordnungsgeschehen höchsten Grades*. Ferner ist klar zu erkennen, daß alle Prozesse auf ein eindeutiges Ziel zustreben: die Verdoppelung der Ursprungszelle. Alle Einzelprozesse tendieren mit unausweichlicher und unbeirrbarer Folgerichtigkeit auf dieses alles beherrschende Ziel hin. Erinnern wir uns noch dazu, daß dies alles sich ereignet im dauernden Fluß des nie rastenden Stoffaustausches (in der dauernden „chemischen Bewegung"), so wird uns klar: Ein zugrunde liegendes, das ganze Geschehen beherrschendes, dem stofflichen Wechsel übergeordnetes Ganzheitsprinzip, das auf Vermehrung der organischen Vielfalt drängt, leitet den gesamten morphogenetischen Prozeß.

Daß es eine Zellteilungsmaschine, also einen Mechanismus im Sinne einer Programm-Maschine geben könne, die letztlich die sich selbst verdoppelnden Elemente (Molekeln, Atome) mit technischen Anweisungen versehen müsse, ist bereits als unmöglich erwiesen worden. Man könnte aber fragen, ob es nicht eine materielle, intrazelluläre Struktur (als „Teilungsmaschine") geben könne, die Grund für die Einzelabläufe und ihre harmonische Verknüpfung ist. Wir antworten auf diese Möglichkeit mit J. Haas, einem hervorragenden Kenner der Zellphysiologie: „Es ist eine ungemein wichtige Feststellung, daß es eine solche Struktur, gewissermaßen eine ‚Teilungsmaschine', nicht gibt. Verschiedene Gründe berechtigen uns zu dieser Behauptung. Zunächst ist ein solcher

Mechanismus bisher nicht gefunden, noch ist er auch nur vorgeschlagen worden. Er wird aber auch niemals gefunden werden. In früheren Zeiten, als der submikroskopische Bereich der Zelle kaum bekannt war, hätte man mit dem Gedanken spielen können, in diesem Bereich könne der gesuchte Mechanismus als Grundlage der Mitose gefunden werden. Heute kennen wir jedoch diesen Bereich und die in ihm liegenden materiellen Gebilde und ihren Aufbau ziemlich genau, jedenfalls so weit, daß wir die hier vorhandenen Strukturen als mechanische Grundlage für die Mitose und ihre Teilvorgänge ausschließen können. Auf Grund unseres Wissens um die Eigentümlichkeiten dieser Teilvorgänge können wir auch die Anforderungen genau präzisieren, die an einen solchen Mechanismus gestellt werden müßten, soll er als Erklärung in Frage kommen. Das einzige, was wir sagen können, ist: Die in den schon bekannten Zellorganen enthaltene makromolekulare und submikroskopische Organisation dient als Muster für die nachzubildenden Organe; man kann jedoch in ihnen keinen Erklärungsgrund für die weiteren Momente der Mitose sehen" (a. a. O. 102 f.).

Es ist nicht unser Thema, den Unterschied zwischen Maschine und Organismus auf Grund der neuesten Erkenntnisse herauszustellen. Das soll in einer späteren Arbeit geschehen. Ich möchte nur noch kurz darauf hinweisen, daß J. Haas (104) eine „Zellteilungsmaschine" für einen inneren Widerspruch hält: „Denn sie müßte die Entstehung von zwei Tochterzellen aus einer Mutterzelle bewirken. Dabei müßte sie aber selbst geteilt oder verdoppelt werden, was von einer zweiten Maschine zu geschehen hätte. Von dieser gilt aber die gleiche Forderung, und so weiter, bis ins Unendliche, was sich offenbar widerspricht."

Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß die geschilderten morphogenetischen und funktionellen Vorgänge nur *Mittel zu einem Zweck* sind: nämlich der *Selbstverdoppelung in sich selbst*, also der identischen Abspiegelung. Dazu braucht es keine naturphilosophische Ableitung, denn es handelt sich um eine biologische Tatsache. „Alle Einzelprozesse der Formbildung sind *Mittel* des harmonischen und arttypischen Entwicklungsablaufs, des Konstruktionsvorganges, und ihre Voraussetzung ist die Reaktionsnorm, die durch das gegebene Erbgefüge bestimmt wird. Die Einzelerbfaktoren, die wir aus dieser kontinuierlichen Struktur isolieren können, behalten auch den Charakter als Mittel, durch die, im Zusammenspiel mit anderen, biologisch sinnvolle Reaktionsfähigkeiten der Artzellen geschaffen werden."[25] Es handelt sich also um eine Beziehung zwischen Zweck und Mittel, und das zugrunde liegende Ganzheitsprinzip, von dem wir weiter oben gesprochen haben, muß als ein wesentlich teleologisches Prinzip gekennzeichnet werden.

[25] Alfred Kühn, a. a. O. (Anm. 21) 4.

4. Reduplikation und Reduktion, Verdoppelung und Vereinfachung als finale Prozeßeinheit bei Keimzellen

Auf dem Reich der Einzeller (Protisten) baut das Reich der vielzelligen Organismen auf. Beim Übergang vom einzelligen Individuum zum vielzelligen treten einschneidende neue Verhältnisse auf, die besonders die harmonisch-ganzheitliche Arbeitsteilung unter der Vielzahl der den Organismus aufbauenden Zellen betreffen. Im Zuge dieser organismischen Arbeitsteilung bewahren nicht alle Zellen ihre ursprüngliche Fähigkeit, einen abbildlich-arttypischen Organismus aus sich aufzubauen, obwohl alle Zellen in ihrem Erbgefüge grundsätzlich alles besitzen, was zu einer solchen Ganzentwicklung gehört. Wir müssen deshalb unterscheiden zwischen *Somazellen,* die ihre Totipotenz ganz oder teilweise in ihrer speziellen Funktion erschöpfen, und *Keimzellen,* die ihre Totipotenz behalten haben, keiner Differenzierung im Rahmen der Arbeitsteilung unterliegen und deshalb befähigt bleiben, das Ganze aus sich zu entwickeln. Der vielzellige Organismus bewahrt darum in der *Keimbahn* unspezialisierte Zellen, die berufen sind, einen neuen Organismus aufzubauen. Da in den Keimzellen als den Abbildern des ganzen Organismus die zu entwickelnden Strukturen nicht in kleinster Form vorgebildet (präformiert) sind, sondern sich die Entwicklung in einer Steigerung der Mannigfaltigkeit äußert (Epigenese), geschieht die Abbildung in der Keimzelle nur im Hinblick auf den fertigen Organismus, d. h. in potentieller Weise. Darum sprechen wir in der Embryologie nicht von präformierten Strukturen, sondern von *prospektiven Potenzen.* Der Organismus hat also die grundlegende Wesenseigenschaft, sich als ganzer auf potentielle Weise in dem letzten Aufbauelement, der Keimzelle, abzubilden. Alle weiteren Entwicklungsschritte vollziehen sich über den Weg von unzähligen Zellteilungen, also über den Weg einer immerwährend sich vollziehenden Abbildung. Alles Lebendige ist darin grundlegend immer Spiegel seiner selbst.

In der Bildung und Reifung der Keimzellen offenbart sich nun aber in einer geradezu einmaligen Weise die *Zielstrebigkeit des Abbildungsvorganges.* An ein und demselben Chromosomenapparat vollziehen sich — allein verständlich im Blick auf das verfolgte Ziel — zwei gegensinnige Prozesse gleichzeitig: Verdoppelung (Reduplikation) und Vereinfachung (Reduktion).

Durch Befruchtung einer Eizelle mit einer Samenzelle entsteht in der Zygote ein normaler, aber zweifacher Chromosomensatz (diploider Kern). Jede Erbanlage ist also in einem diploiden Kern doppelt vorhanden. Alle Körperzellen und die noch nicht reifen Keimzellen haben solche diploide Kerne — von den Erscheinungen der Polyploidie kön-

nen wir hier der Einfachheit halber absehen. Wenn sich die Keimzellen in diesem Zustand bei der Befruchtung vereinigen würden, so erhielten wir einen vierfachen Chromosomensatz (tetraploider Kern). Bei jeder weiteren Befruchtung würde eine neue Verdoppelung eintreten und in kürzester Zeit wären astronomische Ziffern erreicht, was biologisch natürlich absolut untragbar ist. Nun wird in einer außerordentlich sinnvollen Voraussicht auf das Kommende der naheliegenden Gefahr der dauernden Verdoppelung begegnet: Der doppelte Chromosomensatz in den Keimzellen wird vor der Befruchtung durch eine Reduktionsteilung auf die Hälfte herabgesetzt oder „vereinfacht". Erst nach dieser Vereinfachung des Chromosomensatzes ist die Ei- oder Samenzelle reif. Die Reduktion wird in der Prophase durch einen sehr sinnvollen Vorgang eingeleitet: die *Chromosomenpaarung*. Hierbei legt sich jedes Chromosom des väterlichen Satzes an das entsprechende (homologe) des mütterlichen, so daß die homologen Chromosomen paarweise aneinanderliegen. Durch diese Chromosomenpaarung wird schon die diploide Zahl von Einzelchromosomen auf die einfache, haploide Zahl von Chromosomenpaaren (Bivalenten) herabgesetzt. In jenen Fällen, wo die Chromosomen ihren Aufbau aus kleineren Teilen (Chromomeren) erkennen lassen, kann man feststellen, daß die Paarung sehr genau erfolgt: auch die entsprechenden Chromomeren, die ja bestimmte Gen-Orte darstellen, sind Seite an Seite gepaart. Während des Vorganges der Chromosomenpaarung läuft aber zugleich ein anderer, gegensinniger Vorgang ab: eine Verdoppelung der Einzelchromosomen in sich. Die Paarlinge sind also Doppelgebilde. Nun bildet sich eine Spindelfigur aus wie bei der gewöhnlichen Zellteilung, und die einzelnen Chromosomenpaare trennen sich, wobei der eine Paarling nach dem einen, der andere nach dem anderen Pol wandert. Beide Chromosomenbestände sind jetzt einfach (haploid).

Meist schließt sich gleich eine gewöhnliche Kernteilung (Äquationsteilung) an, durch welche die in sich verdoppelten Chromosomen geteilt werden, so daß vier Zellen entstehen, die alle einen einfachen Chromosomensatz besitzen. Durch die Befruchtung entsteht jetzt erst ein vollgültiges Ebenbild zur Ursprungszelle. Nur vom Ziel her, nämlich eines abbildlich gleichen Nachkommen, ist es zu verstehen, daß eine Unzahl von Prozessen (wir haben die Schilderung der Reifeteilung sehr vereinfacht), die oft als gegensinnig gerichtet verlaufen (Verdoppelung und Vereinfachung), in höchster Präzision zusammenarbeiten. Es muß geteilt werden, was aber nur nach Verdoppelung möglich ist; und es muß reduziert werden, damit Befruchtung möglich wird. Es wird nicht leicht ein Prozeß dieser Art in der lebendigen Natur auf rein mechanistische Art durch reine Strukturgebundenheit des Vorgangs erklärt werden können; denn an der gleichen Struktur laufen allein

wegen des einen Zieles zwei gegensinnige Prozesse ab, und zwar meist gleichzeitig. Das Ziel muß den Prozessen zugrunde liegen, die Chromosomen und ihr Verhalten sind nur Mittel zur Entstehung eines richtigen Abbildes.

5. Allgemeines und Besonderes im lebendigen Abbild des Keimes

Die Abspiegelungstätigkeit des Lebendigen ist von verschiedener Eindringlichkeit und Tiefe je nach dem Bestimmungsgrad der abzubildenden Eigenschaften des vielzelligen Organismus. An diesem gibt es grundlegende, „allgemeine" Bauplanbestimmungen und mehr äußerliche, „besondere" Individual- und Artdifferenzen. Das Allgemeinste, das zu den Grundbestimmungen einer Art gehört, wird immer durchgeführt und abgebildet, während die äußerlichsten Artdifferenzen nicht mit dieser Eindeutigkeit ausgeprägt werden und vielfachen gestaltenden Umweltfaktoren Raum lassen. Außerordentlich instruktive Beispiele für diesen Sachverhalt haben uns die *Transplantationsversuche von H. Spemann* geliefert. Von diesen wollen wir zuerst die Austauschversuche zwischen verschiedenen Arten besprechen. Am erstaunlichsten sind jedoch die zwischen verschiedenen Ordnungen (Rana und Triton).

Austauschversuche zwischen Keimen verschiedener Arten nennen wir heteroplastisch. Solche zwischen höheren systematischen Kategorien (z. B. zwischen verschiedenen Ordnungen) nennen wir xenoplastisch. Betrachten wir zuerst die *heteroplastischen Versuche.* Bei einer Verpflanzung verschiedenartiger Gewebe könnte man erwarten, daß das, was den Arten gemeinsam ist, auch vom Wirtsorganismus aus dem artfremden Transplantat „erweckt" und entwickelt werden kann, während die artspezifischen Besonderheiten, die das Transplantat in seinem Erbschatz mitbringt, vielleicht nur zur Entwicklung angeregt werden durch den artfremden Wirtsorganismus, die Gestaltung der artspezifischen Form aber dem Transplantat überlassen bleibt. Denn der Wirt trägt ja ein anderes artspezifisches Bild in sich. Zur experimentellen Entscheidung dieser Frage können wir folgenden Versuch von Spemann anführen: „Schon der erste derartige Versuch heteroplastischer Induktion brachte ein Ergebnis von entscheidender Wichtigkeit. Präsumptive Medullarplatte von Triton taeniatus, zu Beginn der Gastrulation in die Kiemengegend von Triton cristatus verpflanzt, nimmt als Epidermis an der Kiemenbildung teil, entwickelt sich also ortsgemäß; behält dabei aber ihren herkunftsgemäßen taeniatus-Charakter bei, und zwar nicht nur in der histologischen Beschaffenheit,

sondern auch in der spezifischen Formbildung. Danach ist das Reaktionssystem kein unbedingt gefügiges Material, welches vom Induktor geformt wird; vielmehr hat es seine eigenen Gestaltungstendenzen, seine im Erbschatz der Art gegebenen Potenzen, von denen die ortsgemäßen im Induktionsfeld ansprechen."[26] Das Experiment bestätigt also unsere obige Vermutung: Der Kamm-Molch (cristatus) bildet Epidermismaterial vom Streifenmolch (taeniatus) in der Kiemenregion tatsächlich zu Kiemen um, obwohl die Kiemen aus entodermalem Material entstehen — aber diese Kiemen sind nach histologischer Beschaffenheit und spezifischer Formprägung Streifenmolchkiemen, also spezifisch vom Transplantat her geformt. Es ist, wie wenn der Wirtsorganismus am betreffenden morphologischen Ort — wie Spemann im Zusammenhang eines anderen Experimentes sagt — das Stichwort ausgebe, und zwar ganz allgemein: „Kiemenbildung!" Die Kieme wird aber dann in der im Transplantat gegebenen spezifischen Form geliefert.

Noch weit instruktiver sind für diesen Gesichtspunkt die *xenoplastischen Transplantationen.* Ein erstaunliches Experiment ist nach langwierigen Vorarbeiten geglückt: Eine Molchlarve läßt in ihrer Mundgegend aus einer künftigen Bauchhaut des Frosches ein Froschmaul entstehen! Doch geben wir wieder Spemann das Wort: „Die Tritonlarve hat bekanntlich im Munde echte Zähnchen, von gleicher Entstehung und gleichem Bau wie die Zähne aller Wirbeltiere; der Mund der Kaulquappe hingegen ist mit Hornkiefern und Hornstiftchen besetzt, welche ganz anders entstehen und gebaut sind als echte Zähne und mit ihnen morphologisch wohl nichts zu tun haben. Immerhin verdiente dieser letzte Punkt jetzt eine erneute Prüfung. Auch solche Hornkiefer sind nun im Mundfeld von Triton sekundär induziert worden, und zwar nach ersten, nicht ganz sicheren Fällen nunmehr mit aller wünschenswerten, jeden Zweifel ausschließenden Deutlichkeit. In einem Fall, wo das Implantat die ganze Mundgegend bedeckte, war genau am richtigen Ort ein typisches Kaulquappenmaul mit Hornkiefern und umgebenden Hornstiftchen entstanden. In einem anderen, vielleicht noch interessanteren Fall war die Hälfte des Mundes vom Implantat frei geblieben und hatte sich zu einem Tritonmund mit echten Zähnchen entwickelt. Solche xenoplastisch induzierten Hornkiefer und Hornstiftchen hat inzwischen auch Holtfreter in großer Zahl und Vollkommenheit erzielt. Außerdem im reziproken Experiment echte Zähnchen aus transplantiertem Urodelenektoderm in Anurenlarven. Das ist nun aber ein Ergebnis von großer Tragweite. Nicht daß im Mundfeld Mundorgane entstehen, ist das Überraschende. Auch daß diese Organe den Bau besitzen würden, wie er dem Potenzen-

[26] Experimentelle Beiträge zu einer Theorie der Entwicklung, Berlin 1936, 226.

schatz der Froschhaut entspricht, war mit Sicherheit vorauszusehen. Aber daß überhaupt etwas induziert wird, daß die Potenzen des Froschektoderms auf den Induktionsreiz des Tritonkopfes ansprechen, also Potenzen für Organe, welche Triton gar nicht besitzt, auf Reize, welche sonst ganz andere Bildungen auslösen, das ist das Neue und Merkwürdige. Im einzelnen ist hier noch alles dunkel und muß durch genaueste Untersuchung der sekundär induzierten Organe, ihres Baues und ihrer Lagebeziehungen (z. B. zum knorpeligen Kieferbogen) aufgeklärt werden. Im allgemeinen aber können wir über den induzierenden Reiz jetzt schon mit aller Sicherheit sagen, daß er in Hinsicht dessen, was entsteht, ganz spezieller Natur sein muß, ganz allgemeiner Natur jedoch in Hinsicht dessen, wie es entsteht. So eben, als lautete, bildlich gesprochen, das Stichwort nur ganz allgemein ‚Mundbewaffnung', und diese würde dann vom Ektoderm in der im Erbschatz seiner Art vorgesehenen Ausführung geliefert. Was das nun aber, physiologisch gesprochen, eigentlich bedeutet, dafür fehlt uns, wie mir scheint, bis jetzt jede gegründete Vorstellung" (a. a. O. 236 f.).

Diese xenoplastischen Austauschexperimente offenbaren, wie auch Conrad-Martius feststellt[27], mit einer geradezu unwiderleglichen Endgültigkeit, daß die ganze Morphogenese auf einer Erweckung vorhandener, dem betreffenden Material innewohnender Gestaltungspotenzen beruht und nicht in einer reinen „Formung" indifferenten Materials besteht. Dem Wirtsorganismus (Aktionssystem nach Spemann) kommt eine auslösende Leistung zu. Außerdem muß das auslösende Aktionssystem noch die Fähigkeit haben, aus dem Gesamtpotenzenschatz des eingepflanzten artfremden Fragments die „örtlich" richtige Potenz zu erwecken. Und zwar ist dieser morphologische Ausführungsbefehl ein allgemeiner, z. B. „Mundbewaffnung". Eine Molchlarve vermag ja aus einer präsumptiven Froschbauchhaut in ihrer eigenen Mundregion nicht nur den eigenen Molchlarvenmund zu erwecken, sondern auch den völlig andersartigen Kaulquappenmund. Der Induktionsreiz muß hierbei „auf etwas sozusagen ‚Allgemeines' spezifiziert sein, auf die Auslösung eines allgemeinen Tatbestandes: z. B. der amphibischen Mundbewaffnung"[28]. Die speziellen Besonderheiten der Ausführung richten sich dagegen nach der Art, aus der das Transplantat stammt. Da Frosch und Molch zur Wirbeltierklasse der Amphibien gehören, entsteht ferner die Frage: Kann man sich einen physiologischen Reiz denken, bzw. hat das überhaupt einen physiologischen Sinn, von einem stofflichen Reiz zu sprechen, der gleichsam auf die Erweckung einer allgemein-klassenhaften Gestaltungspotenz

[27] Der Selbstaufbau der Natur, Hamburg 1944, 137 ff.
[28] Conrad-Martius, a. a. O. 139.

ausgerichtet ist (z. B. Amphibienmund)? Ein physiologischer Reiz kann nur sinnvoll gedacht werden als Mittel in einem zugrunde liegenden, plan- und sinngemäßen „Aktualisierungsfeld". Wir können uns auch hier wieder am besten helfen, wenn wir uns auf den entwicklungsdynamischen Charakter des Abbildes beziehen, das Wirt und Transplantat darstellen. Beide Abbilder gehören systematisch verschiedenen Ordnungen an, gleichen sich aber im allgemeinen Klassencharakter. Der Wirtsorganismus kann nun im Transplantat die allgemeinklassenhaften Gestaltungspotenzen erwecken, da er selbst diesen grundlegenden Aufbauplan besitzt. Da es aber einen nur „allgemeinen Amphibienmund" in der konkreten Entwicklung nicht geben kann, dieser also immer einen artspezifischen Charakter haben muß, wären mit der Erweckung des allgemeinen Klassenbauplans zugleich die artspezifischen Differenzen erweckt, die jetzt natürlich in der Gestalt des im Transplantat liegenden Erbgutes ausgeführt werden.

Grundlegend bleibt aber die Erkenntnis, die Conrad-Martius (a. a. O. 142 f.) folgendermaßen ausdrückt: „Zum Logos des organismischen Ganzen gehören unter vielem anderen auch die grundlegenden Baupläne. Das ist das faszinierende Ergebnis dieser grausigen, weil im tiefsten Sinne naturzerstörenden, morphologischen Synthese zwischen Kaulquappe und Molchlarve, daß einer der in ihrem faktischen Vorhanden- oder Nichtvorhandensein so heiß umstrittenen allgemein systematischen Schemata oder Grundpläne gewissermaßen in realer Abstraktheit auf dem Experimentiertisch erscheint. Molch sowohl wie Frosch sind in die allgemeine Amphibiennatur eingezeichnet, und dieser grundlegende Klassenplan ist nicht nur ein logischer Auszug des menschlichen Verstandes, sondern er ist etwas innerhalb der Entwicklung realiter ‚Gewirktes'."

III. Das Wesen von Pflanze, Tier und Mensch vom Abbildungsvorgang her begriffen

Kein anorganisches Natursystem (Atombau, Molekül) kann sich selbst in einem Teil von sich, z. B. in einem Elementarteilchen, als ganzes entwicklungsfähig abbilden, so daß also aus dem Element das Ganze sich entfalten kann. Wir dürfen darum in dieser Abbildungs- und Abspiegelungsfähigkeit des Lebendigen die Grundfähigkeit sehen. Das um so mehr, als sich diese Definition des Lebendigen auch auf alle Lebensbereiche, ja sogar auf Gott, der das Leben selbst ist, anwenden läßt. In der allgemeinsten Form müßte unsere Definition lauten: Das Lebendige ist jener Träger des Seins, der sich selbst in sich selbst abspiegelt. In der untersten Stufe des lebendigen Reichs, *im pflanzlichen*

Leben, ist diese Selbstabspiegelung in der unvollkommensten Art verwirklicht, nämlich in der Fähigkeit, in einem Aufbauelement, der Zelle, sich selbst entwicklungsfähig darzustellen. Da der Körper der Pflanze aber aus Zellen aufgebaut ist, die durch die abbildliche Zellteilung der ersten Keimzelle entstehen, und da außerdem viele Zellen des Pflanzenkörpers ihre ursprüngliche Totipotenz behalten (Cambriumring, Vegetationspunkte am Sproßgipfel und den Wurzeln usw.), ist die pflanzliche Gestalt als ein „Fortpflanzungswesen" zu charakterisieren. Ihre Abspiegelungsfähigkeit ist noch ganz auf die Abspiegelung in der Zelle beschränkt, also auf den Fortpflanzungsvorgang. Es gibt noch nicht eine höhere Stufe, in der sich das lebendige Subjekt in irgendeiner Form des Bewußtseins — im sinnlichen Bewußtsein der Tiere oder reflexen Bewußtsein des menschlichen Geistes — selbst ergreift. Die Pflanze *lebt* darum (durch Entwicklung als fortgesetzte Zellteilungen und durch Fortpflanzung) — aber sie *erlebt* nicht ihr Leben.

Das *Leben der Tiere* ist dagegen nicht nur vegetatives Leben, sondern auch ein *Erleben* des Lebens durch das sinnliche Bewußtsein. Dieses sinnliche Erleben der Tiere ist ein *direktes Bewußtsein* (conscientia directa), durch welches das Tier seine Objektgerichtetheit erfaßt, „erlebt", jedoch ohne die Möglichkeit der Reflexion auf das eigene Selbst und auf die subjektive Seite seiner Akte. Dennoch setzt die Möglichkeit eines direkten Bewußtseins im Tier voraus, daß es bereits eine solche Innerlichkeit, einen solchen „Innenraum", besitzt, daß Objekte in ihm bewußt erfaßt werden können oder, anders ausgedrückt: sich in ihm abspiegeln. In der Abspiegelung der durch die Sinne vermittelten Objekte „erlebt" das Tier aber nicht nur seine „Objektgerichtetheit", sondern auch einen noch unvollkommenen Bezug zu sich selbst, sonst müßte man der sinnlichen Erkenntnis bzw. dem Tier überhaupt jede Spontaneität aberkennen. Scholastisch drükken wird das gewöhnlich so aus, daß wir die sinnliche Erkenntnis als eine „reditio incompleta" bezeichnen. Der Selbstbezug bleibt in ihr immer objektgebunden, und das Subjekt des Tieres kann sich nicht reflektierend seinem Akt oder sich selbst zuwenden.

Diese Möglichkeit ist erst im *menschlichen Geist* gegeben, der sich selbst in sich abspiegeln und daher sich selbst erkennen und so sich auch dem Akt reflektierend zuwenden kann, weil er nicht mehr ausschließlich wie das Tier objektverhaftet ist. Im unendlichen *Geist Gottes* haben wir schließlich die höchste Stufe der Selbstabbildung erreicht, da Gott-Vater im Ebenbild seines Sohnes sich selbst ausspricht und dieses Urbild Person ist wie der Vater.

Wir können hier eine Naturphilosophie der wesensverschiedenen Lebensbereiche unter der Rücksicht der „Spiegelung seiner selbst" nicht

weiter verfolgen, so wichtig diese Aufgabe auch erscheinen mag für ein vertieftes ontologisches Verständnis des Lebens und der einzelnen Lebensstufen. Eine solche Ontologie des Lebendigen müßte davon ausgehen, daß das Seiende als ein Lebendiges sich in der Verdoppelung (identischen Reduplikation) oder Abspiegelung ein „Gegenüber" seiner selbst erzeugt bzw. zeugt und so in den verschiedenen Lebensstufen zu sich selbst in verschiedener Weise in eine ursprunghafte Beziehung tritt. Letztlich wäre diese „Beziehung" die vom lebendigen Wesensgrund entspringende Einheitsstiftung der Mannigfaltigkeitsmomente im Sein des Lebendigen selbst. Die an Seinsmächtigkeit ansteigenden Lebensstufen (von der Pflanze bis zum Menschen) wären Stufen wachsender Vereinheitlichung des im Abbild sich selbst „aussagenden" lebendigen Seins. Einheit des Lebendigen hieße also wesentlich Einheit der abbildlichen Ausprägung der Mannigfaltigkeitsmomente mit dem lebendigen Wesensgrund, aus dem sie entspringen. Einheit enthält also, je seinsmächtiger sie ist, eine um so größere Fülle der Mannigfaltigkeitsmomente, die von ihr aussagbar sind und in der Abbildung auch ausgesagt werden. Darum zeigt auch das höchste Leben in Gott — was wir natürlich letztlich nur von der Offenbarung her wissen können — in seiner höchsten Einheit zugleich die Mannigfaltigkeit der Dreipersönlichkeit.

Im untersten Lebensbereich, dem pflanzlichen Leben, äußert sich der abbildende Selbstbezug allein in der Fortpflanzung durch Zellteilung. Die so entstandenen und den Pflanzenkörper aufbauenden Zellen kapseln sich weitgehend durch massive Zellulosewände voneinander ab. Fortpflanzung tendiert außerdem immer auf die Existenz eines anderen hin. So muß sich nicht nur der Same von der Mutterpflanze trennen, sondern die ganze Pflanze hat in ihren Zweigen die Fähigkeit zur vegetativen Fortpflanzung. Damit ist die Einheit der sich auf sich selbst beziehenden Mannigfaltigkeit des lebendigen Seins in der Pflanze noch sehr gering. Im tierischen Leben spricht sich der lebendige Wesensgrund durch eine viel größere Komplizierung, Differenzierung und Zentrierung der Zellen und Organe in einer viel größeren Mannigfaltigkeit und demzufolge viel größeren Einheit aus. Durch die Sinnenbegabung tritt ferner eine ganz neue Mannigfaltigkeit hinzu: die Erfassung von Objekten einer arttypischen Umwelt. In ihr gewinnt das Tier einen der Pflanze noch unmöglichen Selbstbezug, der aber durch das noch unvollkommene sinnliche Bewußtsein und durch die arttypische Einschränkung durch den Instinkt an der Abspiegelung „seiner selbst in sich selbst" gehindert ist. Aber der vorhandene, wenn auch noch unvollkommene Selbstbezug ermöglicht es bereits, daß die sinnlichen Abbilder im Tier „bleiben" können, denn das Tier kann schon im Rahmen seiner Instinktbegabung Erfahrungen

machen und lernen. Damit ist das Tier wesentlich über die reine Abbildung durch die Fortpflanzung hinausgeschritten und hat eine wesentlich höhere Stufe des Selbstbezugs und damit der Einheit erreicht. Die abbildende Fortpflanzung ist ja gleichsam Selbstbezug in Selbstentäußerung. Der tiefere Selbstbezug in der sinnlichen Erkenntnis ermöglicht aber auch eine größere Mannigfaltigkeit im „Weltbezug", der im Tier allerdings nur in der „Ausschnitts-Welt" der arttypischen Umwelt gegeben ist. Oder besser ausgedrückt: *Selbstbezug und Weltbezug bedingen sich gegenseitig ontologisch.* Die höchste Einheit in der höchsten Mannigfaltigkeit ist in der geistigen Erkenntnis als der Selbstabbildung und zugleich als der „Eröffnung" auf die Totalwelt alles Wahren, Guten und Schönen hin gegeben. Der Geist wird in der Erkenntnis „quodammodo omnia" und gerade darin in der tiefsten Weise auf sich selbst bezogen.

IV. Teilung (Fragmentation) oder abbildliche Reduplikation der Entelechie im Fortpflanzungsvorgang?

Wenn wir das wesentliche Kennzeichen des Lebendigen in seiner Selbstabbildungsfähigkeit sehen, eröffnet sich auch ein Weg der Lösung für ein bisher ungenügend gelöstes Problem, nämlich die Entstehung der neuen Entelechie in dem durch Fortpflanzung entstandenen Lebewesen. Nach dem bisher Dargelegten würde das neue Lebensprinzip weder im eigentlichen Sinn durch eine „eductio e potentia materiae" noch durch irgendwelche Teilung der Ursprungsentelechie (im Sinne einer Fragmentation) entstehen, sondern durch die entwicklungspotentielle Abbildung des Ganzen, also des vielzelligen Organismus, in einem Teil von sich selbst, nämlich der Keimzelle.

Wenn man die neue Entelechie nicht direkt von Gott erschaffen sein läßt — selbstverständlich sprechen wir nur von den untermenschlichen Lebensprinzipien —, versucht man auf irgendeine Weise die Neuentstehung durch Teilung der Ursprungsentelechie zu erklären. Teilung, der nicht eine identische Reduplikation vorausgegangen ist, kann aber nur als Zerlegung in Teile, Fragmente, gedacht werden. Im Gefolge der Teilungsversuche Drieschs war man geneigt, eine solche Teilbarkeit einer wohl extensiv einfachen, aber intensiv vielfachen Entelechie für möglich zu halten. In Wirklichkeit hat aber Driesch, wie wir oben schon ausführten, viel zuwenig bedacht, daß er einen Keimling im frühembryonalen Zustand geteilt hatte, wo noch alle Zellen totipotent sind. Die Teilung bestand also in einer Trennung totipotenter Zellen, während die Zellen selbst als die letzten Ganzheiten, in denen das „Artbild" grundgelegt ist, niemals verletzt werden durften, ohne sie

endgültig zu zerstören. Überhaupt nicht bedacht wurde, daß die Vermehrung dieser Zellganzheit über den Weg einer identischen Verdoppelung läuft bzw. diese notwendig voraussetzt. Verlieren die embryonalen Zellen nach der Gastrulation in der Organdifferenzierung ihre Totipotenz, dann sind auch die Teilungsversuche mit der Aussicht auf eine Ganzrestitution nicht mehr möglich. Der einzige ganzheitliche Reproduktionsvorgang, den wir kennen, ist aber die identische Reduplikation, die Abbildung des Ganzen in sich selbst, die Verteilung der Doppelelemente auf zwei identische Ebenbilder und schließlich die Trennung der Abbilder, wie wir das bei der Schilderung und Interpretation der Zellteilung oben dargelegt haben.

Nun prägt sich aber im ontogenetischen Entwicklungsprozeß über den Weg einer fortgesetzten abbildenden Zellvermehrung und Differenzierung der Zellen das in der Zelle gelegene Artbild des zu erstellenden vielzelligen Organismus aus. Also das Ganze, das bereits potentiell in der Zelle ist (das Ganze als aktive Potenz), tendiert in der Entwicklung auf das Ganze des vielzelligen Organismus (das Ganze in actu). Die Vielzelligkeit des Metabionten (vielzelliger Organismus) ist also ebenfalls grundgelegt in der einen Keimzelle. Das Ganze aus den vielen Zellen ist deshalb eine ebenso echte abbildliche Ganzheit wie das Ganze der einzelnen Keimzelle. Hier liegen freilich noch manche ungelöste naturphilosophische Probleme, auf die wir jetzt nicht eingehen können. Aber sicherlich wird es keine echte Lösung dieser Fragen geben, wenn wir unter Mißachtung des oben Gesagten den *vielzelligen Organismus als eine Art „Protistenkolonie"*, als eine Kolonie von Einzellern auffassen, wie das Schubert-Soldern in seiner sonst hervorragenden „Philosophie des Lebendigen" (Graz 1951, 134 ff.) nahezulegen scheint. Damit ginge die unleugbare Abbildlichkeit des Vielzellig-Ganzen als Ganzen völlig verloren, denn der vielzellige Organismus als ganzer ist es ja gerade, der entwicklungspotentiell in der Keimzelle abgebildet ist und von daher diesen Organismus im Entwicklungsprozeß erstellt. Schubert-Soldern meint aber: „Das ungemein einfache Geheimnis der Protistenkolonie besteht darin, daß die Zellen nach der Teilung einfach nicht auseinandergehen, sondern beisammenbleiben. Wir brauchen nichts mehr hinzuzufügen, als daß die Zellen noch eine Arbeitsteilung miteinander eingehen, und der Metabiont steht vor uns. Es scheint also so zu sein, daß alle Komplikation der höheren Tiere und Pflanzen nichts anderes als eine Verkomplizierung der Arbeitsteilung und Zusammensetzung ist, ein grundsätzlicher Unterschied zwischen einer Protistenkolonie und einzellebenden Protisten einerseits und einem Metabionten andererseits aber nicht angegeben werden kann. Wenn dies der Fall ist, dann steht die monozelluläre Ordnung als ganzheitlich entelechial gelenkt

der polyzellulären merogenen gegenüber. Die polyzelluläre Ordnung rechnet zwar mit entelechialen Ganzheiten, die den Metabionten aufbauen. Zu den Zellen käme aber sonst nichts weiteres Ganzheitliches hinzu. Eine solche Erklärung sagte zwar nicht das Geringste zugunsten eines Mechanismus aus, es wäre aber gerade der vielzellige Organismus, das vielumstrittene Objekt der theoretischen Biologie, gerade nicht das, was Driesch behauptet, eine Ganzheit" (135).

Diese Ableitung beruht evident auf einer unrichtigen Gegenüberstellung: bezüglich der Ganzheit ist der Einzeller (Protist) homolog dem vielzelligen Organismus (Metabiont). Keineswegs ist aber der Metabiont bezüglich der Ganzheit mit der Zellkolonie (Protistenkolonie) vergleichbar. Das geht schon rein biologisch (morphologisch und physiologisch gesehen) nicht. Freilich wollen wir nicht das schwierige — naturphilosophisch schwierige! — Problem der „Übergangsformen" zwischen unizellulärem und multizellulärem Zustand verkennen, ein Problem, das noch als völlig unbewältigt gelten muß.

Interessant ist, daß sich auch schon Darwin mit der Frage der Abbildung im Lebendigen beschäftigt hat. Darwin, der an die Vererbung erworbener Eigenschaften glaubte, schlug 1868 eine „vorläufige *Hypothese der Pangenesis*" vor. Nach dieser Theorie sollte man annehmen, daß alle Organe des Körpers, vielleicht sogar alle Zellen, kleine Abbilder von sich selbst produzieren. Er nannte die winzigen Abbilder Gemmulae oder Pangene. Wie entsteht nun aber das einzig wichtige Abbild in den Geschlechtszellen, die ja allein die Fortpflanzung besorgen? Darwin nahm an, daß die Gemmulae in das Blut gelangen und mit demselben in die Geschlechtsdrüsen. Dort sollen sich dann die Gemmulae der verschiedenen Organe vereinigen und die Keimzellen mit dem Totalabbild erzeugen. Somazellen, die durch den Kontakt mit der Umwelt neue Eigenschaften erlangt haben, sollen nun entsprechend diesen erworbenen Eigenschaften abgeänderte Gemmulae bilden und in die Keimzellen bringen, die dann die neue Eigenschaft in der nächsten Generation wieder hervorbringen sollen. Diese Vorstellungen Darwins wurden 1875 durch Versuche Galtons mit Bluttransfusionen und mit Transplantationen von Ovarien weißer und schwarzer Varietäten von Kaninchen und Hühnern eindeutig widerlegt. Aber auch naturphilosophisch ist diese Vorstellung von einer rein summativen Entstehung der Abbildung des Ganzen, sosehr sie auch der Darwinschen Denkweise entspricht, nicht haltbar. Daß aber das Neue durch Abbildung entsteht, ist von Darwin richtig gesehen worden[29].

---

[29] Vgl. Adolf Haas S. J., Die Entwicklung des Menschen. 1. Teil: Der Mensch als Organismus — Vererbung und allgemeine Abstammung, Aschaffenburg 1961, 74 ff.

Wenn wir auch die untermenschlichen Lebensprinzipien als innerlich (intrinsece) von der Materie abhängig bestimmen, so ist nicht ohne weiteres einzusehen, wie dadurch Teilbarkeit im Sinne von Fragmentierung gegeben sein soll. Das Lebensprinzip ist wesentlich metaphysische Form, Artlogos, Artbild des Organismus. Daher ist es auch in einem wesentlichen Sinn „übermateriell", einfach, ganzheitsstiftend. Wie sollte aber ein solches Prinzip, auch wenn man es in der Kompositionseinheit mit der Materie betrachtet, wenn auch nicht in sich, so doch „ratione materiae" teilbar sein? Dazu kommt, daß uns die biologischen Tatsachen, wie sie oben ausführlich geschildert und interpretiert wurden, einen ganz anderen Weg der Lösung nahelegen: den Weg der Abbildung des Ganzen in der Keimzelle. Die mit dieser Auffassung zusammenhängenden weiteren naturphilosophischen Fragen bedürfen einer eigenen Untersuchung. Hier sollte nur der Weg zu einer umfassenden Lösung gebahnt werden.

Bewußtsein und Erkenntnisbild bei Suarez[1]

Von Walter Hoeres, Frankfurt a. M. — Salzburg

I. Seine Stellung zur thomistischen Abstraktionslehre

1. Die unmittelbare Erkenntnis des Wirklichen

Man hat der Metaphysik des Suarez in neuester Zeit immer wieder den Vorwurf gemacht, in ihr werde der wirklichkeitsfremde Rationalismus vorbereitet, der durch Namen wie Cartesius und Wolff gekennzeichnet ist. Im Gegensatz zur thomistischen Ontologie, die sich auf das konkret Existierende stütze, treibe Suarez „Essenzphilosophie". Er gehe von möglichen, weil in sich widerspruchsfreien Wesenheiten aus, die in sich selbst noch gar keine Beziehung zur Existenz aufwiesen. So entferne sich seine Philosophie von dem Ideal, Wissenschaft des Wirklichen zu werden.

Wir können hier nur auf die Texte bei Suarez hinweisen, in denen das Seiende gerade im Sinne von ens reale zum adäquaten Gegenstand der Metaphysik proklamiert[2] und durch die Hinordnung zum actus essendi bestimmt wird[3]. Danach kann auch das esse essentiae nicht als real bezeichnet werden, wenn es nicht die Hinordnung zur Existenz einschließt[4].

Auch die Erkenntnislehre des Doctor Eximius läßt jenen Vorwurf sonderbar erscheinen; denn er lehrt gerade deshalb die direkte intellektive Erkenntnis des materiellen Einzeldinges[5], weil „die Erkenntnis des Intellektes notwendig bei den wirklichen Dingen beginnt und auch weil die bloß erdachten Seienden nur durch eine Beziehung oder ein Verhältnis zu jenen wirklichen begriffen werden können"[6]. Die Gründe, die er gegen die thomistische reflexio super phantasmata als Weg zur Erkenntnis des materiellen Einzeldinges anführt[7], beruhen darauf, daß so die unmittelbare Identitätsbeziehung der Wesenheit, die nach Thomas allein durch das geistige Erkenntnisbild zur Darstellung kommen soll, und des Einzeldinges nicht mehr sichtbar wird, ja daß der Intellekt gar nicht mehr zum Einzelnen vorstoßen kann, da

---

[1] Für die Ermöglichung unserer Suarez-Arbeiten sind wird der Deutschen Forschungsgemeinschaft verpflichtet.

[2] Disputationes metaphysicae (im Folgenden abgekürzt DM) I sect. 1 n. 26.

[3] DM VI s. 4 n. 6.

[4] DM VI s. 3 n. 3.

[5] Cf. dazu DM VI s. 6; De An. IV c. 3.

[6] DM VI s. 7 n. 2.

[7] De An. IV c. 3 nn. 7 und 8.

er doch nur das Allgemeine im Griff hat. Die neuere Thomasinterpretation geht freilich so weit, die vom Doctor Angelicus bei jeder Wesenserkenntnis für notwendig gehaltene conversio ad phantasmata als unmittelbare Erkenntnis des Wesens *im* Einzelnen zu deuten[8]. Die Kritik des Suarez aber beruht gerade auf der Voraussetzung, daß der Intellekt sich bei Thomas *nach* vollzogener Erkenntnis des allgemeinen Wesens zum Sinnesbild hinwende[9]. Noch schärfer wendet sich Suarez gegen die Behauptung Cajetans[10], der menschliche Intellekt erkenne das Einzelne nur insoweit, als er einsehe, daß jede Wesenheit eines Trägers bedürfe, um existieren zu können, und daher zum Einzelding kontrahiert werden müsse. Gegenüber dieser Verflüchtigung der Erfassung des Einzelnen zur bloßen Feststellung seiner Notwendigkeit fordert Suarez klare und deutliche Begriffe von ihm[11].

Daß diese Forderung tatsächlich stets von dem Bemühen getragen ist, den unmittelbaren Kontakt des Intellektes mit dem realen Sein zu wahren, geht erstens daraus hervor, daß Suarez schlechthin Seiendes und Individuelles identifiziert: Was ein Ding an Entität besitzt, ist eo ipso individuell, sonst wäre es nichts[12], und deshalb können auch die möglichen, auf Existenz hingeordneten Dinge nur als Individuen vorgestellt werden[13]. Ginge der Intellekt also nicht unmittelbar aufs Individuelle, so würde er gerade das Seiende als solches verfehlen. Es geht zweitens daraus hervor, daß Suarez nicht die thomistische Abstraktionslehre im ganzen ablehnt, sondern, wie wir sehen werden, durchaus noch an der Funktion des intellectus agens und der Notwendigkeit der species impressa festhält. Er lehnt sie nur insofern ab und formt sie um, als sie die unmittelbare geistige Erfassung des konkreten Einzelgegenstandes auszuschließen scheint.

Nimmt man also Ontologie und Erkenntnislehre zusammen, dann ergibt sich die tiefe Berechtigung des Wortes von J. M. Alejandro S. J.: En la gnoseología suareciana, el nervio principal es el contacto

---

[8] Dahin zielt das ganze Werk von K. Rahner S. J., Geist in Welt, 2. Aufl. (München 1957). Daß seine Beweisführung freilich auf der „Reduktion" der species intelligibilis beruht, die in Wirklichkeit ihrer Liquidierung gleichkommt, hat H. Meyer neuerdings herausgestellt: Thomas von Aquin, 2. Aufl. (Paderborn 1961) IV. Abschnitt, III B Anm. 28. Cf. auch J. de Vries S. J., Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus: Schol (1949) 341, der auf die vielen Stellen aufmerksam macht, wo Thomas sagt: intellectus noster species *in* phantasmatibus videt.

[9] De An. IV c. 3 n. 7: „ex S. Th. 1 p. loco citato et de veritate q. 2 a. 6 est singulare cognosci quatenus intellectus cognita prius natura universali reflectitur ad phantasma ipsum ..."

[10] Comment. In S. th. I, q. 86 1. VII.

[11] De An. IV c. 3 n. 4.

[12] DM VI s. 1 n. 10; DM V s. 6 n. 1.

[13] DM VI s. 3 n. 1.

cognoscitivo con el ser . . ."[14] Wir können mit Suarez hinzufügen, daß dem Höheren die Vollkommenheit des Niederen nicht fehlen könne; wenn also schon die Sinne das konkrete Einzelding erfassen, dann gilt das erst recht vom Intellekt[15]. Dieses Argument benutzte schon Duns Scotus[16]. Beim Doctor Eximius dient es in sinngemäßer Abwandlung auch zum Beweis, daß die Engel die materiellen Individuen als solche erfassen können[17]. Dementsprechend versteht Suarez auch ähnlich wie Scotus den Ausspruch des Aristoteles, der Intellekt sei die Fähigkeit der Allgemeinbegriffe, der Sinn die der Einzeldinge, nicht als exklusive, sondern nur als assertorische Feststellung[18].

2. Die bewußte Unterscheidung des Einzelnen und Allgemeinen

Mit der Tendenz nach unmittelbarem Kontakt mit dem Seienden, womit natürlich nicht physische, sondern intentional erfassende Berührung gemeint ist, hängt der zweite Grund eng zusammen, der Suarez bewog, die thomistische Abstraktionslehre abzulehnen bzw. umzuformen. Nach Thomas erkennt der intellectus agens nicht selbst, er schafft nur die Voraussetzungen der Erkenntnis. Wenn der Doctor Angelicus De An. 4 ad 8 einerseits sagt: „duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones", anderseits aber hier die Rede vom doppelten intelligere ausschließt, „quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat", wenn es also zwei reale Handlungen sind, von denen doch nur eine das Erkennen selbst sein kann, dann folgt daraus, daß die andere Handlung zwar auch notwendig und innerlich zum Erkennen gehört, aber nur, sofern sie dies ermöglicht. Die Innerlichkeit des *einen* Prozesses, zu dem intellectus agens und possibilis zusammenwirken, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um Tätigkeiten handelt, die *in sich* genauso verschieden sind wie ihre Potenzen. Gerade deshalb ist der intellectus agens nach Thomas edler als der intellectus possibilis[19], was reale Verschiedenheit voraussetzt. Seine abstrahierende Tätigkeit geht dem eigentlichen Er-

[14] La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista (Comillas [Santander] 1948) 3. Teil, 1. Kap., 309. Obwohl schon de Vries seinerzeit auf dieses bahnbrechende Werk aufmerksam gemacht hat, scheint es in Deutschland genauso unbekannt geblieben zu sein wie sein Gegenstand.

[15] De An. IV c. 3 n. 8.

[16] Quodl. q. 13 n. 9.

[17] De Angelis II c. 6 n. 1; cf. auch c. 8 n. 6.

[18] De An. IV c. 3 n. 9.

[19] Thomas, De An. a. 5 ad 10.

kennen der Natur nach voraus. Träger des eigentlichen Erkenntnisaktes aber ist allein der intellectus possibilis[20]. Gerade weil die Tätigkeit des intellectus agens in sich nicht Erkennen ist, anderseits aber doch zum Erkenntnisprozeß gehört, wird in diesen eine sich von selbst vollziehende, fast automatische Funktion eingebaut, und zwar an seiner wichtigsten Stelle, nämlich dort, wo es sich um die Sonderung des Individuell-Zufälligen vom Notwendig-Allgemeinen handelt. Auch wenn man die genannte Thomasinterpretation vertritt, wonach der Intellekt die Wesenheit *im* Sinnesbild schaut, läßt sich doch anderseits nicht leugnen, daß die Abstraktion des intellectus agens effektiv schon die Sonderung des Wesens vom Individuellen ist und der Erkenntnis dieses Wesens vorausgeht. Die Paradoxie, daß eine der wichtigsten und höchsten Erkenntnisleistungen, deren Problematik das philosophische Denken seit der griechischen Philosophie stets beschäftigt hat, einem ex definitione nicht selbst erkennenden Vermögen übertragen wird, bleibt. Suarez hat diese Schwäche der thomistischen Abstraktionslehre klar erkannt. In DM VI, 6 fragt er, durch welche Tätigkeit des Intellektes die Allgemeinbegriffe zustande kämen. Er trifft genau die kritischen Punkte der Theorie des hl. Thomas. Nach ihr würden die Allgemeinbegriffe schon durch die Operation des intellectus agens entstehen, die jeder Tätigkeit des intellectus possibilis vorausgehe. Sie bestehe in der Produktion eines geistigen Erkenntnisbildes, das nur noch die von allem Individuellen abstrahierte Wesensnatur darstelle[21]. In seiner Widerlegung sagt er, daß der intellectus agens weder erkennen könne noch frei im Handeln sei, sondern angesichts der Gegenwart des Sinnesbildes wie eine Naturkraft wirke. Setze man die thomistische Auffassung voraus, dann könne er nicht die Wesensnatur jetzt in der einen und dann in anderer Weise erfassen, sondern müsse sie mit einem Schlage als Ganzes abstrahieren. Seine Unfreiheit besteht also darin, daß er als Naturkraft angesichts eines und desselben Sinnesgegenstandes „seine Tätigkeit nicht einschränken oder überhaupt ändern kann, so daß er etwa jetzt ein Erkenntnisbild erzeugt, das nur die spezifische Differenz repräsentiert, und dann ein anderes, das die allgemeine, spezifische Natur (des betreffenden Gegenstandes) enthält“[22]. Natürlich will Suarez hier, wie er auch bemerkt, keineswegs dem hl. Thomas die Lehre zuschreiben, daß der intellectus agens jemals das innere Wesen der Dinge liefern könne, das wir nach seiner

[20] De An. a. 3 c.; a. 5 c. Daß der intellectus agens nicht getrennt vom intellectus possibilis tätig ist, sondern daß „der Mensch durch beide erkennt“ (De spir. creat. a. 10 ad 15), ist selbstverständlich und berührt das Gesagte nicht.
[21] DM VI s. 6 n. 1.
[22] A. a. O. n. 6.

und des Aquinaten Meinung ja überhaupt nur schlußweise aus den accidentia propria zu erfassen vermögen[23]. Aber nach der thomistischen Theorie, wie sie Suarez hier sieht, präsentiert der intellectus agens auch bei diesen accidentia propria sogleich ihren ganzen allgemeinen Gehalt, der als solcher vielen zukommen kann — nicht mehr und nicht weniger. Als Naturkraft, die nicht auf sich selbst reflektiert und nicht Umfang und Ausmaß ihrer Tätigkeit bestimmen kann, sondern stets wirkt „quantum potest", bleibt ihr gar keine andere Möglichkeit[24].

Es kommt dem Doctor Eximius an dieser hochwichtigen Stelle also darauf an, eine wie von selbst funktionierende Abstraktion des intellectus agens, durch welche die Dinge eo ipso in ihrem ganzen allgemeinen Inhalt erscheinen, gegen die stufenweise Herausarbeitung des Allgemeinen durch bewußt erkennende Arbeit am Einzelnen und Vergleich der Einzeldinge untereinander abzugrenzen. Das wird durch den intellectus possibilis geleistet, und auch dann, wenn dieser einen allgemeinen Wesensgehalt „per puram praecisionem naturae ab uno inferiore absque ulla comparatione" abstrahieren kann, was Suarez hier keineswegs ausschließt[25], handelt es sich um bewußt erkennende Unterscheidung.

Der Suarezianer Alejandro drückt sich noch viel schärfer aus. Nach ihm tritt in der thomistischen Theorie an Stelle einer erkennenden Bewältigung des Unterschiedes von Wesenheit und Individuum ein „blinder und apriorischer Mechanismus"[26], eine „schöpferische (Produktions-) Maschine" des Allgemeinen[27], welche die Unterscheidung allemal schon vollbracht hat, bevor das Erkennen beginnt.

In der Thomistenschule versuchte vor allem Cajetan dieser Paradoxie auszuweichen, indem er das Bild vom intellectus agens als Licht wörtlich nahm und lehrte, daß in seiner offenbarenden Kraft das Wesen unmittelbar zugänglich werde. Aber seine Interpretation scheiterte, weil er anderseits doch wieder gut thomistisch daran festhielt, daß die Aufgabe des intellectus agens nichts anderes als die Hervorbringung des das Allgemeine repräsentierenden Erkenntnisbildes sei[28]. Auch im neueren Thomismus ist man jener Paradoxie inne-

---

[23] Contra Gent. IV, 1. Für Suarez cf. de An. IV c. 4 n. 1.

[24] DM VI s. 6 n. 6.

[25] A. a. O.

[26] La gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista: Pens., vol. 4. Sondernummer (Suarez-Festschrift) (Madrid 1948) 429; cf. auch 440.

[27] La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista, a. a. O. 3. Teil, 3. Kap., 365.

[28] Darüber im einzelnen unsere Ausführungen: Die illuminatio phantasmatis im Spiegel von Schulmeinungen: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 5 (1961) (Festschrift für Albert Auer O. S. B.).

geworden und versucht, ihrer gleichfalls durch eine Vertiefung oder Erhöhung des intellectus agens und seiner Funktion Herr zu werden, so daß schließlich zwar die Gefahr des blinden Produktionsmechanismus gebannt ist, dafür aber der intellectus agens zum Prinzip wird, das die Erkenntnisinhalte schon irgendwie inhaltlich — apriori — birgt[29]. So warnt G. Siewerth davor, den intellectus agens auf die Erleuchtung der Sinnesbilder einzuschränken; denn dann trete er allerdings akzidentell zum Geiste hinzu und kennzeichne nicht das Erkennen als solches, sondern nur den auf die Naturdinge hingeordneten Menschengeist. Obwohl es Texte bei Thomas gebe, die in diese Richtung wiesen, so sei der intellectus agens anderseits nach dem Doctor Angelicus das höchste und sublimste Moment unserer Erkenntnis. Der Widerspruch löse sich, wenn der tätige Verstand geistiger, innerlicher, intelligibler als der mögliche sei und auch dieser in der Sphäre der Rezeptivität von der Leuchtkraft des intellectus agens durchwaltet werde[30].

Vielleicht gibt es wirklich keinen anderen Weg, diesem Widerspruch und der zugrunde liegenden Paradoxie zu entgehen, als die Vertiefung des Erkenntnisprinzips „intellectus agens" zum erkennenden Prinzip. Aber der Widerspruch ergibt sich nur, wenn man an allen Momenten der thomistischen Erkenntnislehre festhält. Das tut Suarez eben nicht, sondern er ergreift gerade die von Siewerth befürchtete Konsequenz. Er hält zwar am intellectus agens fest, aber dieser stehe seinsmäßig unter dem intellectus possibilis, da er nicht selbst erkennen könne, sondern nur Instrument des Intellektes sei, das ihm unter den besonderen Bedingungen des menschlichen Daseins durch Produktion des geistigen Erkenntnisbildes das Erkennen ermögliche. Daher ist der intellectus agens mit der geistig-erkennenden Natur nur unter diesen Bedingungen, d. h. nur per accidens, gegeben[31]. Dies ist also genau die von Siewerth befürchtete Konsequenz, die darauf hinausläuft, daß der intellectus agens mit dem eigentlichen Erkennen gar nichts zu tun hat. Sie ergibt sich aber daraus, daß Suarez es ablehnt, ihm Funktionen wie die Sonderung des Wesens vom Individuellen zuzuschreiben, die er vielmehr zum Ergebnis eines bewußten Erkenntnisprozesses macht.

---

[29] Cf. K. Rahner S. J., Geist in Welt, a. a. O. z. B. 149 227 264.

[30] Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin: Symposion Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1949) 104 f.

[31] De An. IV c. 8 n. 11.

II. Begründung und Wesen der species impressa

Die Frage, welche Funktion dem intellectus agens dann noch bleibe, führt uns auf das von Suarez streng durchgehaltene Prinzip, daß Materielles in keiner Weise unmittelbar und aus sich einen Einfluß auf den Geist ausüben könne[32]. Auch Thomas anerkannte diesen Grundsatz[33], aber bei ihm hatte der intellectus agens nicht nur die Aufgabe, jene ontologische Kluft zu überbrücken. Diese Aufgabe wurde bei ihm durch die eigenartige aristotelische Formenmetaphysik und Individuationslehre zugleich zu der Funktion, dem intellectus possibilis einen *neuen* Erkenntnisinhalt gegenüber dem Sinnesbild zu präsentieren. Das entfällt bei Suarez. Nach seinen Formulierungen von klassischer Prägnanz ist es lediglich Aufgabe des intellectus agens, etwas Neues in essendo, nicht in repraesentando hervorzubringen[34]. Dieses Neue ist die species impressa, welche in keiner Weise von der Darstellung der individuellen Momente abstrahiert, die schon das Sinnesbild enthält. So ist die species impressa als species singularis Erzeugnis des intellectus agens[35], der nicht von den individuellen Bestimmungen, sondern nur von der seinsmäßigen Stofflichkeit des Sinnesbildes abstrahiert[36] und so eine geistige Entität produziert, die als solche allererst den Intellekt zum Erkennen dieses bestimmten Gegenstandes disponieren kann. Weil Sinnesbild und geistige species singularis inhaltlich dasselbe enthalten, gibt diese auch zunächst nur die accidentia per se sensibilia der Sache wieder, aus deren Kenntnis der Intellekt dann schlußweise zu ihren inneren Wesensbestimmungen vordringen kann[37]. Gegen thomistische Einwände, daß die stofflichen Einzeldinge nicht unmittelbar durch immaterielle species dargestellt werden könnten, betont er, diese Darstellung geschehe gar nicht durch Übereinstimmung in der seinsmäßigen Beschaffenheit zwischen species und Gegenstand, sondern in höherer Weise[38]. Alejandro bemerkt dazu, es gebe in der Tat keinen Grund, eine geistige species, die ein materielles Einzelding intentional wiedergebe, abzulehnen[39]. Nun kann von eigentlicher Intentionalität bei den species impressae noch nicht gesprochen werden, denn sie findet sich nach Suarez nur bei Fähigkeiten, wenn sie erkennend zu den Objekten hinstreben und sich ihnen angleichen[40]. Nur im Er-

[32] De Ang. II c. 3 n. 18.
[33] S. th. I q. 84 art. 6 c.
[34] De Ang. II c. 8 n. 6.
[35] De An. IV c. 3 dubium 1 und 2.
[36] DM VI s. 6 n. 7.
[37] De An. IV c. 4 n. 1.
[38] De Ang. II c. 8 n. 6; De An. IV c. 3 n. 5.
[39] A. a. O. 3. Teil, 1. Kap., 302.
[40] De An. III c. 2 n. 25.

kenntnisakt ist die formale, intentionale Angleichung realisiert, die nichts anderes als er selbst ist[41]. Die species impressae haben nur die Aufgabe, als Instrumente die intentionale Verähnlichung zu erzeugen[42]. Diese selbst schließt Suarez ausdrücklich von ihnen aus[43]. Sie sind gar nicht bewußt und erkannt, sondern sollen als „medium incognitum" diesen bestimmten Erkenntnisakt allererst ermöglichen. Sie sind daher auch kein Bild, auf das der Intellekt als auf ein medium cognitum schaut, um so die abgebildete Sache zu erfassen. Daher sind sie noch keine formale Darstellung des Gegenstandes, sondern repräsentieren ihn nur wie der Same, der ja auch die Organe noch nicht formal in sich enthält, sondern nur die sie erzeugende Kraft[44]. Nur deshalb kann man also sagen, daß das Objekt in der species impressa dargestellt sei, weil diese den Akt mitverursacht[45]. Zweifellos ist das Argument, daß der geistigen Erkenntnis des materiellen Einzeldinges nichts im Wege stehe, weil es sich hier um eine intentionale und nicht um eine reale Angleichung handelt, zwingender, wenn zwischen Erkenntnisfähigkeit und Gegenstand keine species impressa vermittelt[46].

Anderseits nennt Suarez auch die species impressa „intentionalis", ja das ganze Kapitel, in dem er nach ihrem Wesen fragt, heißt „Quidnam sint species intentionales"[47]. Dazu ist zunächst zu bemerken, daß Suarez und seine ganze Zeit den Begriff einer intentionalen Qualität kannten, die ähnlich wie die Kraft der Hauptursache im Instrument nur durch einen Gegenstand hindurchfließt und ihm nur vorübergehend auf dem Wege zum Ziel, aber nicht bleibend inhäriert. In dieser Weise kommt der species, durch welche das Objekt die Sinnesorgane affiziert, intentionale Inexistenz in der Luft zu[48].

Die Intentionalität aber, die Suarez den geistigen species impressae (z. B. in De Ang. II, 3 n. 24) zuspricht, identifiziert er hier ausdrücklich mit ihrer virtuellen und keimhaften Wirkkraft, die gerade nicht die eigentliche Intentionalität des Erkenntnisaktes ist. Natürlich bleibt die Frage nach dem darstellenden Wesen der species impressa. Diese muß ja, wenn auch nur effektiv und nicht formal, irgendwie den darzustellenden Inhalt enthalten, weshalb sie auch von Suarez

---

[41] A. a. O. n. 20.
[42] A. a. O. nn. 22 und 26.
[43] A. a. O. n. 26.
[44] De Ang. II c. 3 n. 13; De An. III c. 2 n. 22ff.
[45] DM VI s. 6 n. 7.
[46] Wie z. B. bei Olivi, der dieses Argument auch gebraucht. Cf. dazu unsere Arbeit: Der Begriff der Intentionalität bei Olivi, Schol (1961) 42.
[47] De An. III c. 2.
[48] Zu diesem Begriff bei Suarez G. Picard S. J., Le Thomisme dès Suarez: ArchPh XVIII, 1 (Paris 1949) 125. Cf. auch zu diesem für die Sakramentenlehre bedeutsamen Begriff Thomas De ver. 27, 4 ad 4; De pot. 3, 7 ad 7.

schlicht species repraesentatrix genannt wird[49]. Der Doctor Eximius gibt die Antwort, indem er das Sein der species impressa, die eine akzidentelle Qualität des Geistes ist, völlig mit ihrer keimhaft darstellenden Funktion identifiziert. Das qualitative Sein der Species könne von ihrer darstellenden Wirksamkeit gar nicht getrennt werden, weil diese durch jenes ausgeübt werde. Unterscheide man die species, sofern sie Qualität sei und sofern sie darstelle, so werde damit entweder ihr reales Sein verdoppelt oder gar nichts gesagt; ersteres sei widersinnig[50]. Diese Beweisführung beruht natürlich auf der Einfachheit der Qualitäten. Man muß deshalb die Identität von Sein und darstellender Funktion auch auf die geistigen Erkenntnisakte übertragen, die Suarez ebenfalls als einfache Qualitäten klassifiziert[51]. Damit ist die Unterscheidung von species impressa und Akt nicht gefährdet. Suarez beweist vielmehr in einem eigenen Kapitel, daß beide real verschieden sind[52]. Wir sahen ja auch schon, daß er die intentionale Verähnlichung oder „formale" Darstellung, wie sie dem Akt zukommt, ausdrücklich den species impressae abspricht. Wenn also auch beidesmal die darstellende Funktion mit dem qualitativen Sein identisch ist, so ist doch die effektive Darstellung der species von der im engeren Sinne intentionalen des Aktes grundverschieden. Die species hat bloß die Kraft, durch ihr qualitatives Sein die formale intentionale Darstellung des Gegenstandes im Akt zu erzeugen; nur deshalb kann sie „intentional" genannt werden[53]. Die eigentliche intentionale Darstellung des Gegenstandes im Akt wird uns im vierten Abschnitt beschäftigen.

Die Entwicklung des Begriffs der species impressa, sofern sie nicht als Bild des Gegenstandes, sondern nur als seinsmäßige Disposition der Erkenntnispotenz verstanden wird, zeigt, daß Suarez den Erkenntnisprozeß, wenn auch keineswegs ausschließlich, so doch auch mit den Kategorien der aristotelisch-thomistischen Informationslehre deutet[54]. Auch für ihn ist der Intellekt zunächst rezeptive „nuda potentia"[55], Potentialität, welche aktuiert werden muß, um aus ihrer Indifferenz zur Erkenntnis bestimmter Objekte heraus-

---

[49] De An. III c. 2 n. 9.
[50] De An. III c. 2 n. 26; cf. auch c. 5 n. 17.
[51] De An. III c. 3 n. 2; c. 4 n. 3.
[52] De An. III c. 3.
[53] De An. III c. 2 n. 22: „Species impressa vim tantum habet formalis repraesentationis, actualisve cognitionis partialiter generandae." Zum Unterschied der kausalen und formalen repraesentatio des Gegenstandes das ganze c. 2 De An. III.
[54] Cf. zur Anwendung dieser Kategorien auf die Erkenntnis die vorzüglichen Darlegungen von L. Gilen S. J.: Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes (Meisenheim 1956) 59 ff.
[55] De Ang. II c. 3 n. 23.

zugehen[56]. Das Objekt ist also die Form[57], die den Intellekt hinreichend „in actu primo" konstituiert, damit er seine Tätigkeit ausüben kann[58]. Aber es selbst kann die Potenz nicht informieren, und deshalb bedarf es eben der stellvertretenden species[59] als aktuierender Form[60]. Diese führt die Vereinigung der Potenz mit dem Objekt herbei, ohne welche die Erkenntnis unmöglich ist[61].

Der Gedanke, daß zum Erkennen eine seinsmäßige Einigung mit dem Objekt notwendig sei, folgt zwar aus dieser aristotelisch-thomistischen Ontologie des Erkennens, aber er ist durchaus nicht so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Das zeigt nicht nur der Kampf der Nominalisten gegen die species impressa, die jene Einigung vermitteln soll. Wir werden vielmehr im vierten Abschnitt sehen, wie die Intentionalitätslehre von Suarez eine teilweise Alternative zu dieser conjunctio-unio-Lehre bildet.

III. Kritik am Begriff der species impressa

1. Auswertung der bisherigen Kritik

Schon die bisherige Kritik legt den Schluß nahe, daß die Theorie von intellectus agens und species impressa nicht zu den übrigen Momenten der Erkenntnislehre des Doctor Eximius paßt. So betrachtet Alejandro die dematerialisierende Abstraktion des Suarez als mechanischen Vorgang[62] und erhebt damit implizit genau den gleichen Vorwurf gegen sie, den er im Sinne seines Lehrers gegen die Funktion des intellectus agens bei Thomas erhoben hatte. Freilich wiegt dieser Vorwurf jetzt weit weniger schwer — ist es doch ein entscheidender Unterschied, ob nur die ontologischen Voraussetzungen zur geistigen Erkenntnis überhaupt oder gleich eines ihrer entscheidenden Ergebnisse, nämlich die Sonderung des Allgemeinen vom Individuellen, durch die Funktion des intellectus agens gewonnen werden sollen. Ein automatisches Moment kann also bei Suarez nur im Übergang von der sinnlichen zur geistigen Erkenntnis gefunden werden, diese selbst bleibt als bewußter Vorgang in ihrer vom Individuellen anhebenden Ganzheit unberührt.

---

[56] De An. III c. 1 nn. 6 und 7.
[57] De Ang. a. a. O. n. 12.
[58] A. a. O. c. 6 n. 4.
[59] De An. a. a. O.
[60] De An. III c. 1 nn. 8 und 9.
[61] De An. III c. 1 nn. 6 und 7; De Ang. II c. 6 n. 4.
[62] A. a. O. 3. Teil, Kap. 2, 335 Anm.

Den entscheidenden Einwand bringt de Vries, wenn er die Frage stellt, wie denn eine geistige und eine sinnliche Anschauung völlig inhaltsgleich sein sollten. Zudem wisse unser Bewußtsein nichts von einer solchen doppelten Anschauung ein und desselben Inhalts[63]. Zwar richtet sich dieses Argument unmittelbar gegen die Lehre des Suarez von der geistigen Erkenntnis des Einzelnen, die mit der sinnenhaften völlig inhaltsgleich sein soll. Aber diese Verdoppelung kommt ja durch die geistige species impressa zustande. De Vries spricht mit Recht von einer geistigen „Anschauung" des Einzelnen; denn die Erkenntnis, die der Geist zunächst von den Dingen gewinnt, ist ein „conceptus proprius et distinctus", der sich nach Suarez nur von solchen Inhalten gewinnen läßt, die sensibilia per se sind[64]. Ein solcher conceptus proprius verdient diesen Namen, weil er zu dem sinnlichen Inhalt weder im Verhältnis der Analogie noch der teilweisen Negation usw. steht, also noch in keiner Weise jene Verarbeitung erfahren hat, die dann durch die diskursive Erkenntnis geschieht. Sein Merkmal ist also die genaue Inhaltsgleichheit mit den Gegebenheiten, die der Sinn anschaut, weshalb denn auch von einer doppelten, inhaltsgleichen Anschauung gesprochen werden kann. Den Doctor Eximius trifft deshalb auch die Kritik, die K. Rahner an den Thomaskommentatoren übt, welche die „abstractio als Herstellung eines intellektuellen ‚Doppel' des sinnlich in Anschauung Gegebenen im Intellekt denken". Diese Konzeption scheitere schon an der Unmöglichkeit einer „intellektuellen Farbe" usw.[65].

2. Species impressa und sympathia potentiarum

Vor allem aber scheinen species impressa und intellectus agens für Suarez gar nicht notwendig, um die Einwirkung des Materiellen auf den Intellekt zu erklären. Dazu genügt vielmehr seine tiefe Lehre von der sympathia potentiarum. Bereits B. Jansen hat auf ihre Verwandtschaft mit dem Begriff der colligantia potentiarum bei Olivi hingewiesen[66], den Suarez allerdings kaum als Vertreter dieser Lehre gekannt habe[67]. Nach der treffenden Kennzeichnung von J. Ludwig

---

[63] Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus, a. a. O. 339.

[64] De An. IV c. 4 n. 2. Cf. auch De Ang. II c. 4 n. 16, wo Suarez die cognitio propria von der cognitio imperfecta et quasi connotativa unterscheidet. Beispiel letzterer ist ihm unsere Erkenntnis des Geistes, der Substanz usw., von denen wir keine species propria hätten. Cf. auch a. a. O. c. 6 n. 3 und Alejandro a. a. O. 3. Teil, 1. Kap. 317.

[65] Geist in Welt, a. a. O. 151.

[66] B. Jansen S. J., Die Erkenntnislehre Olivis. Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt (Berlin 1921).

[67] A. a. O. 43.

bedeutet sympathia bei Suarez ganz allgemein „eine nicht durch kausale actio begründete Zuordnung von Geschehnissen“ [68]. Sowohl nach Olivi wie auch nach Suarez führt die Tätigkeit der einen Seelenpotenz die der anderen herbei, weil beide in derselben Seelensubstanz wurzeln. Ohne daß die eine dabei auf die andere Potenz einwirkt, kommt aufgrund dieser Einheit im substantiellen Tätigkeitszentrum jener harmonische und geordnete Zusammenhang der Tätigkeiten, beispielsweise von Sinn und Intellekt oder von Intellekt und Wille, zustande, der sich aus ihrem Wesen ergibt [69]. Diese Lehre läßt sich jedoch, was bei ihrer Behandlung zumeist übersehen wird, in zweifachem Sinne verstehen: entweder handelt es sich bei diesem Zusammenhang der Tätigkeiten um ein rein physisches Übergreifen der Bewegung von einer Potenz auf die andere aufgrund ihrer ontischen Einheit. Eine solche sympathia potentiarum braucht nicht unbedingt auf das Seelenleben beschränkt zu sein. Wir wollen diese Erklärung oder Beschreibung der sympathia potentiarum die physische nennen. Oder man erklärt den nicht kausalen Zusammenhang der Tätigkeiten daraus, daß sie alle im selben Gesamt- und Selbstbewußtsein der Geistseele einander gegenwärtig sind, so daß Tätigkeit und Gegenstand der einen Potenz dadurch auch jeder anderen eo ipso bewußtseinsmäßig gegeben ist. Auch diese intentionale Erklärung kann und muß sich auf die seinsmäßige Durchdringung der Potenzen stützen, deren ins Bewußtsein tretende Seite eben die Einheit der Apperzeption ist. Beide Erklärungen der sympathia potentiarum schließen sich demnach nicht aus.

Aber schon bei Olivi können wir sie in ihrer Verschiedenheit beobachten. Als Erklärungsgrund für das nicht kausale Zusammenwirken der Potenzen dient ihm die materia spiritualis der Geistseele, an der er mit den meisten Franziskanerlehrern festhält. In ihr wurzeln alle Seelenpotenzen; sie ist daher das homogene Medium, in dem sich die Bewegung von einer Potenz zur anderen fortpflanzt [70]. Das folgt zwar notwendig aus der Voraussetzung der materia spiritualis, aber damit scheint die colligantia in eine Art Automatismus verwandelt, der auf die erste Bewegung gesetzmäßig die aller anderen Potenzen folgen läßt. Daß Bild und Begriff der Materie ihren Ursprung aus

---

[68] Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suarez (München 1929, Diss.) 24.

[69] DM XVIII s. 5 n. 2; De An. III c. 9 n. 10; IV c. 2 n. 12; c. 7 n. 4.

[70] Fr. Petrus Johannis Olivi O. F. M., Quaestiones in secundum librum sententiarum, ed. B. Jansen S. J. (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, Quaracchi 1922 ff.) III q. 72 c. S. 34: „Sicut acies gladii incidit per motum vibrationis suae materiae datum, sic, quia materia potentiarum animae est eadem, idcirco actio unius est sicut quaedam motio suae materiae communis utrique potentiae, per quam altera potentia quasi applicatur ad actum suum.“

dem Bereich der äußeren Natur niemals verleugnen können, beweist diese Bewegung, die an die Fortpflanzung von Schallwellen oder an die wellenförmige Bewegtheit des Wassers erinnert[71]. Auf der anderen Seite erkennt Olivi die colligantia daran, „daß die höhere Potenz immer dann, wenn die niedere etwas wahrnimmt, deren Akt erfaßt . . . und ihn fast so wie ihren eigenen empfindet (sentit). Deshalb trifft ja auch unser Intellekt genauso die eine Feststellung: ich sehe oder ich höre — wie die andere: ich erkenne“[72]. Als Grund gibt er die Verwurzelung der Fähigkeiten in der einen Geistseele an, durch die „der ganze Aspekt der höheren Potenz dem der niederen zugewandt und aufs innerste gegenwärtig ist“[73]. Diese Gegenwart ist zugleich ontologisch und intentional zu verstehen. Denn der Aspekt ist, wie wir in unserer vorausgehenden Olivi-Arbeit nachgewiesen haben[74], zwar noch nicht selbst Erkenntnisakt, wohl aber bereits die intentionale Zuwendung der Potenz zum Gegenstand und damit sozusagen das latente, virtuelle „Bewußtsein von“, das von Olivi deshalb auch als „attentio“ bestimmt wird[75]. So kann es sich hier nur um die umfassende, intentionale Zuwendung des geistigen Selbstbewußtseins handeln, dem die niederen (Sinnes-) Akte eo ipso gegeben sind bzw. gegenwärtig werden.

Die Position des Doctor Eximius gleicht der Olivis tatsächlich überraschend. Freilich lehnt Suarez die materia spiritualis ab[76]. Sie fällt deshalb als Erklärungsgrund der sympathia potentiarum weg. Dennoch scheinen die schon genannten Stellen, wo er diese beschreibt, zunächst im Sinne der physischen Erklärung aufzufassen zu sein. So sagt er von der Zusammenstimmung (consensio) der erkennenden Potenzen: „Wenn die Seele durch den äußeren Sinn erkennt, erfolgt (resultat) angesichts der Gegenwart dieser Erkenntnis, jedoch ohne ihre Wirkursächlichkeit, die (Erzeugung) der inneren species durch den inneren Sinn.“[77] Wegen dieses wunderbaren Zusammenklanges der Seelenpotenzen[78] vollzieht sich das Gleiche zwischen der Tätigkeit des inneren Sinnes und der des Intellektes. Auch hier wird wieder der Ausdruck „eo ipso“ in einem Sinne gebraucht[79], der auf eine gesetzliche,

---

[71] Cf. auch unsere Rezension des Buches von F. Simoncioli: „Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus (Mailand 1956): FranzStud 1961.
[72] Cf. q. 58 ad 14 II S. 464.
[73] A. a. O.
[74] A. a. O. 28.
[75] A. a. O. 36.
[76] De Ang. I c. 7 nn. 2 und 3.
[77] De An. III c. 9 n. 10.
[78] De An. IV c. 2 n. 12.
[79] A. a. O.

sich von selbst vollziehende Automatik der Seelentätigkeiten hinweist, die darauf beruht, daß ihre Potenzen selbst in geordneter Weise in der Seele enthalten sind. „Sobald (statim) die Seele etwas durch das Sinnesbild erkennt, fließt aus dem Intellekt die species, die dasselbe wiedergibt“ [80]. Auch hier wird nichts davon erwähnt, daß etwa das Bewußtsein diesen Gleichklang vermittelt, vielmehr scheint das „statim“ ebenso wie das „eo ipso“ an den genannten Stellen eine solche Vermittlung ganz überflüssig zu machen. Auch der Ausdruck concomitantia“ [81], mit dem Suarez die sympathia umschreibt, scheint auf ein bloßes ontologisches Begleitverhältnis hinzudeuten. So kommt auch Ludwig zu dem Schluß, daß „dieses Zusammenspiel ... zum Teil gänzlich im Inneren, sozusagen im Unterbewußtsein vor sich geht“, und dieser unbewußte Charakter der sympathia potentiarum ist ihm kennzeichnenderweise der Grund, daß es sich dabei um einen „naturgesetzlichen“ Vorgang handelt [82].

Auf der anderen Seite weist aber Suarez darauf hin, daß die Seelentätigkeiten nicht nur auf dem Umweg über die Konsubstantialität der Potenzen zusammenhängen. In DM 18, V befaßt er sich mit diesem Zusammenhang der Tätigkeiten: wenn der Intellekt erkenne, werde der Wille zum Lieben angeregt. Damit dies möglich werde, genüge es nicht, daß diese Tätigkeiten bloß in ihrem Prinzip zusammengewachsen seien und auf entfernte — durch die Potenzen vermittelte — Weise aus derselben Seele erfließen würden. Vielmehr bedürfe es dazu eines gemeinsamen Prinzips, in dem sie selbst — und wie nach dem Kontext zu ergänzen ist, auf unmittelbare Weise — verbunden seien. Hier kommt Suarez auf dieses Prinzip bei der Frage zu sprechen, ob Akzidentien ohne Mitwirkung ihrer substantiellen Form andere Akzidentien hervorbringen könnten. Dies leugnet er ganz entschieden bei den Lebenstätigkeiten der Seele. Sie sei in ihnen unmittelbar mit ihrer Substanz wirksam und ihnen ganz innerlich [83]. Bei diesem substantiellen Einfluß, dieser substantiellen Innerlichkeit der Seele, handelt es sich zunächst um einen reinen Seinsvorgang, der sich auch in jenen Seelentätigkeiten vollzieht, die nicht bewußt sind. Aber Suarez bezeichnet diese Gegenwart der Seele näherhin auch als „attentio“, und die Beispiele, die er bringt, um ihre Wirksamkeit zu illustrieren, zeigen deutlich, daß mit diesem Ausdruck wirklich eine Art latenter Aufmerksamkeit, ein intentionales Hingewandtsein, ein „Hinblicken auf“ gemeint ist. Dabei ist höchst wichtig, daß das ontische Moment des substantiellen Gegenwärtigseins in den Potenzen in allen Beispielen,

[80] De An. IV c. 8 n. 13.
[81] De An. IV c. 7 n. 4.
[82] A. a. O. 32.
[83] DM XVIII s. 5 n. 2.

die er für die attentio bringt, mit dem intentionalen der bewußtseinsmäßigen Gegenwart stets zusammengesehen wird. Beide erscheinen als Aspekte ein und derselben Sache. So sagt er in De An. III c. 4 n. 5, die Erfahrung zeige, daß die äußere Sache, deren Bild bzw. species im Auge gegenwärtig ist, nicht wahrgenommen werde, wenn die Seele nicht darauf achthabe. Diesen Gedanken verwendet er gegen die These von der Alleinursächlichkeit der species beim Erkenntnisakt. Der Hinweis auf die „Erfahrung“ [84] beweist, daß mit „attentio“ bereits ein phänomenologisch faßbares Hinblicken, also ein ins Bewußtsein tretendes Aufmerken der Seele gemeint ist. Das geht auch daraus hervor, daß er hier von Menschen spricht, die dieselben species in ihren auf gleiche Weise disponierten Potenzen empfangen und doch nicht in gleichem Maße (aeque) sehen würden, weil sie nicht mit gleicher Kraft aufmerksam seien. Der ontologische Aspekt des attentio-Begriffes wird in gleichem Zusammenhang betont, sofern es dem Wesen des lebendigen Aktes, in dem die Seelensubstanz „influendo“ gegenwärtig wird, widerspreche, bloß von einem äußeren Faktor hervorgebracht zu werden [85].

Auch an der genannten Stelle DM XVIII,5 erscheint die attentio der Seelensubstanz unmittelbar als Grund der sympathia der Tätigkeit des äußeren und inneren Sinnes: die Affektion des äußeren Sinnes durch die species führe nur dann zur inneren Vorstellungstätigkeit, wenn die Seele zuvor mittels ihrer attentio jener Affektion zugewandt sei. Wende man ein, die imaginatio bzw. der Gemeinsinn könnten auch deshalb nicht auf jene Affektion reagieren, weil sie selbst abgelenkt seien, so beweise dies wiederum nur die notwendige attentio der Seele.

Hier erscheint die Einheit des Bewußtseins, die nur die notwendige und logische Folge der Konsubstantialität der erfassenden Potenzen ist, bereits ganz deutlich als der Grund, daß diese in geordneter Weise — eben in der Erfassung ein und desselben Gegenstandes tätig sind: wenn der äußere Sinn, sagt Suarez, sein Objekt nicht wahrnehme, könne auch der innere Sinn nicht tätig werden; denn jene Wahrnehmung sei Voraussetzung dafür. Wie gesagt, verlangt aber diese Wahrnehmung des äußeren Sinnes die Gegenwart und den unmittelbaren Einfluß der Seele [86], so daß deren attentio zugleich Grund

---

[84] De An. III c. 4 n. 5: „Consequens est contra experientiam, quia licet recipiatur in oculis species, non continuo sequitur visio, si non detur attentio.“

[85] A. a. O.

[86] DM XVIII s. 5 n. 2: „Nam, si species objecti sensibilis praesentis, et immutantis sensum externum, non pervenit ad sensum internum, quando anima non attendit, ideo est, quia species exterioris sensus non communicatur interiori sensui, nisi medio actui sensus exterioris. Ex quo fit, ut exterior sensus prius natura sentiat, quam interior cooperatur: nam haec cooperatio videtur subsequi operationem sensus exterioris; ergo ratio cur in praedicto casu sensus exterior non sen-

der gemeinsamen Wahrnehmung oder auf denselben Gegenstand gerichteten Bewußtseinstätigkeit der beiden Potenzen ist und sich in dieser Gemeinsamkeit manifestiert, die ja nichts anderes bewirkt, als daß ein und dasselbe ein und demselben erkennenden Subjekt in verschiedener Weise gegenwärtig wird. Der ontisch-intentionale Doppelcharakter dieser sich in der attentio vollziehenden Gegenwart der Seele wird hier von Suarez in einem einzigen Satz ausgesprochen, in dem er jene Schlußfolgerung rechtfertigt, daß die Seele in ihrem Einfluß unmittelbar in den Fähigkeiten gegenwärtig werde: „Hanc conclusionem videtur suadere experientia: nam hae actiones vitales tam intimo modo fiunt, ut ab ipso primo principio vitae, quod est anima, actualiter procedere videantur ..." Der ontologische Sachverhalt der unmittelbaren Gegenwart der Seele in den Potenzen, durch die sie ihre Tätigkeiten allererst ermöglicht, wird hier zugleich unmittelbar erfahren! Die Aufmerksamkeit ist phänomenologisch nichts anderes als die unmittelbare Gegenwart der Seele in ihren Akten und bei ihren jeweiligen Gegenständen.

Die genaue Analyse des attentio-Begriffes finden wir in De Ang. VI, 6, 27. Danach ist zu jedem Erkenntnisakt, in dem ich einen neuen Gegenstand erfasse oder denselben auf neue Weise erfasse, eine besondere, neue attentio nötig. Dabei handelt es sich nicht um ein bloß allgemeines Aufmerken oder Achthaben, sondern um die ganz bestimmte intentionale Zuwendung (specialis attentio) gerade zu diesem Objekt. Diese ist nicht bloß ein attendere, sondern ein „attendere ad"; denn „die Hinwendung, die zur Erkenntnis nötig ist, ist jene, die ihren Terminus im erkannten Gegenstand hat". Der ontologische Aspekt der attentio wird auch hier hervorgehoben, denn sie sei eine besondere Wirksamkeit (efficientia) der Potenz für ihren Akt. Diese Wirksamkeit ist eine den Akt ermöglichende Realität, die eine wirkliche Veränderung in der Potenz setzt. Obwohl die attentio dem Akt mindestens natura prius vorausgehen muß, bildet sie mit ihm die eine einheitliche Bewegung, in der sich die Potenz dem Objekt zuwendet. Wenn sich nämlich der Intellekt dem Gegenstand attendendo zuwendet, bewirkt er damit den Akt in sich, mit dem er zu jenem Objekt tendiert (quo tendit in objectum). Demgemäß handelt es sich nach dieser Stelle sowohl bei der vorausgehenden attentio als auch beim Akt um ein „tendere" zum Gegenstand, das deshalb in der Einheit der Bewegung der Potenz zu dem einen intentional erfassenden Hinblick verschmilzt. Diese präzise Beschreibung

---

tit, non provenit ex interiori sensu, sed potius ideo interior sensus non tangitur specie illius objecti, quia sensus exterior non percipit illud. Alia ergo causa quaerenda est, cur tunc sensus exterior non efficit suum actum, quae non videtur esse alia, nisi quia tunc anima non influit, nec cooperatur illi."

der attentio erinnert auffallend an die Definition des Aspektes bei Olivi. Wie wir im ersten Abschnitt unserer Arbeit über Olivi ausführten[87], ist der Aspekt eine intentionale Hinwendung der Potenz zum Gegenstand, die jedem Erkenntnis- oder Willensakt vorausgeht. Er verdankt seine bestimmte intentionale Ausrichtung gerade zu diesem Objekt dem Aspekt. Obwohl die Intentionalität des Aspektes seinsmäßig mit der des Aktes nicht identisch ist, verschmelzen Aspekt und Akt in der einen conversio intentionalis zum jeweiligen Objekt.

Nach Vorstehendem ist kein Zweifel, daß auch nach Suarez die Intentionalität des Aktes von der jeweiligen attentio herrührt. Anderseits aber ist der Akt, wie wir gesehen haben, nach ihm in sich vollendete Qualität, so daß er folglich auch seine eigene Intentionalität besitzen muß. Wie wir bereits sahen, vertritt Suarez auch die Ansicht, daß die Vollkommenheit des Aktes, die nach Olivi von der Intensität des vorausgehenden Aspektes abhängt[88], von der Kraft der jeweiligen attentio abhängig sei[89]. So ergibt sich hier tatsächlich ein ganz ähnliches Verhältnis wie bei Olivi. Der Vergleich findet aber darin seine Grenze, daß nach Olivi jede — auch rein körperliche Wirkkraft ihre Tätigkeit durch vorausgehende Aspekte ausübt, während die attentio gerade die besondere, innere Beziehung der Seele zu ihren vitalen Tätigkeiten definiert. Daß die attentio die Gegenwart des *substantiellen Trägers* der Handlung in dieser selbst meint, wird denn auch von Suarez unmittelbar ausgesprochen, während Olivi zumeist nur von den Aspekten der Potenzen spricht[90]. Freilich müssen auch sie auf ursprüngliche Hinwendungen des substantiellen Trägers der Potenzen zurückgehen, der sie durch die Aspekte bestimmten Objekten zuwendet. An jener bedeutsamen Stelle aus De Ang. IV spricht zwar Suarez zunächst auch nur von der attentio des Intellektes, aber diese dient stets dazu, die Selbstgegenwart der Seele in den Potenzen und Handlungen zu vermitteln[91].

Wenn wir nun die entscheidende Frage nach dem genauen Zusammenhang von attentio und Bewußtsein stellen, so weist uns zunächst De An. III c. 3 darauf hin, daß die attentio selbst kein Erkenntnisakt, also kein aktuelles intentionales Bewußtsein ist, in dem mir ein Gegenstand gegenwärtig wird. Der Abschnitt dient gerade dazu, die Vorstellung abzuwehren, die attentio mache den Erkenntnisakt überflüssig. Denn sonst bedürfte es ja zum Hören eines Tones

---

[87] Schol 36 (1961) 23 ff.
[88] Cf. dazu unsere Olivi-Arbeit a. a. O. 24 f.
[89] De An. III c. 4 n. 5.
[90] Cf. dazu vor allem a. a. O. q. 73 c. III S. 68, wo Olivi vom aspectus indeterminatus spricht, der auf den Umkreis des Formalobjektes der Potenzen geht.
[91] De An. III c. 3 n. 4: „si actio cognoscendi esset animae attentio, identificaretur potius cum ipsa anima, quam cum potentia, ...“

oder zum Sehen der Farbe nichts anderes als der Aufmerksamkeit und der Gegenwart des Objektes, ohne daß dieses die Potenz zu affizieren brauchte. Die attentio aber unterscheidet sich vom wirklichen Hören, weil wir in ihr erst erwarten (expectamus), etwas zu hören, und zu diesem erwartenden Aufmerken genügt es, bereit zu sein und frei von anderen Tätigkeiten[92]. Damit ist hier in De An. III, 3 schon präzise Stellung zu unserer Frage genommen. Die attentio ist in sich selbst kein aktuelles Bewußtsein, d. h. in ihr allein wird mir weder ein Gegenstand gegenwärtig noch empfinde ich etwas in ihr. Noch weniger aber kann man sagen, daß sie nichts mit dem Bewußtsein zu tun habe; ist sie doch die unentbehrliche Voraussetzung und Disposition der Geistseele zu aktuellem Bewußtsein (Empfinden) und Bewußthaben (intentionalen Akten). Sie ist daher mit dem virtuellen, latenten, noch schlummernden Bewußtsein identisch, das wir schon bei Olivi kennenlernten. Nimmt man zu diesem Begriff noch das akthafte Moment der Spontaneität hinzu, das in Olivis und in Suarez' Beschreibung des latenten Bewußtseins als conversio intentionalis des Geistes beschlossen liegt, dann hat man den vollen Begriff der attentio. Sie ist damit auch mehr als die bloß psychologische Aufmerksamkeit, die Suarez in seinen Ausführungen über das mündliche Gebet so meisterhaft analysiert[93], da sie vielmehr die sich in das Bewußtsein hinein manifestierende Einheit der Geistseele in der Verschiedenartigkeit ihrer Tätigkeiten ist. Denn zur conversio intentionalis gehört das Merkmal der Einheit und Geschlossenheit, die sich in jedem erfassenden Hinblick der Seele offenbart. Ohne diese Einheit der Apperzeption kommt keine Erkenntnis zustande, und es ist darüber hinaus der Seele gar nicht möglich, in Potenzen, die auf disparate Weise tätig sind, gleichzeitig im Modus der attentio zu leben. Denn da die Seele endlich ist, ist auch ihre Kraft beschränkt; widmet sie ihre gesammelte attentio der Betätigung einer Potenz, kann sie nichts anderes mehr erfassen[94].

Damit haben wir die Voraussetzungen für die *intentionale* Erklärung der sympathia potentiarum dargelegt. Diese selbst finden wir

---

[92] De An. III c. 3 n. 4: „Attendimus . . ., veluti cum expectamus, an aliquid audire possumus, quia scilicet ad attendendum sat est expeditos esse, ac aliis actionibus vacuos."

[93] De virtute et statu religionis, vol. II, 1. III c. 4 ff.

[94] Cf. Fr. Hatheyer S. J., P. Suarez über Beschauung und Ekstase: Franz Suarez S. J., Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (Innsbruck 1917) 108. Hatheyer bringt hier S. 82 f. auch die Erklärung von Suarez, warum die Liebe als Akt in der uns in statu viae möglichen Beschauung nicht lange dauern könne: Bleibe ein Akt lange unverändert, dann dringe er kaum noch ins Bewußtsein; je länger er dauere, um so schwächer werde der Eindruck. Auch hier zeigt sich, daß Suarez eine an moderne psychologische Einsichten gemahnende, hochentwickelte Theorie der Aufmerksamkeit besaß.

bei Suarez nicht ausgesprochen. Aus unserer ausführlichen Analyse seines attentio-Begriffes aber ergibt sie sich als unmittelbare Konklusion, und sie kann deshalb dem Doctor Eximius zugeschrieben werden. Denn die innere Beziehung von sympathia und attentio substantialis folgt unmittelbar aus den beiden Begriffen[95]. Wenn es auch ein lebendiges „Einfließen" der Seele schon bei ihren unbewußten Tätigkeiten gibt, so lassen sich doch, wie wir anhand der Texte sahen, bei den bewußten Tätigkeiten die beiden Momente — Zusammenwirken aufgrund der Seinseinheit der Seele und Einheit des Bewußtseins, das alle diese Tätigkeiten von Anfang an umspannt — gar nicht trennen. So ergibt sich einerseits: indem sich die eine Tätigkeit vollzieht, kommt es aufgrund der Einheit ihres Prinzips mit den anderen Potenzen eo ipso dazu, daß diese tätig werden. Und anderseits entspricht jener Einheit der Prinzipien die des Bewußtseins, so daß, was der einen Potenz gegenwärtig wird, eo ipso auch den anderen nach dem Maß ihrer jeweiligen Fassungskraft gegeben ist. Der übergreifenden Oszillation der Potenzen entspricht so immer eine solche des Gesamtbewußtseins. Beide Vorgänge laufen bei den Bewußtseinstätigkeiten parallel; sie sind ja nur zwei Aspekte ein und desselben Verlaufes.

In diese Sicht der sympathia potentiarum fügen sich die species impressae des Intellektes keinesfalls ein. Sie ergibt vielmehr, daß die Sinneswahrnehmung eo ipso auch vom geistig-intellektiven Bewußtsein erfaßt wird. Was die Sinne erfassen, ist kraft der Einheit des Bewußtseins auch dem Intellekt gegenwärtig. Dabei ist zu beachten, daß die attentio substantialis beim Menschen stets die bewußtseinsmäßige Gegenwart der *Geist*seele bedeuten muß, daß also die Seele immer schon mit ihrem geistigen Selbstbewußtsein den Sinnesvorstellungen gegenwärtig ist. Schon die unmittelbare innere Erfahrung, auf die Suarez bei der Entwicklung des attentio-Begriffes immer wieder hinwies, offenbart ja die Einheit dieses geistigen Selbstbewußtseins, in dem ich zugleich rein geistige Gegenstände und Sinnesdinge umfasse. Allerdings ist die intellektive Erkenntnis nicht bloßes intentionales Bewußtsein von einem Gegenstand, sondern dessen Durchdringung als Seiendes und Einsicht in seine wesensnotwendigen Zu-

[95] Auch Ludwig kennt den Begriff der attentio substantialis. Aber obwohl er ihn (a. a. O. 25 f.) als ein „Hingerichtetsein in der Form des Achthabens" definiert, begnügt er sich mit der Feststellung, sie sei nach Suarez kein Erkenntnisakt, und analysiert so nicht ihre inneren Beziehungen zum Bewußtseinsbegriff. Damit bleibt ihm die attentio nur ein anderer Ausdruck dafür, daß „die Substanz der Seele ... als das Gemeinsame in den Betätigungen der real getrennten Vermögen deren Zusammenhang vermittelt" (27), also für die Tatsache des Zusammenwirkens der Potenzen aufgrund ihrer Konsubstantialität. Trotz der attentio bleibt es hier bei der physischen Erklärung der Sympathia potentiarum.

sammenhänge[96]. Aber die intellectio bleibt dabei stets Gegebenheit und Akt des Bewußtseins, und deshalb sind ihr durch die intentionale sympathia immer schon die Sinnesgegenstände gegenwärtig.

Eine unbewußte geistige species impressa würde also zu der von de Vries mit Recht befürchteten Verdoppelung der Gegenwart des Einzelgegenstandes führen. Sie würde den organischen Verlauf der sinnlich-intellektiven Durchdringung des Gegenstandes kraft der Einheit der attentio nur stören, weil sie zu dieser gar keine unmittelbare Beziehung hat. Dafür kann auch auf De An. III, 3 n. 4 verwiesen werden, wonach die „immutatio intentionalis", womit hier die species impressa gemeint ist, niemals bewußt werden kann (sentitur), so daß also auch die auf es gerichtete attentio nichts ausrichten kann. Diese wüßte mit einer geistigen species impressa gar nichts anzufangen. Eine solche würde auf unbewußtem Wege nur das bewirken, was das eine geistige Selbstbewußtsein kraft der Sinneswahrnehmung ohnehin schon besitzt. Natürlich bedarf es zunächst einmal eines rein seinsmäßigen, durch das Objekt mitbewirkten, unbewußten Eindrucks in der Geistseele, damit sich der Überschritt von der Wirklichkeit zum Bewußtsein überhaupt vollziehen kann. Aber dies ist bereits durch die Einwirkung des Objektes auf die Sinnespotenzen geschehen, weshalb nach der Sinneswahrnehmung ein zweiter unbewußter Eindruck nicht erforderlich scheint.

Für unsere Interpretation spricht vor allem auch die völlige Inhaltsgleichheit, die das Sinnesbild mit dem dem Intellekt gegenwärtigen Einzelgegenstand haben soll. Wenn nämlich Sinnesbild und das, was dem Intellekt auf Grund des Sinnesbildes primär gegenwärtig wird, inhaltsverschieden wären, wie in der thomistischen Abstraktionslehre, dann würde auch die intentionale Fassung der sympathia potentiarum die geistige species impressa keineswegs überflüssig machen.

Gegen unsere Auffassung kann ein gewichtiger Einwand erhoben werden. Wie wir schon sahen, nimmt der Doctor Eximius geistige species impressae vor allem deshalb an, weil nichts Stoffliches, wie es das Sinnesbild nun einmal ist, auf den geistigen Intellekt einwirken könne. Dieser Gedanke hat für ihn besonderes Gewicht, weil er im Gegensatz zu Thomas lehrt, daß die „in geistigen unausgedehnten Vermögen sich vollziehenden Betätigungen nur unausgedehntgeistiger Natur sein können, während die Akte der materiellen Vermögen notwendig ausgedehnte Qualitäten sind"[97]. Wir können diese

[96] Zur intellectio als intentionalem Bewußtseinsakt cf. unsere Arbeit: Sein und Reflexion, Bd. XI der ‚Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte' (Würzburg 1956) 2. Abschnitt.

[97] Ludwig a. a. O. 18 f.

Lehre hier nur voraussetzen. Sie widerspricht aber unserer Deutung der sympathia nicht. Denn diese schließt gerade die Notwendigkeit einer kausalen Einwirkung aus, da das Sinnesbild damit, daß es überhaupt bewußtseinsmäßig gegenwärtig wird, zugleich immer schon dem Intellekt gegeben ist. In der Einheit des Bewußtseins wird die von Suarez abgewehrte Einwirkung überflüssig. Das allgemeine Prinzip, daß Stoffliches nicht auf Geistiges wirken kann, findet gar keine Anwendung auf die konkreten Verhältnisse des Bewußtseinslebens. Suarez selbst hat diese Konsequenz seiner sympathia- und attentio-Lehre noch nicht voll durchschaut. Sie ergibt sich auch dann erst, wenn man den u.E. widerspruchsvollen Begriff ausgedehnter Bewußtseinsakte aufgibt, der in seiner Behauptung beschlossen ist, daß selbst die Akte der Sinnespotenzen noch ausgedehnt sein sollen.

IV. Sein Begriff des intentionalen Aktes

Unsere Auffassung wird durch die zentrale Rolle des Begriffs der Intentionalität in der Erkenntnislehre des Doctor Eximius bestätigt. Mit Recht sagt Alejandro, daß der Begriff „Intentionalität" zu den Grundgedanken der Erkenntnislehre von Suarez gehört[98]. Er macht auch auf die besondere Färbung aufmerksam, die der Erkenntnisbegriff durch das Überwiegen dieses Gesichtspunktes erhält: Während der hl. Thomas Erkennen vor allem als Verbindung (conjunctio) und Vereinigung (unio) des Gegenstandes mit der erkennenden Fähigkeit sehe, fasse es Suarez mehr als lebendigen Ausdruck des Gegenstandes auf[99].

Der Bildcharakter des Erkennens tritt bei ihm zurück, weil er die species expressa als vom Erkenntnisakt gesondertes Medium, in dem der Gegenstand erkannt wird, ablehnt[100]. Der Akt ist selbst das Medium, wodurch Erkenntnis vollzogen wird. In seiner Intentionalität findet das Objekt einen Ausdruck, der in keiner Weise mit den physischen Nachbildungen durch Bilder oder Statuen zu verwechseln ist.[101] Jener intentionale Ausdruck hat daher auch nur eine analoge und deshalb, wie Suarez sogar sagt, bloß mangelhafte Ähnlichkeit

---

[98] A. a. O. 2. Teil, Kap. 3, 215: „Lo intencional es lo esencial en el conocer . . ."

[99] A. a. O.

[100] A. a. O. 195; cf. dazu auch G. Picard S. J. a. a. O. 126.— Fr. Hatheyer S. J. macht darauf aufmerksam (Über das Erkenntnisbild in der Scholastik: ZKathTh 39 [1915] 444), daß für den suarezianischen Begriff der Erkenntnis als medium quo der Ausdruck „Bild" noch viel uneigentlicher zu nehmen sei als für die thomistische Auffassung.

[101] Alejandro a. a. O.

mit dem wirklichen Objekt[102]. Daß in dieser Ähnlichkeit, die also nur in einem abgeleiteten Sinne als solche bezeichnet werden kann, das Objekt doch adäquat erfaßt werden kann, ist eben das Geheimnis der Intentionalität, das uns nicht in seinem „Wie", sondern nur als Faktum in seinen Ergebnissen greifbar ist. Wie wir sahen, unterscheidet Suarez die Intentionalität der species impressa als bloß kausale vom *formalen* intentionalen Ausdruck des Gegenstandes im Akte selbst. Dieser, der ebenso einfache Qualität ist wie die species impressa, soll in seinem einfachen Sein einerseits formale repraesentatio des Gegenstandes sein und trotzdem doch bloß seine analoge und defiziente Ähnlichkeit, wie Suarez an der angeführten Stelle sagt. Auch kann man die Intentionalität des Aktes, durch die er Ausdruck des Gegenstandes ist, nicht von seinem Sein abheben; denn in dem einfachen Sein des Aktes hat dieser Unterschied kein reales Fundament. An der angeführten Stelle De An. III, 2, 26 findet Suarez den Grund dafür, daß etwas zugleich in nur entferntem Sinne dem Gegenstand seinsmäßig analog und doch seine formale Darstellung sein kann, ausdrücklich im Wesen des intentionalen Bewußtseinsaktes. Denn die species impressa habe im Unterschied zum Akt noch nicht einmal jene analoge und defiziente Ähnlichkeit mit dem Gegenstand. Diese ist mithin nichts anderes als das Sein des Bewußtseinsaktes selbst, seine Intentionalität. Der Akt ist seinsmäßig etwas ganz anderes als der Gegenstand und vermag ihn doch auszudrücken. Diese geheimnisvolle Macht der Intentionalität läßt sich am besten dadurch bezeichnen, daß der Akt — obwohl etwas gänzlich vom Gegenstand Verschiedenes — diesen gleichwohl erreicht, was eben der Ausdruck „Intentionalität" treffend umschreibt: „terminatio cognitionis ad objectum ... est sumenda intentionali, seu spirituali modo; cognitionem ergo terminari ad rem, nihil est aliud, quam rem cognosci ..."[103]. So versteht Suarez die „assimilatio" des Erkennens[104] ähnlich wie Olivi als ein wirkliches Hintendieren zum Gegenstand und damit viel mehr als die Thomistenschule als *aktiv spontanes* Sichangleichen an ihn[105]. Die Spontaneität dieses erkennenden Tuns, in dem sich die in der attentio angebahnte conversio intentionalis zum Objekt vollendet, beschreibt er in einer Weise, die überraschend an Olivi erinnert. Der Intellekt werde nämlich zu seiner Erkenntnis des Einzeldinges nicht durch den ursächlichen Einfluß des Sinnesbildes bestimmt, sondern dieses biete ihm den Inhalt und sozusagen

---

[102] De An. III c. 2 n. 26.
[103] De An. III c. 5 n. 17.
[104] Zu diesem Begriff: De Ang. II c. 3 nn. 7 und 8.
[105] De An. III c. 4 n. 12: „Unde quod perfecte volumus cognoscere, conamur illius similitudinem, quam possumus perfectam intra formari ..."

das Vorbild seiner Tätigkeit. Ohne daß die Sinneserkenntnis in irgendeiner Weise bei der intellektiven mitwirke, sei sie doch ihre causa exemplaris. Wenn die Seele eine Sache mit den Sinnen erfasse, so male sie diese zugleich durch jene geistige Kraft, die wir als intellectus agens bezeichnen, im intellectus possibilis ab[106]. Der Vergleich der geistigen Erkenntnis mit einem Maler, der die Sache nach einem Vorbild — dem Sinnesbild — darstellt, erinnert überraschend an die Erkenntnislehre Olivis, die ihn allerdings nur nahelegt[107], während ihn Suarez geradezu ausspricht. Nach dieser Stelle De An. IV, 2, 12 scheint also die geistige Erkenntnis wirklich so aufzufassen, daß dem Intellekt das Sinnesbild unmittelbar gegeben ist und er es auf neue Weise gegenwärtig macht, indem er es intellektiv durchdringt. Der dazu notwendige Hinblick auf das Sinnesbild aber ist nur möglich in der Einheit des Sinn und Intellekt übergreifenden Bewußtseins, und so legt auch diese Stelle die intentionale Deutung der sympathia potentiarum nahe. Tatsächlich sagt denn auch Suarez hier, daß die Sinnesfähigkeit dem Intellekt das Vorbild seiner Tätigkeit „ex vi unionis quam habent in eadem anima" liefern könne. Auf der anderen Seite aber nennt er die das Sinnesbild zum Vorbild nehmende Tätigkeit des intellectus agens hier actio transiens, die selbst keine Erkenntnis sei. Damit scheint sie doch wieder auf die Produktion der unbewußten species impressa reduziert zu werden. Insofern spricht diese Stelle also doch nicht unbedingt für unsere Deutung der sympathia potentiarum vom Bewußtsein her. Wenn aber auch Suarez an der Entstehung der geistigen Erkenntnis des Einzelnen auf dem Wege über die unbewußte species impressa festhält, erweist doch zugleich die Beschreibung, die er hier von dieser Entstehung gibt, diese selbe species impressa als Fremdkörper in seiner Theorie. Denn die unbewußte species impressa kann nicht jene Funktion der causa exemplaris erfüllen, nach der sich der Intellekt bei seinem erkennenden Tun richten soll, wie es Suarez doch hier fordert.

Diese Stelle muß auch im Zusammenhang der anderen betrachtet werden, wo er die Erkenntnis des Allgemeinen aus dem einfachen Hinblick auf das ihm gegenwärtige Vorbild erklärt, das natürlich nun nicht mehr das Sinnesbild, sondern das bereits geistig erkannte

---

[106] D An. IV c. 2 n. 12: „Praedicta determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo ... ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar materiae aut excitantis animae, aut vero instar exemplaris: atque ita fit, ut anima cum primum phantasiando cognoscit rem aliquam, per virtutem spiritualem quam intellectum agentem vocamus, quasi depingat rem eandem in intellectu possibili ..."

[107] Unsere Olivi-Arbeit a. a. O. 40.

Einzelne ist[108] Im intentional-intellektiven Hinblick auf dieses wird sein allgemeines Wesen sichtbar. Der unvermittelte Hinblick, der natürlich auch in einer Vergleichung verschiedener zusammen erfaßter Einzeldinge bestehen kann, macht jede species als Medium der Wesenserkenntnis überflüssig[109]. Die Erkenntnis einer Art oder Gattung wäre nach Suarez verworren oder unvollständig, wenn sie nicht zur Sache selbst, die immer individuell ist, vorstoßen würde[110]. Das Wesen wird also nur in der bewußten Beschäftigung mit dem Individuellen offenbar; dieses ist das Vorbild der Wesenserkenntnis. Von der Erfassung des Einzelnen ausgehend, könne der Intellekt so stets neue species erzeugen[111], womit fraglos species expressae gemeint sind, da die species impressae dem Erkennen vorausgehen. Die species expressa ist aber nichts anderes als der Erkenntnisakt selbst, die erfassende Lebenstätigkeit des Geistes am Einzelnen, das seinem Hinblick ohne Vermittlung offenbar wird.

V. Schluß: Die Einfachheit des intentionalen Aktes und die Methode der Erkenntnistheorie

Unsere Ausführungen über die Erkenntnislehre von Suarez dürften gezeigt haben, daß dieser gewaltige Denker der Spätscholastik eine tiefe Ansicht vom Wesen des Bewußtseins hatte, welche die Einheit der Apperzeption wenigstens implizit ebenso verständlich macht, wie sie der Intentionalität als Grundbegriff der Erkenntnislehre Rechnung trägt. Dabei ist die Erkenntnislehre des Doctor Eximius der modernen Phänomenologie und „Psychologie ohne Seele" überlegen, sofern diese paradoxerweise die ihre Akte hervorbringende Seele ignoriert, wodurch sie statt des lebendigen Geistes nur isolierte und letztlich unerklärliche „Icherlebnisse" und „Phänomene" der Aufmerksamkeit beschreiben kann. Suarez' Begriff der attentio zeigt demgegenüber, daß eine Phänomenologie, die gleichursprünglich Ontologie der Seele bleibt, der neuen Phänomenologie auch an beschreibender Kraft überlegen ist. Denn nichts anderes erfahren wir ganz unmittelbar in der Aufmerksamkeit, als daß in ihr unser eigenes Selbst bis in das Bewußtsein hinein zugegen wird.

---

[108] Eine eingehende Erörterung der Lehre von der Wesenserkenntnis bei Suarez muß von dem in den Disp. Met. ausführlich erörterten Verhältnis von Individuum und Wesenheit ausgehen, mit dem wir uns in einer späteren Arbeit hier befassen werden.

[109] De Ang. II c. 8 n. 6.

[110] De Ang. II c. 6 n. 17. Auch diese Feststellung kontrastiert eigenartig mit dem Vorwurf des Essentialismus, der neuerdings unentwegt gegen Suarez erhoben wird.

[111] De An. IV c. 8 n. 13.

Vor allem aber dürfte die Vereinfachung des komplizierten Funktionszusammenhanges, mit dem die thomistische Schule den Erkenntnisprozeß erklärt, ein hoher Vorzug der Lehre des Suarez sein. Nimmt man unseren Nachweis hinzu, daß die geistige species impressa bei ihm letztlich überflüssig ist, dann bleibt die auf das Sinnesbild achthabende, geistige Erkenntnisfähigkeit alleiniger Erklärungsgrund der Erkenntnis. Der intentional-intellektive Hinblick trifft die Sache ganz unmittelbar!

Natürlich ist „Intentionalität" letztlich auch nur ein bildhafter Terminus, der die Existenz einer uns zutiefst unbekannten Sache anzeigt. Aber die Leistung des Erkennens und des intentionalen Bewußtseins überhaupt hat nun einmal für uns notwendig etwas Irreduzibles, Undurchdringliches. Das entscheidend Neue, um das es hier geht, wird mit den aus der äußeren Welt gewonnenen Vergleichsvorstellungen, an die wir uns bei der Analyse der Erkenntnis klammern müssen, nicht erreicht. Gegenüber der Tatsache, daß der Erkenntnisakt gerade in seiner Einfachheit, die bei Suarez so tief zum Ausdruck kommt, etwas ganz anderes „enthält" als sich selbst, versagen alle Erklärungen, welche von den komplexen Gegenständen der äußeren Welt ausgehen. Mit Recht sagt daher Balmes, daß im Erkenntnisakt etwas Geheimnisvolles sei, das der Mensch auf tausend Weisen durch die äußere Erfahrung zu veranschaulichen suche. Suarez verfalle nicht der Gefahr, diese Bilder und Metaphern schließlich doch für die Wirklichkeit zu nehmen. Balmes sieht gerade den Versuch, das irreduzible Phänomen der Intentionalität weiter zu zergliedern und aufzuklären, als entscheidenden Grund für die Dunkelheit und Verwirrung an, welche fortdauernd auf der Erkenntnistheorie laste[112].

Die nüchterne Auffassung des Doctor Eximius, die neuerdings oft mit Flachheit verwechselt wird, macht das von der neueren Scholastik vielfach verlangte Apriori der Erkenntnis überflüssig — wie immer man dieses fassen mag. Alejandro bemerkt treffend, dieses Apriori sei für Suarez nichts anderes als die Erkenntnisfähigkeit selbst[113], allerdings, so müssen wir ergänzen, sofern in ihr die Seele im Modus der attentio gegenwärtig wird. Eine apriorische Vorerkenntnis des Gegenstandes aber ist damit nicht gegeben. Dies eben ist die Auszeichnung der Erkenntnisfähigkeit nach Suarez, daß sie unter Voraussetzung der selbstverständlichen „Mitwirkung" des Objektes ihr Ziel aus eigener Kraft erreichen kann.

---

[112] Zitiert nach Alejandro a. a. O. 2. Teil, 3. Kap., 209 f.
[113] A. a. O. 186.

Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik

Von Johannes Beumer S. J.

Der recht wechselvolle Verlauf der menschlichen Geistesgeschichte hat naturgemäß seine Auswirkungen auch auf die Fragen der Religion und der Theologie. Sie verändern allmählich ihren Platz, indem sie jeweils an innerer Kraft und Geltung nach außen gewinnen oder einbüßen. Die einen von ihnen erwecken dann leicht den Eindruck des absolut Neuen, andere behaupten sich sogar längere Zeit hindurch, wobei fast nur die äußere Gestalt die alte Form abzustreifen scheint. Der tiefere Grund für dieses immer wieder sich zeigende Auf und Nieder in der Theologie und seine etwaige Gesetzlichkeit wird nicht überall offensichtlich sein, jedoch sind die zutage tretenden Erscheinungen häufig durch zeitbedingte Umstände ausgelöst, zumal durch die religiösen Auseinandersetzungen im interkonfessionellen Raum. Jedenfalls läßt sich das mit einigem Recht für das gesteigerte Interesse vertreten, das die letzten Jahre (oder auch schon die letzten Jahrzehnte[1] gerade dem Traditionsproblem entgegengebracht haben, dessen unverkennbare Schwierigkeit, besonders wegen der Ausdehnung auf viele angrenzende Fragen, zudem eher anziehend als abschreckend wirkte.

Gewiß hat es von jeher in der Kirche Tradition gegeben, und die Theologie hat sich von ihren Anfängen an mit ihr beschäftigt[2]. Ja in der Väterzeit ist es Irenaeus, Tertullian und Origenes gelungen, so etwas wie eine Theorie der Tradition auszubilden[3]. Aber erst die Reformation macht die in ungestörtem Besitz der Kirche ruhende Überlieferung zu einem theologischen Problem. Die katholische Kontroverstheologie greift es auf, unmittelbar nachdem Luther unüberhörbar seinen Widerspruch angemeldet hat[4], das Konzil von Trient führt es einer vorläufigen Lösung zu, und seitdem verbleibt es mehr oder weniger im Blickpunkt des polemischen Gespräches. Selbst

---

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

[2] Einen Überblick, freilich nicht bis in die Neuzeit durchgeführt, verschafft: G. H. Tavard, Holy Writ or Holy Church, The Crisis of the Protestant Reformation (London 1959).

[3] Siehe hierüber D. van den Eynde, Les normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Gembloux-Paris 1933) 314—318. — Siehe auch R. P. Hanson, Origen's Doctrine of Tradition (London 1954).

[4] J. Beumer, Die Opposition gegen das lutherische Schriftprinzip in der Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. von England: Greg 42 (1961) 97—106.

das 18. Jahrhundert, sicher eine Zeit des Niederganges für die Glaubenswissenschaft, stellt da keineswegs eine Ausnahme dar[5]. Allerdings ist die Anteilnahme der namentlich um das Traditionsprinzip äußerst verdienstvollen Tübinger Schule eher durch systematische und historische Gesichtspunkte gekennzeichnet[6], aber in der heutigen Situation geht es wieder der Hauptsache nach um eine Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Protestanten. P. Lengsfeld schreibt dazu: „Auch Staudenmeier hat vor hundert Jahren in seinem Werk ‚Der Protestantismus in seinem Wesen und seiner Entwicklung'[7] Belege für eine ‚allgemeine Umkehr des Protestantismus zum Traditionsprinzip' gesammelt, die von H. J. Holtzmann[8] zwar zur Kenntnis genommen, aber nicht höher gewertet wurden denn als Zeichen für die Dringlichkeit der Frage nach dem protestantischen Schriftprinzip. Man könnte auch fragen, ob die zweifellos festzustellende Besinnung auf ‚Tradition' heute nicht nur sozusagen im Zuge der Zeit liegt, die besinnliche Menschen durch das Überschüttetwerden mit Neuigkeiten eben dazu veranlaßt, für das Weiterleben von Überkommenem und Überliefertem zu sorgen. Seelsorgliche Motive mögen mitschwingen, aber die Antriebe zur Neubesinnung steigen nicht nur aus dem kirchlichen Leben auf, sondern auch aus der ganzen Breite und Tiefe der Realität, des Wesens des heutigen Protestantismus. Man sieht Tradition gegeben mit dem Wesen der christlichen Offenbarung, der Religion, der Situation des Predigers und des Gläubigen selbst. Man fragt nach dem systematischen Ort und ist bereit, der ‚Tradition' einen bedeutsamen Platz zu gewähren. Man sucht die Verbindlichkeit, den normativen Charakter der Tradition zu klären . . ."[9] Es ist wohl selbstverständlich, daß eine derartige Lage einen Gedankenaustausch herbeiführt und daß dabei die Aufgaben, von dem Eigenen zu geben und von dem Fremden zu empfangen, nicht streng einseitig verteilt sein können[10].

---

[5] J. Beumer, Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters: Schol 36 (1961) 49—72.

[6] Hier wären zuerst die zahlreichen Arbeiten von J. R. Geiselmann zu nennen, vor allem: Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule: ThQschr 111 (1930) 49—117; Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung (Mainz 1942); Die Tradition in der neueren Theologie (J. Ev. Kuhn) (Freiburg 1959). Außerdem: J. Beumer, Das Verhältnis von Schrift und Tradition als theologisches Problem bei M. J. Scheeben und H. Schell: ThRev 55 (1959) 203—214. Die neueste Untersuchung zu Newman ist G. Biemer, Überlieferung und Offenbarung, Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman (Freiburg 1961).

[7] F. A. Staudenmaier, Der Protestantismus in seinem Wesen und seiner Entwicklung, II (Freiburg 1846) 223—232.

[8] Kanon und Tradition (Ludwigsburg 1859) 4.

[9] Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 3 (Paderborn 1960).

[10] Selbstredend unter Wahrung des angesichts der Unveräußerlichkeit des Glaubens gegebenen katholischen Standpunktes. — Vgl. auch: H. Bacht, Tradition und

Wir möchten in der vorliegenden Untersuchung die Ergebnisse sammeln, soweit das jetzt schon möglich ist, und zugleich die Tendenzen registrieren, die gute Aussichten aufweisen. Ob es sich überall bereits um echte Fortschritte und neuen Gewinn handelt, kann dahingestellt bleiben. Immer ist es wohl die Problematik des alten Traditionsprinzips, die auf diese Weise verjüngt wiedererscheint und hier unter einer dreifachen Rücksicht dargeboten werden soll: einmal als begriffliche Klärung, dann als Zusammenschau der dogmengeschichtlichen Forschung, schließlich im Hinblick auf die kontroverstheologische Bedeutung. Es mag dabei kaum von Nachteil sein, wenn gelegentlich mehr das Anliegen als dessen schon vorliegende Erfüllung deutlich wird.

1. Begriffliche Klärung

Was man unter „Tradition" zu verstehen hat, scheint unmittelbar klar zu sein. Als mündliche, ungeschriebene Überlieferung ist sie zwar nicht jeglicher Schrift gegenübergestellt, aber doch der Heiligen Schrift, der Bibel. Wenigstens hat das Geltung für den eingeschränkten Begriff, der nur einen Teil des gesamten Sinngehaltes herausgreift und von dem anderen Teil, der schriftlich fixierten Überlieferung, abhebt. Jedoch auch so läßt sich noch die Frage aufwerfen, ob die von der Heiligen Schrift unterschiedene Tradition ihre Eigenständigkeit notwendig durch ein eigenes, von dem der Schrift unterschiedenes Objekt beweist — oder ob dazu allenfalls die neue Art der formellen Verwirklichung genügt. Wir treten für die zweite Alternative ein, weil vom Begriff allein her keine weitere Unterschiedlichkeit gefolgert werden kann. Das ist nicht ohne Bedeutung und Auswirkung; denn in unserer Ansicht bleibt eine inhaltliche Suffizienz des biblischen Gotteswortes, vorausgesetzt daß sie erwiesen wäre, durchaus bestehen, auch wenn eine ungeschriebene Überlieferung an ihre Seite tritt. Deshalb soll jedoch nicht geleugnet sein, daß gegebenenfalls in einem konkreten Text, etwa in dem eines Kirchenvaters oder in dem einer Konzilsdefinition, schriftliche und mündliche Überlieferung auch dem Inhalt nach unterschieden werden, aber das geschieht dann aus zusätzlichen Gründen und nicht wegen der begrifflichen Verschiedenheit.

Ein Beispiel kann das Gesagte erläutern. Irenaeus berichtet uns, daß Barbarenvölker ohne die Schrift (sine charta vel atramento) das Heil

---

Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma (Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition, hrsg. von M. Schmaus [München 1957] 1—62); Tradition und Sakrament, Zum Gespräch um Oskar Cullmanns Schrift „Tradition": Schol 30 (1955) 1—32.

empfangen und bewahrt hätten[11]. Das ist ohne Zweifel, auch dem Zusammenhang der Stelle nach[12], ein Zeugnis ersten Ranges für das Bestehen und sogar für die relative Notwendigkeit der Paradosis, der ungeschriebenen Überlieferung. Aber darf man daher ableiten, daß Irenaeus dieser einen Inhalt zuweisen wollte, der den der Schrift verläßt und überschreitet? Wohl kaum, weil die Barbaren durch mündliche Unterweisung ein und dieselbe Heilsbotschaft vernommen haben, die anderen, gebildeteren Völkern auch mit Hilfe der Schrift zuteil geworden ist. Irgendwelche Verschiedenheit des Inhaltes, die etwa vorhanden sein könnte, wird in dem ganzen Gedankengang gar nicht berührt, weder positiv noch negativ. Vielleicht läßt sich das anderweitig dartun, indes schwerlich an Hand des genannten Textes, der zwar eine in sich mündliche, ungeschriebene Tradition namhaft macht, aber ohne deren Objekt näher zu bestimmen. Bedeutend einfacher liegt der Fall, wenn z. B. Tertullian sich in seinem Werk „De corona militis" auf die Tradition beruft, um das Recht alter ritueller Gebräuche zu verteidigen, da er ausdrücklich vermerkt, daß sie in der Autorität der Schrift keine Stütze finden[13].

Aber, so könnte man einwenden, gibt der Begriff der ungeschriebenen, mündlichen Tradition als solcher nicht den Ursprung seines Inhaltes an, sowohl negativ, indem er den aus der Schrift leugnet (ungeschrieben), als auch positiv, indem er den aus der Überlieferung behauptet (mündlich)? Wenn man das auch zugeben kann oder zugeben muß, so ist doch zu unterscheiden, welcher Art die angezeigte Herkunft sein soll. Sie braucht nicht die letzte in der Seinsordnung zu sein, vielmehr reicht die nächste in der Erkenntnisordnung aus. So wird man z. B. mit Recht sagen können, die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit der Kindertaufe entstamme der mündlichen Überlieferung, insofern sie dort ausdrücklich hervorgehoben wird und aus ihr bewiesen werden

---

[11] Adversus haereses III. 4, 1: Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt, sine charta vel atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes ... Hanc fidem qui sine literis crediderunt, quantum ad sermonem nostrum, barbari sunt ... Sic per illam veterem apostolorum traditionem, ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcumque eorum portentiloquium est ... (ed. Harvey II, 16—17).

[12] Ibd.: Quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias? (ed. Harvey II, 16).

[13] 4: Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix ... His igitur exemplis renuntiatum erit posse etiam non scriptam traditionem in observatione defendi, confirmatam consuetudine, idonea teste probatae tunc traditionis ex perseverantia observationis (ed. Kroymann, 158—160). — Das ist, soweit wir das heute feststellen können, der älteste patristische Text, der eindeutig von einer nicht in der Schrift enthaltenen Tradition spricht.

kann, und wird dabei die systematische Frage vollständig unberührt lassen können, ob vielleicht dazu noch die Schrift eine entfernte Grundlage („fundamentum" oder „vestigium") für dieselbe Wahrheit biete. Dementsprechend sind bestimmte Einzeltexte zu interpretieren[14].

Der kirchliche Sprachgebrauch meint mit dem Begriff „Tradition" in der Regel den passiven Sinn des Wortes, das, was tradiert wird, das Traditionsgut. So wird natürlich unterstellt, daß es auch eine aktive Tradition gibt oder „Tradenten", denen die Traditionstätigkeit zufällt. Infolgedessen drängt sich die weitere Frage auf, wer im einzelnen für eine solche Funktion befähigt und berufen ist. Die Antwort wird vom Begriff allein her nicht viel darüber ausmachen können. Da aber tatsächlich die Tradition im Raum der Kirche gehandhabt wird, müssen auch deren Organe diese Aufgabe zu erfüllen haben. Deswegen ist diese Tradition immer kirchliche Tradition. In erster Linie kommen, ohne daß das eigens bewiesen werden müßte, die Träger der Amtsvollmachten in der Kirche als Träger der Tradition in Betracht, aber nicht selbstverständlich ist es, daß sie es ausschließlich sein sollen. Der Wortlaut eines Dokumentes oder eines Textes muß jeweils entscheiden, ob überhaupt und welche Träger genannt sind. Die Definition des Konzils von Trient z. B. sieht von einer Stellungnahme ab[15], und A. Deneffe legt offenbar in dessen Formulierung zuviel hinein, wenn er ausführt: „Die erste menschliche Quelle, die die Traditionen empfängt und weitergeben soll, sind die Apostel. Dann aber liegt in dem Ausdruck: ‚continua successione in Ecclesia catholica conservatas' ein deutlicher Hinweis auf das den Nachfolgern der Apostel, der successio apostolica, übertragene kirchliche Lehramt. Es hat die amtliche Aufgabe, die Traditionen von den Aposteln her zu empfangen, zu bewahren und den Gläubigen zu verkünden. Ja, es gehört zum Wesen dieser Traditionen, daß sie, wie sie von Christus oder dem Heiligen Geiste ausgehen und den Aposteln anvertraut sind, so auch durch das kirchliche Lehramt, soweit es bis zum jeweiligen Zeitraum bestand, bewahrt worden sind: ‚traditiones ipsas ... continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur'. Einige Zeilen vorher ist ein allgemeiner Ausdruck: ‚quasi per manus traditae' gebraucht. Aber das folgende: ‚continua succes-

[14] Es muß auffallen, daß die späteren Sitzungen des Konzils von Trient für gewöhnlich Schrift und Tradition zum Erweis der verschiedenen Glaubenswahrheiten nebeneinanderstellen (z. B.: Scripturae testimonio, apostolica traditione; Denz. 959) und sich nur ausnahmsweise auf die Tradition allein berufen (z. B. für die Kindertaufe, Denz. 791). Darf man daraus schließen, daß in dem letzteren Falle die Tradition als eine Quelle benutzt wird, die über den Inhalt der Schrift hinausgeht? Vielleicht selbst hier nicht unbedingt, weil nur eine positive Stellungnahme vorliegt, keine exklusive.

[15] Denz. 783—784.

sione' zeigt, wo die Hände sind, die einzig den Glaubensschatz unversehrt zu bewahren und weiterzugeben bestimmt sind."[16] Die hier gebotene exklusive Art der Deutung kann sicher nicht ohne einen eingehenderen Nachweis hingenommen werden.

Tradition besagt ferner Weitergabe von Überkommenem, die so von der Lehre schlechthin unterschieden wird. Ob in dem Begriff notwendig das autoritäre Moment eingeschlossen ist, dürfte mehr als zweifelhaft sein. Wenn indes die Überlieferung in Gott ihren Ursprung hat, was der theologische Gebrauch des Wortes vorzugsweise anzeigen will (obschon er zusätzlich noch eine „kirchliche" Tradition kennt oder, genauer ausgedrückt, eine rein-kirchliche Tradition), dann verbindet sie den Traditionsempfänger mit der göttlichen Offenbarung und dadurch zugleich mit der göttlichen Autorität. Es war eines der hauptsächlichen Anliegen der Konzilsverhandlungen zu Trient und das hauptsächliche Ergebnis der Definition, die „apostolischen Traditionen", abgehoben von den kirchlichen, auf dieselbe Stufe mit der Heiligen Schrift zu stellen, wozu der betonte Hinweis auf die Identität der Herkunft bei beiden dienen sollte[17]. Die Voraussetzung für eine unverfälschte Weitergabe ist im allgemeinen, daß die Zwischenglieder in der Kette zuverlässige und glaubwürdige Zeugen sind. Falls die Amtsträger in der Kirche diese Funktion ausüben, geschieht das kraft ihres Auftrages und ihres Amtes und deshalb in der ihnen durch den Beistand des Heiligen Geistes garantierten Autorität, und die Weitergabe wird zur amtlichen Weitergabe. Dabei kann die Autorität in unterschiedlichem Grade geltend gemacht werden, es wäre aber verfehlt, wenn man sie auf die feierliche Lehrentscheidung oder auch nur auf die unfehlbare Verkündigung einschränken wollte. In jedem Falle kommt das autoritäre Moment von der offiziellen Instanz her zu dem Begriff der Tradition hinzu und darf nicht als dessen Wesensbestandteil bzw. notwendige Ergänzung angesehen werden.

Die Kontroverse von heute richtet ihre Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf die wahrheitsvermittelnde Überlieferung, die Lehr- oder Glaubenstradition. Das mag in gewisser Hinsicht berechtigt sein, insbesondere wegen der durch das interkonfessionelle Gespräch geschaffenen Situation. Anderseits ist keinesfalls zu übersehen, daß weitaus die größte Anzahl der einschlägigen Texte (patristische, scholasti-

---

[16] Der Traditionsbegriff, Studie zur Theologie (Münsterische Beiträge zur Theologie, 18) (Münster 1931) 72 f.

[17] Das besagt unmittelbar der Wortlaut des Dekretes. Siehe außerdem die Erklärung des zweiten Konzilspräsidenten Cervini vom 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 profectae sunt, suo loco explicandae sunt (Concilium Tridentinum V. 77, 12—19).

sche und kanonistische) einen Traditionsbegriff bietet, der gerade die Dinge der Disziplin und des Ritus in der Kirche zum Gegenstand hat[18]. Selbst die Definition des Tridentinums scheint danach ausgerichtet, wenn sie unter den „sine scripto traditiones" die „ad mores pertinentes" als eigene Gruppe anführt[19]. J. L. Murphy widmet in seiner Studie „The notion of tradition in John Driedo" dem Sinn des Ausdrucks „mores" auf dem Konzil eine Sonderuntersuchung „Faith and morals at Trent"[20] und kommt zu folgendem Ergebnis: „There surely is no hint in the Acta of the Council that the Fathers in speaking of the ‚mores' were referring to ‚oral principles' of any sort, as we would understand the term today. ‚Mores' at Trent would seem to indicate the practices and customs of the apostolic Church, some of which touch upon doctrinal matter, others to do with disciplinary or ceremonial practices."[21] Wohl verstanden, es handelt sich nicht um kirchliche Traditionen, die von der Kirche eingesetzt sind, da diese vollständig außerhalb der Debatte bleiben[22], sondern um apostolische Traditionen, die über die Apostel auf Christus oder den Heiligen Geist zurückgehen[23], und zwar um solche, die ohne zeitliche Beschränkung Gültig-

---

[18] Vgl. u. a. die Liste der „auctoritates quibus probatur traditiones esse in ecclesia Dei", die zu Beginn der Vierten Sitzung des Konzils von Trient verlesen wurde (C. T. V. 14, 29 — 18, 3). Von den Eynde faßt gut zusammen: „Déjà à la période des Pères apostoliques, la Didaché avait présenté les usages des églises comme un enseignement du Christ et des Douze ... La littérature des années 180 à 250 mentionne beaucoup de ‚traditions' apostoliques. Iréné fait remonter aux temps des apôtres l'habitude du jeûne pascal, la célébration de Pâque, l'usage de ne pas s'agenouiller aux réunions liturgiques les jours de la Résurrection et de la Pentecôte. Tertullien ... parle souvent des *traditiones*. Origène connaît des ‚pratiques ecclésiastiques que tous doivent suivre mais dont tous ne saisissent pas la raison'. L'usage de prier à genoux, la face tournée vers l'Orient, la façon d'accomplir et de recevoir l'eucharistie, le rite baptismal, avec ses paroles, ses gestes, ses interrogations et les réponses, l'usage de baptiser les enfants, voilà autant de traditions que les fidèles accomplissent comme ils les ont reçues du grand prêtre qu'est le Christ et de ses fils que sont les apôtres. Dans plusieurs églises on s'occupa de codifier les différentes pratiques du culte et de la discipline. Il subsiste ainsi pour la période antérieure à 300 trois collections canoniques: l'Ordonnance égyptienne ecclésiastique ... la Didascalie des apôtres et les Canons ecclésiastiques des saints apôtres, qui toutes font dériver des apôtres les rites et la discipline en usage. La croyance aux ‚traditions' apostoliques est donc générale" (a. a. O. 276 f.).

[19] Die betreffenden Worte finden sich noch nicht im Entwurf (C. T. V. 31, 19 — 32, 15), sondern sind dem Dekret beigefügt, ohne daß eine Diskussion oder eine eigentliche Erklärung vorausgegangen wären.

[20] Appendix III (Milwaukee 1959) 292—300.

[21] A. a. O. 300. — Der Verf. beruft sich auf: P. F. Fransen, Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente: EphThLov 39 (1953) 657—672, und H. Lennerz, Notulae Tridentinae: Greg 27 (1946) 136—142. Eine abweichende Ansicht vertritt: E. Ortigues, Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente: RechScrel 36 (1949) 271—299.

[22] Siehe den Text oben in Anm. 17.

[23] Das bringen die Reden der Konzilsteilnehmer wiederholt zum Ausdruck; z. B.: Tunc D. Bituntinus, unus ex deputatis, respondens defendit imprimis, recte stare

keit haben[24]. Sie werden aber unterschieden von den „traditiones ad fidem pertinentes“[25], obgleich auch ihnen eine Beziehung zur Offenbarung und zum Glauben (indirekter Art) eignet[26]. Die vielen Beispiele, die während der Konzilsverhandlungen erwähnt werden, verdeutlichen uns gut die prinzipielle Einstellung der Väter; allerdings wird das kritische Urteil der modernen historischen Forschung häufig Bedenken und Zweifel anmelden, ob die konkreten Angaben im einzelnen wirklich apostolische Satzungen bringen, die als solche, in ihrem apostolischen Ursprung, auch nachweisbar sind. Das gilt u. a. sicherlich

---

verba illa pari pietatis affectu. Nam, inquit, si scripturarum vel traditionum auctoritatem inspicere voluerimus, utrisque unum et eundem auctorem, nempe Spiritum Sanctum esse reperiemus (C. T. V. 40, 21—24); P. Claudius Le Jaye S. J., der Prokurator des Kardinals von Augsburg: 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 (C. T. V. 13, 33—36); Senogalliensis ... placeret igitur, ut invenirentur verba, quibus explicarentur traditiones verae apostolorum (C. T. V. 33, 9—10).

[24] Die Belegstellen sind wiederum zahlreich, z. B.: Bellicastrensis ... Non recipimus omnes traditiones (quasi dictatas Spiritu Sancto), sed quae pervenerunt ad nos (C. T. V. 33, 27—28); Bituntius ... Non omnia, quae ab apostolis dicta et tradita fuerunt, ita sunt tradita, ut perpetuo serventur, sed aliquae quidem perpetua, ut quae ad fidem pertinent, aliqua temporaria, ut de sanguine et suffocato (C. T. V. 40, 26—28); Feltrensis: Quo vero ad illas traditiones apostolorum, quae nunc non sunt in usu, ideo in decreto dictum est traditiones, quae continua successione ad nos usque pervenerunt, ut scilicet excluderemus de immolatis, de suffocato et sanguine, de forma baptizandi (in nomine Jesu), etc. (C. T. I. 522, 5—8).

[25] Von dem Zusatz „ad mores pertinentes“ ist zuerst die Rede in dem 8. Punkt der „Capita dubitationum“ vom 29. März: An vero illis verbis (scl. quibus par debetur pietatis affectus) suo loco manentibus, ille modus loquendi temperari debeat, addendo aliqua verba, quae hunc sensum exprimant, ut illis traditionibus, quae ad dogmata pertinent, par pietatis affectus debeatur, qui illis dogmatibus, quae in scriptis exprimuntur. Et eodem modo proportione in iis (traditionibus), quae ad mores pertinent, singula singulis referendo (C. T. V. 42, 1—4). — Die Antworten der Konzilsteilnehmer gehen zum Teil auf die vorgeschlagene neue Formulierung ein, z. B. Armacanus: ... Traditiones esse et recipiendas quoad fidem et mores placet, quatenus venerunt ad nos (C. T. V. 43, 28—29); und ähnlich Asculanus (C. T. V. 43, 37—38) und Senogalliensis (C. T. V. 43, 30—55 und 55, 24—31). Der Sinn des 8. Punktes war offenbar, eine Ausdrucksweise zu finden, die den Gegnern des „pari pietatis affectu“ genehm sein könnte; darum werden die Traditionen differenziert (quoad fidem seu dogmata — quoad mores) und nur dem gleichgestellt, was ihnen unter derselben Rücksicht in der Schrift entspricht. Das tut aber dar, daß man an einen irgendwie wesentlichen Unterschied der Traditionen gedacht hat. Die Moralprinzipien, die übrigens explicite niemals während der Verhandlungen genannt werden, wären kaum als eigene Gruppe empfunden worden, da sie ja auch unmittelbar den Glauben betreffen und „dogmata“ sind.

[26] Schon der Entwurf führt das von den Aposteln verkündete „evangelium“, d. i. die göttliche Offenbarung in Christus, ein als „regulam omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae (C. T. V. 31, 24—25), aber die dadurch getroffene Einteilung wird für die „traditiones“ nicht beibehalten. Das endgültige Dekret ist unter dieser Rücksicht konsequent, da nicht nur die Predigt der Apostel das Kennzeichen erhält „tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae“, sondern ganz entsprechend auch deren Weitergabe in der Kirche durch die „traditiones tum ad fidem, tum ad mores pertinentes“. Daraus ergibt sich eindeutig, daß der letztere

für das vierzigtägige Fasten, das der Kardinallegat Cervini zum Belege nennt[27], während die Praxis der Kindertaufe wohl ein besseres Beispiel abgibt[28]. Jedoch ist hier nicht der Ort, sämtliche Argumente, die zugunsten der Auffassung Murphys sprechen, zu wiederholen; es kann uns vielmehr genügen, im allgemeinen darauf hingewiesen zu haben[29]. Falls sie überzeugen und sich durchsetzen, liegen die Folgen für den Traditionsbegriff klar zutage: Er erfährt dann eine sichtbare

---

Ausdruck nur das vorhergehende „morum disciplina" wieder aufnehmen soll und die „mores" gleichbedeutend mit „disciplina" sind. Die Unterordnung der „mores" unter das „evangelium" wird aber dadurch nicht angetastet. Vgl. auch den Ausspruch des ersten Konzilspräsidenten Kardinal del Monte: 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 (Generalkongregation vom 12. Februar, C. T. V. 7, 33—36); oder auch den des Kardinallegaten Pole: Abusus scripturarum sub se continent ordinem et modum praedicandi verbi Dei et libros ipsos interpretandi, traditionum vero abusus totam pene disciplinam ecclesiasticam respicere videntur (C. T. I. 35, 15—17). Während der Verhandlungen wird die Beziehung der traditiones zum Glauben mehr indirekt hervorgehoben durch den Hinweis auf den apostolischen Ursprung und den Gegensatz zu den „traditiones ecclesiasticae".

[27] Ut est in ceremonialibus de Quadragesima, quae vix ex scripturis probari potest (C. T. V. 14, 19—20), apostolos tamen eam tradidisse nobis certo scimus (C. T. I. 492, 19).

[28] Die Aufzählungen der Beispiele durch die Konzilsteilnehmer sind in der Tat nicht immer geschickt. So sagt Bertano: Dicitur in decreto, quod sunt traditiones apostolorum, ut puta orare stans a pascha usque ad ascensionem Domini, communio sub utraque specie laycis denegata, celibatus sacerdotum, quae et similia a spiritu sancto dictatae sunt (C. T. I. 523, 3—5). Ist hier vielleicht doch wieder eine Verwechslung mit den „traditiones ecclesiasticae" eingetreten? Das würde nicht in Einklang mit den mehrfachen Beteuerungen der Präsidenten und der maßgebenden Mitglieder des Konzils zu bringen sein. Der eben zitierte Ausspruch meint vielmehr wörtlich die „traditiones apostolorum a spiritu sancto dictatae", nur daß bei den konkreten Angaben ein zeitbedingter Irrtum unterlaufen ist.

[29] Zu diesen Gründen gehört auch, daß nach dem Sprachgebrauch der Konzilsverhandlungen die apostolischen Satzungen als solche, selbst wenn sie in der Schrift niedergelegt sind (als „traditiones scriptae"), den Namen „traditiones" bekommen; das besagt also eine gewisse Sinnbestimmtheit des Wortes und macht eine entsprechende Auswirkung auf das Gebiet der „traditiones non scriptae" begreiflich. Vgl. z. B. die Äußerung Cervinis: Traditionum aliquae scriptae, aliquae non scriptae reperiuntur ... Nam in sacramentis nonnullae scriptae, nonnullae traditae ab apostolis nobis fuerunt; quae sacramenta essentialia fidei nostrae sunt (C. T. I. 492, 14—16). Im Sinne dieses auffallenden und für uns ungewohnten Sprachgebrauches wäre eine „traditio scripta" die Taufformel, eine „traditio non scripta" etwa die Vorschrift, bei der Eucharistiefeier den Wein mit Wasser zu vermischen. In bezug auf das letztere Beispiel ist die Erklärung des Bischofs von Bertinoro aufschlußreich: Traditiones non scriptas esse aliquas immutatas, nonnullas vero perpetuas nemo est qui ambigat. Si vero quispiam haesitavit, consideret et videbit aquam vino in sacramento misceri continuo usu usque ad nos pervenisse, idque Christum instituisse refert Cyprianus ... (C. T. I. 524, 11—19). Eine andere Frage ist es freilich, ob der in diesem Einzelfalle beigefügte Beweis zurecht besteht, da die von Christus zweifellos geübte Praxis (im Anschluß an die des jüdischen Paschamahles) noch nicht notwendig eine von ihm für die Apostel und die Kirche erlassene Vorschrift einschließt. Die indirekte Beziehung zum Glauben würde dadurch gegeben sein, daß die Tatsache in sich auf dem Wege über die mündliche Tradition von der Offenbarung selber bezeugt wäre.

Erweiterung, natürlich unbeschadet der weiterhin die erste Stelle behauptenden „traditiones ad fidem pertinentes", und erhält zudem eine breitere Ausgangsbasis in der Theologie der Vorzeit. Vielleicht mag man noch obendrein in dem neu betonten Moment der „mores" angedeutet finden, daß die Tradition eher im praktischen Leben der Kirche mit seinen Riten und Gebräuchen verwirklicht und greifbar wird als in theoretisch formulierten Sätzen.

2. Dogmengeschichtliche Forschung

Es liegt wohl mehr oder weniger im Zug der Zeit, daß die theologische Literatur der letzten Jahre zu dem Thema „Tradition" einen stark ausgeprägten historischen Einschlag aufweist. Auffallen muß indes etwas anderes: Die Schwerpunkte der Arbeit sind nicht gleichmäßig auf die verschiedenen Epochen verteilt. Unverkennbar steht die Lehre des Konzils von Trient im Vordergrund des Interesses, wie die vielen Monographien, aber auch die ausgedehnten Kapitel in zusammenfassenden Untersuchungen beweisen. Einigermaßen bevorzugt sind noch Patristik, die Kontroversschriften der Reformationszeit und die Theologie des 19. Jahrhunderts. Ganz zurück tritt die eigentliche Scholastik, zumal die aus ihren Anfängen (Vor- und Frühscholastik). Die Erklärung für diese Tatsachen liegt indes nicht allzu fern, da das vorhandene Problem objektiv unterschiedlich, je nach den entsprechenden Zeiträumen und deren theologischen Akzenten, hervortritt.

Nur die Vernachlässigung der Vor- und Frühscholastik läßt sich kaum ganz rechtfertigen. Gewiß ist das Material schwer zugänglich, und die explizierten Aussagen über die Tradition werden nicht oft anzutreffen sein. Trotzdem müßte auch hier die Forschung einsetzen, um vor allem die grundsätzliche Traditionsgebundenheit dieser ersten Periode der scholastischen Theologie hervorzuheben. Das Urteil, das M. Grabmann vor mehr als fünfzig Jahren gefällt hat, besteht auch heute noch zu Recht: „Die Hauptsignatur des Wissenschaftsbetriebes im karolingischen Zeitalter und in den darauffolgenden Zeiten bis hinein in die Frühscholastik ist Rezeptivität, Traditionalismus. Es ist die Vorscholastik eine Zeit des Sammelns und Exzerpierens, der Reproduktion und Kompilation. Charakteristisch für die Bildung des früheren Mittelalters ist das ausschlaggebende Ansehen der auctoritas, die Abhängigkeit von den Aussprüchen und Anschauungen der großen Lehrer der Väterzeit. Hinter dieser unbedingten Hinnahme der Väterautorität, hinter diesem Kult der auctoritas mußte die ratio, das vernünftige Verarbeiten, das Durchdringen und selbständige Erfassen des überlieferten Stoffes, zurücktreten ... Diese Rezeptivität, dieser hyperkonservative Zug hängt auch mit dem Schulwesen des früheren

Mittelalters zusammen. Die gelehrte Bildung wurde gegeben und empfangen in den mit dem Aufblühen des Benediktinerordens entstehenden, in ihren Prinzipien auf Augustinus zurückgehenden Kloster- und Domschulen ... Die ganze Einrichtung des Schulbetriebes, das Verhältnis von Schüler und Lehrer, der Lehrplan, all dies drückte dem in diesen Schulen erworbenen Wissen den Stempel des Überlieferten, des Traditionalismus auf." [30] Die wesentliche Abhängigkeit von der Väterlehre bleibt trotz einiger nicht unerheblicher Differenzierungen, die zumal durch das siegreiche Vorrücken der Systematik und der Dialektik bedingt sind, auch in der Frühscholastik. Für unsere Zwecke ist es dabei von untergeordneter Bedeutung, ob die patristischen Kenntnisse immer noch den Florilegien, denen nunmehr die kanonistischen Sammlungen an die Seite treten, oder bereits einem selbständigen Quellenstudium entstammen. Nur eines ist zu verwundern, daß nicht mehr explizite Zeugnisse für den Wert der Tradition aus diesen Epochen zutage gefördert worden sind[31].

Ein deutlicheres Bild gibt uns die moderne Forschung von der Kontroverstheologie der Reformationszeit, obschon auch hier die desiderata nicht ganz fehlen. Wir besitzen nur eine einzige ausführliche Monographie für diesen Zeitraum, die von J. L. Murphy zum Traditionsbegriff Driedos, die bereits oben lobend erwähnt wurde[32]. Hinzu kommen noch einige kleinere Arbeiten: zu Heinrich VIII. von England, der sozusagen die Kontroverse einleitet und auf Thomas More und John Fisher (Roffensis) eingewirkt hat[33], zu Melchior Cano, der den Höhepunkt bildet[34], und zu Robert Bellarmin[35]. Die Unter-

---

[30] Die Geschichte der scholastischen Methode I (Freiburg 1909) 179 f.

[31] Es sei hier nur ein einziger Text angeführt, aus Petrus Venerabilis, der selten zitiert wird und ein klares Zeugnis für die Bedeutung der Tradition in der Kanonfrage darstellt: Quomodo potuit plus quam per mille annos et falli et fallere Ecclesia? ... Sed cum hoc omnino impossibile sit, colligitur, quod eius traditionibus omnibus, sicut apostolicis, omnimoda ab omnibus fidelibus fides exhiberi debeat. Si enim doctrina vel traditio Ecclesiae ab apostolis suscepta est, si eadem a Christo in apostolos derivata est, constat, quia verax et a veritatis filiis suscipienda est ... Haec autem Ecclesia attestatur Epistolas de quibus agitur, apostolicas esse, idque sibi a praecedentibus Patribus et ipsis viris apostolicis traditum se fixe et immobiliter retinere (Contra Petrobrusianos PL 189, 739). — Die Bedeutung der kirchlichen Autorität für die Festlegung des biblischen Kanons stellt schon Rhabanus Maurus heraus (De clericorum institutione 3, 6; PL 107, 383). Über den kanonistischen Traditionsbegriff des frühen Mittelalters siehe: J. Beumer, Der Begriff der „traditiones" auf dem Trienter Konzil im Lichte der mittelalterlichen Kanonistik: Schol 35 (1960) 342—362.

[32] Anm. 20.

[33] Angabe in Anm. 4.

[34] U. Horst, Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano: TrierThZ 69 (1960) 207—223.

[35] J. Beumer, Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin: Schol 34 (1959) 1—22; mit Exkurs: Das „partim — partim" in den Katechismen des hl. Petrus Canisius.

schiede zwischen der vortridentinischen und der nachtridentinischen Theologie müßten exakter, als das bisher geschehen ist, nachgewiesen werden, besonders schon deshalb, weil allein auf diese Weise die Konzilsdefinition sowohl in ihrer Abhängigkeit als auch in ihren Auswirkungen sichtbar wird; dabei sollte jeder Zweifel aus dem Weg geräumt sein, welcher von den beiden Epochen ein Melchior Cano[36] und ein Martin Pérez de Ayala[37] zuzurechnen sind. Die vortridentinische Kontroverstheologie übt sicher einen eigenen Reiz auf die historische Forschung aus[38], vielleicht wegen der Mannigfaltigkeit der in ihr auftretenden Ansichten.

Da lenkt u. a. die Gestalt des Franziskaners Kaspar Schatzgeyer die Aufmerksamkeit auf sich; nach der Darstellung, die Tavard ihm gibt, hat er als extremer Verfechter des katholischen Schriftprinzips zu gelten[39], aber anderseits leugnet er keineswegs die Erkenntnisquelle der Tradition vollständig[40]. Johannes Eck bestimmt, wenn wir Geiselmann Glauben schenken dürfen[41], das gegenseitige Verhältnis von

---

[36] Siehe hierzu: C. Pozo, La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca (Bibliotheca Theologica Hispana serie 1, tomo 1) (Madrid 1959). Danach lehrt Cano schon in seinen Vorlesungen von 1544 klar und deutlich, daß die apostolische Tradition inhaltlich die Schrift ergänzt. Der Fortschritt in De locis (anscheinend durch das Konzil bedingt) zeigt sich nur in der Anerkennung dieser Tradition als eines neben der Schrift stehenden theologischen Prinzips (a. a. O. 130—132). Der entscheidende Text lautet dort: Principiorum itaque Theologiae numerus e libris sacris atque Apostolorum traditionibus integerrime constituitur (De locis 12, 3 [ed. Viennae 1754] 644).

[37] Sein Werk „De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus" ist verfaßt 1548 (siehe die Vorrede). Ein Einfluß der Vierten Sitzung des Konzils wäre also an und für sich möglich, läßt sich aber nicht feststellen. Die Angabe bei Geiselmann (Das Konzil von Trient über das Verhältnis ... 168) und bei Murphy (a. a. O. 275: „The only [!] two [mit Alfonso de Castro] among the post-Tridentine theologians who had taken part in the Fourth Session of the Council itself") beruht auf einem Irrtum; Perez wird zum ersten Male in den Akten zum 29. September 1546 genannt und war während der Verhandlungen über Schrift und Tradition noch nicht anwesend.

[38] Einen guten Überblick gibt: A. Ibáñez, La relación „Escritura—Tradición" en la Teología pretridentina (Scriptorium Victoriense 5 [1958] 147—180).

[39] A. a. O. 173—179.

[40] Quod additur: ‚nullum habet in scriptura exemplum' nihil concludit. Sufficit enim, quod in scriptura habeat fundamentum (Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum, conatus 10; ed. U. Schmidt [Münster 1922] 139, 23—24). Neque enim cuncta agenda, Deo grata et placita, expresse in sacra scriptura (ib., ed. cit. 152, 8—9). Vgl. auch: H. Klomps, Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer (Reformationsgesch. Studien und Texte, 84) (Münster 1959); P. Polman, Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 4) (Münster 1931) 24—26.

[41] „(Er) begnügt sich nicht, wie John Fisher, mit dem bloßen Zitat aus Ps.-Dionysius. Er zieht daraus die Folgerung für das Verhältnis von Schrift und Überlieferung, das er im Anschluß an Ps.-Dionysius dahin bestimmt: Apostoli partim scriptis partim non scriptis traditionibus mysteria nobis tradiderunt" (Das Konzil von Trient über das Verhältnis ..., 146).

Schrift und Überlieferung durch ein betontes „partim — partim", und doch begegnen wir gelegentlich bei ihm auch einer andersgearteten Sprache[42]. Aus der Zeit nach dem Konzil verdienen namentlich die Theologen eine Untersuchung und Würdigung, die entweder (wie Bellarmin und Stapleton[43]) Ansehen und Einfluß aufweisen oder, weil sie selbst an der Vierten Sitzung des Tridentinums teilgenommen haben, einen persönlichen Beitrag zu deren Interpretation zu liefern imstande sind. Zu den letzteren gehören der Franziskanerkonventuale Johannes Antonius Delphino, der Bischof Luigi Lippomano und der Franziskanerobservant (später Kardinal) Clemens Dolera. Die Arbeit ist aber bislang nur für Delphino, und zwar mit einem überraschenden Ergebnis, durchgeführt worden[44]. Was Lippomano angeht, der nicht als Theologe (wie Delphino und Dolera), sondern als Bischof dem Konzil beigewohnt hat, sind wir auf die knapp gehaltene Wiedergabe seiner Gedanken (aus dem Buch: Confirmatione et stabilimento di tutti li dogmi catholici con la subuersione di tutti i fondamenti, motiui et ragioni delli Moderni Heretici, Venetia 1553) bei F. Lauchert angewiesen, der uns berichtet: „Der nächste Punkt ist die Verteidigung der apostolischen Tradition als Glaubensquelle neben der Heiligen Schrift. Um den Grundsatz der Lutheraner, nichts anzunehmen, was nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift stehe, ad absurdum zu führen, wird einerseits darauf hingewiesen, daß sie doch selber die Kindertaufe von der Tradition annehmen, obwohl sie auf dem von ihnen angenommenen Boden der Heiligen Schrift sie nicht gegen die Wieder-

---

[42] Non sunt igitur solum credenda et servanda, id quod volunt Lutherani, quae expresse habentur in divinis litteris aut probantur ex ipsis, verum etiam ea oportet credere et servare, quae sancta mater ecclesia credit et observat. Non enim omnia tradita sunt manifeste in sacris scripturis, sed quam plurima ecclesiae, quae a spiritu sancto illustratur et gubernatur et ob id a veritatis tramite errare nequit, determinanda relicta sunt ... Multa igitur suis ritibus et caeremoniis observat ecclesia ex familiari instinctu spiritus sancti et traditione Apostolorum et sanctorum Patrum, quae etsi expresse in sacris litteris non habeantur, ipsis tamen nequaquam obviant aut ab ipsis discrepant, imo maxime ipsis sunt conformia (Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes Ecclesiae, IX [ed. Lugduni 1572] 66—67). Nihil addendum est scripturae, quod corrumpat aut depravet ipsam aut quod dicatur esse de integritate scripturae, secus quando promovet ea, quae in sacris litteris sunt mandata vel consulta; nam constitutiones ecclesiae, et si non sunt in scriptura in propria forma, tamen emanant ex ea, ut testatur sapiens: Omnis sermo Dei ignitus clipeus est sperantibus in se (ib. XIII; ed. cit. 128).

[43] Tavard beurteilt seine Haltung sehr ungünstig: „In English Recusant theology, Stapleton embodies the spirit of the Counter-Reformation at its purest. His positions are extreme. They do not only squarely contradict whatever conception has been favoured by the Reformers. They also combat the theological opinions of more moderate Catholics. When it is met on a wide scale, this theological intransigence is likely to drive adversaries to the opposite extremes" (a. a. O. 231).

[44] G. Rambaldi, In libris scriptis et sine scripto traditionibus, La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino O. F. M. Conv.: Ant 35 (1960) 88—94. — Auf das Resultat werden wir nachher noch zurückkommen.

täufer rechtfertigen können, und anderseits darauf, daß sie ja auch die Heilige Schrift selbst nur von der Kirche haben. Im übrigen wird die Tradition mit den Vätern, besonders dem hl. Augustinus, verteidigt."[45] Eine ausdrückliche Bezugnahme auf die Definition scheint demnach bei Lippomano nicht vorzuliegen, indes stimmt die Darstellung der Traditionslehre offenbar im wesentlichen mit derjenigen überein, welche wir bei der zeigenössischen Kontroverstheologie vorwiegend antreffen.

Im Mittelpunkt der dogmengeschichtlichen Untersuchung von heute steht, was nicht weiter wundernehmen wird, das Konzil von Trient, und die Hauptfrage ist immer noch, seitdem E. Ortigues zum ersten Mal das Problem in aller Schärfe gestellt hat[46], dieselbe, nämlich die nach dem Sinn der dort definierten „sine scripto traditiones". Es geht darum, ob diese, und zwar kraft der Definition, als solche betrachtet werden müssen, die über den Inhalt der Schrift hinausgehen. Die Ansichten der Theologen sind geteilt, und Geiselmann, der vor allem die These von Ortigues aufgegriffen und verbreitet hat, ist nicht nur auf lebhafte Zustimmung[47], sondern auch auf heftigen Widerspruch gestoßen[48]. Der größeren Klarheit wegen unterscheiden wir die Behauptung an sich und deren Begründung, die sich in erster Linie auf den Ersatz der Formel „partim — partim" (im Entwurf) durch ein einfaches „et" (in der endgültigen Fassung des Dekretes) stützt.

---

[45] Die italienischen literarischen Gegner Luthers (Erläuterungen und Ergänzungen zu Jansens Geschichte des deutschen Volkes, hrsg. von L. v. Pastor, VIII (Freiburg 1912) 576 f. — Von Dolera sagt uns Lauchert nur: „Bei Erörterung der vier Merkmale der Kirche (in dessen Werk: Theologicarum Institutionum Compendium, Fulginei 1562) ... wird die apostolische Tradition als Glaubensquelle neben der Heiligen Schrift verteidigt" (ebd. 649).

[46] Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente: RechScRel 36 (1949) 271—299

[47] H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient II (Freiburg 1957) 59—61; B. van Leeuwen, Schrift und Tradition: WissWeish 21 (1958) 217—225; M. Schmaus, Katholische Dogmatik III, 1 (München 1958) 775—776; O. Semmelroth, Die Heilige Schrift als Glaubensquelle: StimmZeit 86 (1958) 36—50; P. de Vooght, Écriture et tradition d'après des études récents: Istina 5 (1958) 183—196; G. H. Tavard, a. a. O. 245; E. Stakemeier, Das Konzil von Trient über die Tradition: Catholica 14 (1960) 34—48.

[48] H. Lennerz, Scriptura sola?: Greg 40 (1959) 38—53; ders., Sine scripto traditiones: Greg 40 (1959) 624—635; J. Beumer, Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils: Schol 34 (1959) 249—258; G. Rambaldi, a. a. O.; F. Bruno, Le tradizioni apostoliche nel Concilio di Trento (Aloisiana [Napoli 1960] 319—334). — Lengsfeld erklärt vermittelnd: „Berücksichtigt man alle von Geiselmann, Lennerz und Beumer über das Trienter Dekret und seine Auslegung beigebrachten Urteile, so ergibt sich für den gegenwärtigen Stand der Forschung folgende behutsam gewogene Erkenntnis: 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" (a. a. O. 126).

Die These an sich läßt sich wohl ohne Schwierigkeit aufrechterhalten, wenn wir sie so ausdrücken: Die Definition der Vierten Sitzung hat die Eigenart der „sine scripto traditiones" nicht näher bestimmt und die Frage nach deren Verbindung mit der Schrift offengelassen. Damit soll selbstredend nicht etwa H. Schell verteidigt werden, der darüber hinausgehend behauptet, das Konzil sei wegen der Gleichstellung von Schrift und Tradition für die Identität des Inhaltes positiv eingetreten[49]. Nein, die Definition nimmt Abstand davon, und deshalb ist auch von ihr keine Antwort zu holen.

Unser erster Grund entstammt der theologischen Methodenlehre. Nach einer allgemein anerkannten Regel ist der Wortlaut des offiziellen Dokumentes maßgebend, um den Inhalt und seine Reichweite zu ermitteln. Wenn eine ungezwungene Erklärung des definierten Textes vorgebracht wird, die weniger in ihn hineinlegt als eine andere, die mehr verlangt, so hat jene den Vorzug vor dieser, die zudem die Last des Beweises auf sich nehmen muß. Nun besagen aber die ungeschriebenen Überlieferungen, wie eingangs dargetan worden ist, von ihrem Begriff her nicht notwendig eine Festlegung, die ihren Umfang über den der Schrift hinaus ansetzte. Das wird bei dem Trienter Konzil vor allem deswegen anzuwenden sein, weil die von ihm erlassene Entscheidung in der betreffenden Angelegenheit nicht den Belangen einer systematischen Theologie dienen wollte, sondern einen ganz und gar praktischen Zweck und Sinn hatte, wie es in der Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Theorien der Reformation erforderlich war[50]. Für einen derartigen Zweck konnte es vollauf genügen, wenn die „traditiones" nach ihrer nächsten Quelle (in bezug auf Erkenntnis und Beweis) als „sine scripto" gekennzeichnet wurden, ohne daß darum deren letztes Fundament (ob es sich nun irgendwie doch in der Schrift oder nur in der Tradition selber befand) aufzudecken war[51]. — Ein zweiter

---

[49] „Auch hier ist also das Wort des Tridentinums zu betonen: Schrift und Tradition seien mit *gleicher* Ehrfurcht anzunehmen. Sie sind in der Tat nicht in ungleichartiger Weise, sondern beide relativ vollständige Quellen der Offenbarung" (Katholische Dogmatik I [Paderborn 1889] 74).

[50] In diesem Sinne verstehen wir eine Äußerung der Kardinallegaten in dem Schreiben an den Kardinal Alexander Farnese in Rom: „Fatto questo, segue il stabilire la traditione della chiesa; della quale ci pare necessario, che nel medemo decreto si faccia mentione, almeno in genere et indiffinitamente, perchè sarà un gran ponto questo, che non ci possa esser detto: la tal cosa non si trova nella scrittura, adunque non è vera" (C. T. X. 377, 34 — 378, 2; Brief vom 11./12. Februar 1546).

[51] Vielleicht deutet das auch die Bemerkung des Kardinals Cervini an: Multa sunt tam quoad essentialia fidei, quam quoad ceremonialia, quae scripta non sunt, sed tamen nobis tradita, ut est in ceremonialibus de Quadragesima, quae vix ex scripturis probari potest (C. T. V. 14, 18—20). Wenn also eine ungeschriebene Überlieferung „kaum" aus der Schrift bewiesen werden kann, dann ist es nicht ausgeschlossen, daß sie doch eine Grundlage in der Schrift hat.

Grund kommt hinzu. In den gewöhnlichen Fällen, soweit das Gegenteil nicht ausnahmsweise eigens nachgewiesen werden kann, läßt eine Konzilsdefinition die im kirchlichen Raum erörterten Lehr- und Schulmeinungen unberührt. Wir sehen indes, daß eine gewisse Suffizienz der Heiligen Schrift, womit deren inhaltliche Ergänzung durch die Tradition geleugnet erscheint, von recht angesehenen katholischen Theologen sowohl in der Zeit vor dem Tridentinum[52] als auch während der Verhandlungen[53] und schließlich noch nach erfolgter Definition[54] vertreten wird. Dieser Grund behält seine Beweiskraft, selbst wenn eine solche Anschauung nur einer Minderheit angehören sollte[55]. Direkte Belegstellen aus den Akten liegen jedoch u. E. nicht vor[56].

Darum dürfte auch der Gedankengang, der den Wegfall des „partim — partim" heranzieht, kaum durchschlagen. Die von uns anderswo bereits vorgetragenen Gegengründe sollen indes hier nicht wiederholt werden[57]. Wir fügen vielmehr neue hinzu, die aber immer

---

[52] So z. B. Johannes Driedo, der u. a. erklärt: Et quamvis qui divinos sermones divinitus inspirati scripserunt, breves hos et succinctos esse voluerunt, non sic tamen abbreviaverunt, ut praeterirent et intacta prorsus dimitterent ulla Christianae fidei mysteria et sacramenta, quae usque in diem hodiernum universalis servat ecclesia (De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus I [ed. Lovanii 1556] 243r C). Siehe auch Murphy, a. a. O. 133—135.

[53] Das klarste Zeugnis liefert uns der „Tractatus de traditionibus" aus der Feder des Augustinergenerals Seripando; am Schlusse heißt es dort: Pensandum denique, ne in traditionibus externis vera religio et salutis spes statuatur, de quibus Aug.: Omnia, quae pertinent ad veram religionem quaerendam et tuendam, divina Scriptura non tacuit. Praeterea, cum multa fecisset Dominus Jesus, non omnia scripta sunt ... electa sunt autem, quae scriberentur, quae saluti credentium sufficere videbantur (C. T. XII. 521, 47—52). Außerdem wäre auch der Servitengeneral Bonuccio zu nennen, der auf dem Konzil selbst, ohne Widerspruch zu finden, seine Meinung dahin ausspricht: Iudico omnem veritatem evangelii scriptam esse, non ergo partim (C. T. I. 525, 16—18).

[54] Als Beispiel sei nur die Lehre des hl. Robert Bellarmin herangezogen. Wir lesen in seinen Controversiae fidei: Omnes traditiones et Ecclesiae decreta continentur in Scripturis in universali (I Lib. IV cap. 10 [ed. Parisiis 1870] 219b); Hoc modo etiam traditiones non sunt additiones (Scripturae), sed explicationes (ib.; ed. cit. 219a); Aequalitas divinarum personarum, processio Spiritus sancti a Patre et Filio ut ab uno principio, peccatum originis, descensus Christi ad inferos, et multa similia deducuntur quidem ex sacris Litteris, sed non adeo facile, ut si solis pugnandum sit Scripturis testimoniis, numquam lites cum protervis finiri possint (I Lib. IV cap. 10; ed. cit. 221b).

[55] Was die nachtridentinische Scholastik betrifft, so hält sie gemeinhin daran fest, daß nicht alles in der Schrift enthalten sei, wobei aber meistens der Zusatz erscheint „ausdrücklich", so daß eine Zurückführung der Traditionswahrheiten auf die Bibel nicht ausgeschlossen wird. So sagt z. B. Suarez: Scriptura ... non est per se data, ut contineat expresse omnia credenda, sed praecipua mysteria, ut dixi, et ut det principia credendi reliqua, et normam contra haereticos (De fide, disp. 5 sect. 4 nr. 11; ed. Vivès XII 151). Von einem allgemeinen Mißverständnis des Tridentinums kann keine Rede sein.

[56] Höchstens könnte man in dem Ausspruch Cervinis (siehe den Text in Anm. 51) eine Andeutung dafür vorfinden.

[57] Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils. — Wenn man mit Geiselmann (Das Konzil von Trient über das Verhältnis ...,

wieder den in sich indifferenten Charakter der beanstandeten Formel hervorkehren. So läßt sich schon der Umstand verwerten, daß sie einmal — allerdings nur einmal — von Johannes Driedo angewandt wird, der doch sonst, wie Murphy überzeugend bewiesen hat[58], der Suffizienz der Schrift das Wort redet. Ein Gleiches beobachten wir bei Seripando, der als General des Augustinerordens stimmberechtigtes Mitglied des Konzils war, und darum kommt auch seinem Zeugnis ein stärkeres Gewicht zu. In der Verhandlung vom 23. März 1546 hält er eine Rede, deren für unseren Zweck entscheidende Worte lauten: Cum illae traditiones pervenerint ad nos partim scriptae, partim per observationem et manus traditionem[59]; und auf der anderen Seite begünstigt er in seinem (Februar oder März desselben Jahres abgefaßten) „Tractatus de traditionibus" ein maßvolles Schriftprinzip[60]. Ferner ist noch die Haltung des Franziskanerkonventualen G. A. Delphino bemerkenswert; als Konzilstheologe der Vierten Sitzung hat er sicher Kenntnis von dem Gegenstand und Ergebnis der Verhandlungen, von neu auftauchenden Themen und von geplanten oder erfolgten Änderungen, und doch gebraucht er unbedenklich in seiner 1561 veröffentlichten Schrift „De tractandis in concilio oecumenico" ausgerechnet gerade die Formel, die angeblich die Konzilsdefinition bewußt zurückgewiesen hat[61]. Schließlich sei auch ein mehr oder weniger amtliches Dokument angeführt, der „Catechismus Romanus ex decreto concilii Tridentini ad parochos", worin auffallenderweise eine Ausdrucksweise verwendet wird, die zwar das „partim — partim" nicht wörtlich wiedergibt, aber ihm doch äußerst nahe kommt: Omnis autem doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est[62]. Alle diese

---

143) annimmt, daß die lateinische Übersetzung der Ecclesiastica Hierarchia des Ps.-Dionysius durch Ambrosius Traversari das „partim — partim" des Konzilsentwurfes veranlaßt hat, so spricht das weniger für eine nachdrückliche Betonung des wörtlichen Sinnes der Formel.

[58] A. a. O. 133 135 243 273—275. — „We feel that Geiselmann places too much emphasis upon the ‚partim ... partim' phrase in the title quoted. It is a phrase that appears in no other place, and in the light of Driedo's entire thought, we can only conclude that it represents in this instance no more than a chance usage on Driedo's part, since he very clearly indicates elsewhere the intimate bond uniting Scripture and tradition in regard to dogmatic truths" (274).

[59] C. T. I. 525, 3—6.

[60] Siehe den Text in Anm. 53. — Vielleicht gehört hierher auch der Umstand, daß Seripando Gegner des „pari pietatis affectu" ist und als solcher gegen dessen Aufnahme in das Dekret stimmt (C. T. V. 53).

[61] Rambaldi, a. a. O.

[62] Prooemium 12. — Der Ausdruck erinnert etwas an die sprachliche Wendung, die wir in einem Schreiben der Kardinallegaten an Kardinal Farnese vorfinden: „La revelatione della fede havuta nel testamento novo da Gesù Cristo, Nostro Signore, non fu scritta tutta, ma ne restò parte nel core degli homini et nella traditione d'essa chiesa" (C. T. X. 373, 15—18).

Gründe, zusammen mit den bereits früher von uns beigebrachten, machen es, um nicht betonter zu sprechen, sehr unwahrscheinlich, daß der Änderung im Konzilsdekret gegenüber der ursprünglichen Form (eine Änderung, die wir als rein stilistisch beurteilen[63]) ein direkt entscheidender Wert für die Sinndeutung der wichtigen Definition beigemessen werden kann.

Die dogmengeschichtliche Betrachtungsweise wird nicht unvorteilhaft ergänzt durch eine religionswissenschaftliche. Unter dieser Rücksicht hat die allgemein anerkannte Darstellung von J. Ranft „Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips" einen vielversprechenden Anfang gemacht[64]. Aber man vermag leider nicht zu behaupten, daß alle dort gegebenen Anregungen aufgenommen und, wenn auch nur teilweise, wesentlich weitergeführt worden wären. Die sonst so vortreffliche Studie von N. Monzel „Die Überlieferung, Phänomenologische und religionsgeschichtliche Untersuchung über den Traditionalismus der christlichen Lehre" wendet sich vornehmlich der philosophischen oder, genauer gesagt, der soziologischen Seite des weitverzweigten Problems zu[65]. In der protestantischen Theologie tritt das Interesse für eine religionsvergleichende Begründung der christlichen Tradition ebensowenig hervor; immerhin ist der knapp gehaltene Aufsatz von G. Mensching „Tradition und Neuschöpfung in der Religionsgeschichte" durchaus lesenswert[66].

3. Kontroverstheologische Bedeutung

Selbst von unserem rein-menschlichen Standpunkt aus ist eine Einschätzung der Erfolgsaussichten, die den einzelnen im interkonfessionellen Gespräch von heute angeschnittenen Themen eignet, geradezu unmöglich. Aber eines kann mit der notwendigen Vorsicht geschehen: daß wir nämlich diesen nach ihrem inneren Wert für die Kontroverse eine gewisse Rangordnung zuweisen, weil eine solche von äußeren

---

[63] Der neue Text hat nicht nur vorher schon eine Vereinfachung vorgenommen, indem er das „vel — vel" (C. T. V. 31, 26—27) in ein „aut" abwandelte (C. T. V. 91, 8), sondern ist auch durch den Zusatz „tum ad fidem tum ad mores pertinentes" wiederum schwerfällig geworden. In Ermangelung einer ausdrücklichen Notiz in den Akten könnte das den Ersatz des „partim — partim" durch ein „et" veranlaßt haben.

[64] Würzburg 1931.

[65] Bonn 1950. — Vgl. auch: J. Pieper, Über den Begriff der Tradition (Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 72) (Köln 1958).

[66] Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 9 (1957) 201—221. — Siehe ferner: J. Scharbert, Das Traditionsproblem im Alten Testament: TrierThZ 66 (1957) 321—335.

Faktoren, die etwa die praktische Auswirkung mitbestimmen, unabhängig sein wird. So gesehen, steht die Frage nach den Glaubensquellen vielen anderen voran; denn sie gehört dem Bereich des Prinzipiellen an, woher die weiteren Spezialprobleme gelöst werden müssen. Aber es ist doch nicht die einzige Frage grundsätzlicher Art, nicht einmal die wichtigste. An Bedeutung wird sie unbestreitbar von einer noch tiefer gehenden übertroffen, von der, die sich auf das Verhältnis von göttlicher Offenbarung und kirchlicher Lehrvollmacht bezieht. So sagt Lengsfeld am Schluß seiner Untersuchung zutreffend: „Schließlich darf als Ergebnis auch festgestellt werden, 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. Das kontroverstheologische Gespräch wird sich immer intensiver mit dem Thema Kirche beschäftigen müssen." [67] Es scheint darum nicht unangebracht, vor einer Überschätzung der Erfolge zu warnen, die vielleicht in der Annäherung der christlichen Konfessionen bezüglich der Traditionsfrage bereits zustande gekommen sind oder noch erwartet werden. Hinzu kommt, daß wir Katholiken allzuleicht vereinzelte Stimmen aus dem protestantischen Lager als die maßgebende Auffassung der evangelischen Kirchen werten, was naturgemäß nicht sein kann. Immerhin besagt die eingeleitete Auseinandersetzung einen Ansatzpunkt, der möglicherweise das gesamte Problem aufrollt und weitere angrenzende Einzelheiten einbezieht.

Dabei ist die äußerst günstige Situation, die gerade heute und jedenfalls mehr als in der Vergangenheit, ein Gespräch zwischen den Konfessionen vorfindet, keineswegs zu übersehen. Der geistige Boden erweist sich nämlich hüben wie drüben schon irgendwie dafür vorbereitet, indem die Katholiken der Schrift und die Protestanten der Tradition eine merklich gesteigerte Aufmerksamkeit schenken, und zwar trifft das so zu, daß die beiderseitigen Bestrebungen im wesentlichen voneinander unabhängig sind und nur ihrer Eigengesetzlichkeit Folge leisten. Daß sie zudem nicht, oder wenigstens nicht der Hauptsache nach, ihren Ursprung in einer bewußten und gewollten Tendenz zu Kompromissen oder doch zu einer gewissen Annäherung an den Gesprächspartner haben, erhöht vielleicht noch die innere und äußere Bedeutsamkeit. Denn eine auf diese Weise gleichsam zufällig ent-

[67] A.a.O. 253.

standene Lage könnte, wenn sie erkannt und in der rechten Art ausgenutzt wird, am ehesten zu einem greifbaren Ertrag führen.

Auf katholischer Seite hat wohl die sogenannte Bibelbewegung den ersten Anfang gemacht, also innerhalb des praktisch-religiösen Lebens, während der theologischen Wissenschaft hier mehr der zweite Platz zukommt. Indes läßt auch diese deutlich werden, z.B. durch vermehrte und besser ausgearbeitete Schriftkommentare und auch durch stärkere Berücksichtigung des Schriftbeweises in der Dogmatik, daß sie das neue Anliegen aufzugreifen bereit ist. Es fehlt zudem nicht an gelegentlichen Zeugnissen sogar ausdrücklichen Inhaltes[68]. Nebenbei bemüht man sich, in historischen Untersuchungen die Position, die ehemals, zumal im Mittelalter, der Bibel eingeräumt wurde, wieder ans Licht zu ziehen, womit ein Ausblick auf die prinzipiellen Folgerungen und deren Anwendung in der modernen Theologie verbunden sein kann[69]. So geschieht es nach und nach, daß das katholische Traditionsprinzip zwar aufrechterhalten bleibt, aber doch ein wenig von seiner Schroffheit und absoluten Geltungskraft verliert, indem ein Schriftprinzip, das aber gleichfalls katholisch ist, danebentritt. Der wünschenswerte Ausgleich mag vielleicht noch nicht überall und im höchsten Grade erreicht sein, aber anscheinend bestehen keine größeren oder mindestens keine grundsätzlichen Schwierigkeiten.

Nicht so ganz einheitlich bietet sich die prostestantische Einstellung gegenüber dem Thema „Tradition" dar. Einige Aussprüche sind indes schon mehr oder weniger typisch dafür, daß sich die Gesichtspunkte wesentlich gewandelt haben, so z.B. ein solcher: „Eine bewußt ergriffene Tradition ist viel weniger gefährlich, als wenn man, auf das falsch verstandene ‚sola scriptura' starrend, sich einbildet, man hätte gar keine Tradition."[70] Ein anderer, der ebenso von einem evangelischen Theologen stammt, wird wegen seiner betonten Schärfe noch als singulär zu gelten haben: „Es ist ein Irrtum des Glaubens und der Lehre: Die Heilige Schrift sei für sich allein genügend, die Stimme der göttlichen Heilsoffenbarung vernehmbar, ausreichend und verbindlich zu Gehör zu bringen."[71] Wie vorsichtig man bisweilen formuliert und wie dabei auch die Kritik durchbricht, bringt folgendes Wort gut zum Ausdruck: „Die Tradition ist als helfender Interpret nur eine rela-

---

[68] L. Scheffczyk, Biblische und dogmatische Theologie: TrierThZ 67 (1958) 193—209.

[69] J. Beumer, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation: Schol 16 (1941) 24—52; B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages (Oxford ²1952); P. de Vooght, Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne (Bruges 1954).

[70] H. Rückert, Schrift, Tradition und Kirche (Lüneburg 1951) 23.

[71] M. Lackmann, Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche (Stuttgart 1955) 22.

tive Autorität, eine norma normata. Die norma normans ist das lebendige Gotteswort selbst. Wenn — wie in der römisch-katholischen Kirche und im lutherischen Konfessionalismus — die unfehlbare Lehrinstanz des Papstes, respektive der Bekenntnisschriften, zu einer inappellablen Lehrautorität de facto gemacht wird, dann ist in Wirklichkeit das lebendige Gotteswort selbst durch die Erinnerung des früheren Hörens verdrängt worden."[72] Die nicht unerheblichen Unterschiede in der einigermaßen schon übereinstimmenden positiven Wertung der Tradition sind vor allem durch die theologische Richtung bestimmt, der die betreffenden Theologen angehören. So finden wir bei den Lutheranern die Überlieferung in der Form der Bekenntnisschriften, die sowohl die der alten Kirche als auch die der Reformation umfassen[73], während die weniger bekenntnisgebundene reformierte Theologie eher die den Glauben formulierende Kirche mit der biblischen Autorität konfrontiert[74]. Peter Brunner gelangt dabei sogar zu dem Zugeständnis, das eine „faktisch unbedingte Bekenntnisbildung" anerkennt[75]. Den Höhepunkt der gedanklichen Entwicklung im protestantischen Raum stellt ohne Zweifel die von der „Michaelsbruderschaft" vorgetragene Theorie dar, die offen erklärt: „Auch für uns gilt als Maßstab für den rechten Glauben, daß dieser ist, was immer, überall und von allen geglaubt worden ist (quod semper, ubique et ab omnibus creditum est, Vinzenz v. Lerinum)"[76]; und

---

[72] R. Prenter, Ein lutherischer Beitrag, in: Richardson-Schweitzer, Die Autorität der Bibel heute (Vom Weltkirchenrat zusammengestelltes Symposion über „Die biblische Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute") (Zürich-Frankfurt o. J.) 134.

[73] W. Künneth, Die Autorität des Bekenntnisses (Bekennende Kirche, 4) (Neuendettelsau 1950); C. E. Luthardt, Compendium der Dogmatik (hrsg. von R. Jelke) (Heidelberg [15]1948).

[74] H. von Oyen, Theologische Erkenntnislehre, Versuch dogmatischer Prolegomena (Zürich 1955).

[75] P. Brunner, Schrift und Tradition (Berlin 1951). — Siehe auch: G. Gloege, Offenbarung und Überlieferung: ThLitZt 79 (1954) 213—236; E. Kinder, Schrift und Tradition: Asmussen-Stählin, Die Katholizität der Kirche (Stuttgart 1957) 9—79.

[76] Credo Ecclesiam (Kassel 1955) 22. — Vgl. die Zusammenfassung bei Lengsfeld (a. a. O. 179 f.): „Wie sich im 16. Jahrhundert die Kirche erst erneuerte, ‚als aus der Not des Gewissens ein verpflichtendes Bekenntnis wurde', so kann auch heute die Kirche nur dann wirklich bekennende Kirche sein, wenn sie ‚auch verbindlich lehrende Kirche' ist. Nicht unfehlbar, aber vertrauenswürdig und autoritativ sollte jede kirchliche Lehrentscheidung sein; denn die Kirche ist die ‚Fortsetzung' der Existenz Christi ‚im verheißenen Beistand des Geistes: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende'. Dieser eine Geist lenkt die vielen Gaben in der Kirche, auch die der rechten Schriftauslegung im Licht der geschichtlichen Überlieferung ... Darum würde Luther heutige Leugner ‚jeder geordneten Vermittlung (durch die traditio in Amt, Predigt, Sakramenten)' als Schwarmgeister bezeichnen; die Versuche einer traditionslosen Schriftauslegung erweisen sich heute ‚theoretisch wie praktisch als humanistische Illusion'; es kann ja auch die Kirchengeschichte vor 1517 nicht einfach als leerer Raum einer ausschließlichen Fehlentwicklung angesehen werden."

Wendland fügt in einem Anhang (über die „Sukzession im Neuen Testament") die schwerwiegenden Worte bei: Der Heilige Geist ist der „Schöpfer der Tradition, indem er ... aus dem nimmt und lehrt, was Jesus gesagt und getan hat" [77].

Die Durchführung des Gesprächs verlangt von uns Katholiken neben einer uneingeschränkten Ehrlichkeit auch einige Umsicht und Zurückhaltung, was sich besonders bei der Wahl und der Ausdehnung der Einzelthemen auswirken dürfte. So wäre es durchaus nicht empfehlenswert, gleich im Anfang das Traditionsprinzip mit der allerdings nahe liegenden Frage nach der Instanz, die das Überlieferte feststellen, auslegen und autoritativ weitergeben kann, zu verquicken und entsprechend zu belasten. Ähnlich wird für das Problem des Schriftkanons unbestreitbar eine ausführliche und gesonderte Behandlung notwendig sein, weil nach dem derzeitigen Stand der dogmengeschichtlichen Forschung nicht mehr einfach der Entscheid in einer die ursprüngliche (explizite?) Offenbarung weitertragenden Tradition gesehen werden kann [78]. Endlich ist die seit Melchior Cano häufig vernommene Berufung auf die Tatsache, daß es bereits vor der schriftlichen Fixierung des apostolischen Kerygmas mündliche Verkündigung und Überlieferung gegeben habe, kaum imstande, die Diskussion wirksam zu fördern, da das Bewußtsein um diese Tatsache für die protestantische Exegese, zumal für deren formgeschichtliche Methode, schon zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist; es sei denn, daß wir von einer derartigen, heute allgemein anerkannten Grundlage aus ein Fortbestehen derselben Tradition auch nach der Schrift sicher ableiten oder wenigstens begreiflich machen könnten.

Ungemein viel hängt von der Art der Formulierung ab, die wir im interkonfessionellen Gespräch dem katholischen Standpunkt geben. Drei verschiedene Möglichkeiten stehen uns von vornherein zu Gebote: Entweder fassen wir die Tradition als inhaltlichen Zusatz zur Schrift, wie es die „Zweiquellentheorie" behauptet, oder als deren Erläuterung und homogene Entfaltung, so daß die Suffizienz der Schrift gewahrt bleibt (im Sinne von Kuhn und Geiselmann) — oder wir entschließen uns zu einer dritten Annahme, die vermittelnd eine substanzielle und auf das Zentrum bezogene Identität des Umfanges für Schrift und Tradition zugibt und der letzteren nur in relativ untergeordnetem

---

[77] Credo Ecclesiam, 40.

[78] Wenn wir auch den Ausführungen von K. Rahner: Über die Schriftinspiration (Quaestiones disputatae I) (Freiburg 1958) nicht in allen Punkten beipflichten können, so handelt es sich doch sicher bei der Festlegung des Kanons um einen „Sonderfall", der nicht ohne weiteres eine Erweiterung und Verallgemeinerung zuläßt. Es scheint uns bezeichnend, daß während der Verhandlungen des Konzils von Trient über die Tradition niemals die Kanonbestimmung als „Musterbeispiel" herangezogen worden ist.

Maße ein Überschreiten dieser Grenze erlaubt. Die mühevolle Aufgabe einer systematisch-theologischen Untersuchung besteht nun darin, die innere Berechtigung und die praktischen Erfolgsaussichten dieser drei Theorien, die alle von katholischen Autoren auch heute vertreten werden, objektiv gegeneinander abzuwägen und so zu einem gesicherten Urteil zu gelangen.

Gegen die erste Theorie erheben sich von mehreren Blickpunkten aus ernste Bedenken. Sie ist nur sehr schwer mit der Sprache der Väter und der älteren Scholastiker in Einklang zu bringen, die der Schrift gemeinhin eine umfassendere Stellung zuweisen, und sie kann auch nicht unbedingt, wie wir oben gesehen haben, die Autorität des Konzils von Trient in Anspruch nehmen, ja nicht einmal die einer einheitlichen Anschauung der Kontroverstheologie im Reformationszeitalter[79]. Die mit ihr notwendig gegebene Aufteilung der Offenbarungswahrheiten in zwei selbständige Bezirke genügt weder den Eigenschaften einer spekulativ durchdachten Hypothese noch den billigerweise vom protestantischen Gesprächspartner gehegten Erwartungen, auf die doch, natürlich unbeschadet des Vorranges der Wahrheit, ein Augenmerk geworfen werden muß.

Aber auch die zweite Theorie hat eine Reihe von Schwierigkeiten zu gewärtigen. Freilich ist sie nicht durch die Definition des Tridentinums verurteilt, aber anderseits fehlt es an Zeugnissen, die positiv zu ihren Gunsten sprächen. Was an Belegen aus der patristischen und scholastischen Literatur beigebracht wird, leidet häufig an einer Ungenauigkeit des Ausdrucks[80], und die Theologen des 19. Jahrhunderts, die als Vertreter einer Suffizienz der Schrift zitiert werden (Kuhn und Schell), geben nicht die „sententia communis" wieder, sondern sind

---

[79] Schatzgeyer, Driedo, Bellarmin u. a. sind fraglos auszunehmen. Am ehesten ist Melchior Cano als Anhänger der Zweiquellentheorie zu nennen, nicht so sehr wegen der wiederholten Verwendung der Formel „partim — partim", sondern vor allem weil er erklärt: Multa pertinere ad Christianorum doctrinam et fidem, quae nec aperte, nec obscure in sacris literis continentur (De locis II cap. 3 fund. 3; ed. cit. 168). Übrigens liegt hier kein Einfluß des Trienter Konzils (oder gar ein Mißverständnis seiner Definition) vor; denn Cano hat sich schon in seinen Vorlesungen 1544 ganz ähnlich geäußert: Multa habentur certa in Ecclesia, quae non sunt in Sacra Scriptura expresse clara, immo neque implicite ... Ergo multa accepimus quae sermone tantum accepimus ab apostolis (Pozo, a. a. O. 131 Anm. 142).

[80] Besonders geht es darum, ob das Wort „Scriptura" buchstäblich nur die heiligen Bücher meint. Zum Sprachgebrauch der Scholastik siehe Y. Congar: „Man findet in der Tat, daß die Vorläufer und selbst die Zeitgenossen des hl. Thomas mit dem Wort Sacra Scriptura ein Konglomerat von Bedeutungen verbinden; es umfaßt Schrift im engeren Sinn, Väter, Kanones der Konzilien oder päpstliche Dekretalen, schließlich die Theologie im engeren Sinn, ja sogar in ihrer entwickeltsten Form der Argumentation und Systematik": „Traditio" und „Sacra doctrina" bei Thomas von Aquin (Kirche und Überlieferung [Freiburg 1960] 170—210 181; ebd. in der Anm. 28 mehrere Belege).

als Außenseiter zu beurteilen[81]. Die Bibel selbst bietet keinerlei Argument[82], und ihre Vollkommenheit bezieht sich auf die Art der Mitteilung (durch Inspiration), nicht notwendig auf den Umfang ihres Inhaltes. Freilich würde die zweite Theorie am meisten der protestantischen Auffassung entgegenkommen, aber ein solcher Umstand könnte nur ins Gewicht fallen, wenn anderweitige Beweise positiver und direkter Art vorlägen.

So bleibt denn nur die dritte Möglichkeit. Für sie setzen sich allein aus dem 19. Jahrhundert ein: Möhler, Franzelin, Scheeben und Newman[83]. Sie hält einerseits an einem wirklich katholischen Schriftprinzip fest und steht anderseits doch nicht im Widerspruch mit gelegentlichen Aussagen, die eine mündliche, u. U. über den biblischen Bereich hinausgehende Tradition annehmen. Denn nach ihr befindet sich alle Glaubenswahrheit fundamental und eingeschlossen in der Schrift und ebenso in der Überlieferung, die nur das „corpus doctrinae" erläutert und entfaltet. Ganz anders als die zweite Theorie, kann sie leicht und ungezwungen die neueren kirchlichen Dogmen deuten, da sie nur den Anknüpfungspunkt in der Schrift aufzuweisen braucht und sonst die Tradition zu Hilfe nimmt. Trotzdem greift sie nicht zu zwei selbständigen Quellen, sondern schöpft aus der zu einer organischen Einheit verbundenen schriftlich-mündlichen Überlieferung. Sie nähert sich endlich genügend der protestantischen Sicht, ohne ihr katholisches Gepräge im geringsten einzubüßen.

Was ist aber erreicht, wenn einmal eine interkonfessionelle Einigung in dieser Frage zustande käme? Zunächst nicht viel, nur eine Verminderung der trennenden Unterscheidungslehren. Indes bedeutet das einen prinzipiellen Anfang, der zu weiterem überleitet.

---

[81] Bei Kuhn ist es auffallend, daß er erst nach einer langen Entwicklung zu seiner Theorie gekommen ist. Ob nicht äußere Einflüsse, etwa vom Anglikanismus her, mitgeholfen haben? Die Frage verdiente eine eingehendere Untersuchung.

[82] Eher eine Gegeninstanz, da die konkrete Entstehung der einzelnen heiligen Schriften, insbesondere der Briefe, wenig zu einer vollständigen Wiedergabe der gesamten Offenbarung zu passen scheint.

[83] Vgl. zu Newman: G. Biemer, Die doppelte Suffizienz der Glaubensquellen und ihre Bedeutung nach Kard. Newman: ThQschr 140 (1960) 385—409.

Besprechungen

Meyer, H., *Systematische Philosophie. Bd. III: Sittlichkeit, Recht und Staat.* gr. 8° (X u. 460 S.) Paderborn 1959, Schöningh. 24.— DM; geb. 28.— DM.

Wie in den beiden vorangehenden Bänden, so zeigt sich der Verf. auch in diesem 3. Band seiner „Systematischen Philosophie" ebenso als der überlegene Kenner der gesamten abendländischen Philosophie von den Griechen bis auf unsere Tage wie auch als der mutige Verteidiger der großen Überlieferung der „Philosophia perennis" gegen moderne Zersetzungserscheinungen. Es ist wahr, was er selbst im Vorwort sagt: „So ist ein aktuelles Buch entstanden, das keiner bedeutsamen Problematik ausweicht." Dabei versteht er es, stets lebendig und anregend zu schreiben, nicht nur in den Gegenwartsfragen der Sozialethik, sondern auch in den scheinbar abstrakten, in Wirklichkeit allerdings kaum weniger lebensnahen Fragen der allgemeinen Ethik, denen der größere Teil des Buches (1—287) gewidmet ist. Allerdings ist es nicht der Ehrgeiz des Verf., in bohrender Gedankenarbeit neue Lösungen oder Begründungen herauszuarbeiten, sondern er gibt kurz und bestimmt seine Entscheidungen; in den meisten Fällen wird man sie als der gesunden Vernunft entsprechend billigen; hie und da regt sich freilich auch ein Widerspruch gegen allzu bestimmte Behauptungen.

Die ersten neun Kapitel behandeln die *sittlichen Werte und ihre Erkenntnis.* In Auseinandersetzung mit dem Wertrelativismus, aber auch mit der Wert und Sein voneinander trennenden Wertethik zeigt M. die Begründung des sittlichen Wertes in der menschlichen Wesensnatur. „Es gibt keine Ethik ohne metaphysische Verankerung, die in eine religiöse Verankerung übergeht" (44). Auf Grund dieser Lösung des ethischen Problems werden die Auffassungen Kants, Nietzsches, Bergsons und der Existentialisten einer Kritik unterzogen (46—77).

Nach einer Erklärung der Begriffe der Tugend und des Charakters (78—89) folgt die Kennzeichnung der einzelnen *Tugendwerte.* Die Klugheit ist das Situationsgewissen (96). Zur Tapferkeit gehört auch der Mut zu eigener sittlicher Verantwortung. Befremdlich ist dagegen der Satz: „Zur Tapferkeit gehört selbst das Nichtzurückschrecken vor dem Aufsichnehmen der Schuld" (99). Daß eine Handlung, die den Menschen wirklich vor Gott schuldig werden läßt, die also unsittlich ist, durch die sittliche Tugend der Tapferkeit gefordert sein könnte, ist ein Widerspruch. Der Verf. meint wohl den Mut, in der echten sittlichen Grundhaltung der Epikie im gegebenen Fall positiv-rechtliche Bestimmungen zu übertreten, „selbst auf die Gefahr hin, wegen Nichtbefolgung der Gesetze bestraft zu werden" (115). Schön sind die Darlegungen über die Nächstenliebe (125—133); mit Recht bemerkt M., nirgends werde die Unzulänglichkeit der Kantischen Ethik offensichtlicher als hier (131). Wenn M. aber im Zusammenhang mit der ehelichen Liebe sagt, von „den" Kirchenvätern werde die stoische Auffassung geteilt, jede zweite Ehe nach dem Tod des Ehegatten sei Ehebruch (130), so ist das eine unberechtigte Verallgemeinerung. Ambrosius (De viduis, 11), Augustinus (De bono viduitatis, 12; CSEL 41, 320—322) und selbst Hieronymus (Ep. 49, n.9; CSEL 54, 363) lehren ausdrücklich die Erlaubtheit einer solchen zweiten Ehe. Im Kapitel über die „Rangordnung der Tugendwerte" kommt der Verf. auch auf „Wertkonflikte" zu sprechen, in denen gleichzeitig mehrere Wertforderungen auftreten, die aber im gegebenen Fall unvereinbar sind. Er erläutert dies an Fällen, in denen das Sagen der Wahrheit etwa den Tod eines Freundes zur Folge hätte. Das Vorenthalten der Wahrheit könne hier nicht mehr unter den Begriff „Lüge" fallen (153). Das ist gewiß richtig; nur fragt man sich: Aus welchem Grund? Wegen der guten Absicht, wie M. anzunehmen scheint, oder deshalb, weil in einem solchen „Notstand" eine Aussage, die unter anderen Umständen eindeutig wäre, nicht mehr eindeutig ist?

Sehr dankenswert ist das Kapitel über die verschiedenen *Tugendideale,* die der stets vorausgesetzten „einfachen Sittlichkeit" eine Hochform der Sittlichkeit gegenüberstellen. Hierher gehört der hochgemute Mann des Aristoteles, der Weise der Stoiker. Im Mittelalter stehen sich das Mönchsideal und das Ritterideal gegenüber. (Nur stimmt es nicht, daß sich nach Auffassung der Mönche Klosterleben und Welt-

leben unterscheiden wie „heilig und *sündhaft*" [159]; der Art nach weniger vollkommen heißt noch lange nicht sündhaft.) Im folgenden legt M. die Ideale der Renaissance, des Neuhumanismus, der Romantik, Nietzsches und Stefan Georges, schließlich Ernst Jüngers Arbeitertyp dar und unterwirft sie einer Kritik. In diesem Zusammenhang kommt er auch auf die Problematik der Technik zu sprechen. Der Grund für die Verschiedenheit der Ideale ist die Unermeßlichkeit des Wertkosmos einerseits und die Begrenztheit des Menschen anderseits (179).

Aus dem Kapitel über die *sittliche Werterkenntnis und das Gewissen* seien hervorgehoben: die Kritik an der Gewissensauffassung Heideggers und Jaspers' (201 ff.), der gut belegte Hinweis, daß auch nach katholischer Auffassung der Primat des Gewissens gilt (204 f.), die Ablehnung der Forderung unbedingten Gehorsams: „Wenn an die Stelle des sich mitverantwortlich fühlenden Vorgesetzten ‚der Typ des kritiklosen Befehlsempfängers tritt', wie es im deutschen Heer des Nationalsozialismus der Fall war, dann ist es mit jeder ethischen Unterbauung des Gehorsams vorbei" (206).

Die folgenden Kapitel (10—11) behandeln die sittliche Forderung, das *Sittengesetz*. Kants Pflichtbegriff ist inhaltsleer (211). In seiner Forderung der Autonomie sieht M. nur die Ablehnung jeder empirischen Heteronomie und des theologischen Moralpositivismus. „Der absolut heilige Wille Gottes ist nach Kant durchaus das gesetzgeberische Maß für alle geschöpflichen Vernunftwesen" (213). „Verpflichten kann den Menschen nur eine Person" (215) — eine bedeutsame Einsicht. Im folgenden legt M. die Auffassung des Sittengesetzes bei Scotus (der gegen den Vorwurf des Moralpositivismus verteidigt wird), Ockham, Grotius, Leibniz, Christian Wolff dar. Erst Wolff habe unter dem Einfluß des Deismus die Ansicht verfochten, das Sittengesetz sei so in der Natur des Menschen verankert, daß seine Geltung von Gott völlig unabhängig sei (227). Die Anwendung des Sittengesetzes auf die verwickelten Verhältnisse des Lebens fordert eine Kasuistik; die Angriffe Pascals auf die Kasuistik sind verfehlt (236 f.).

Erst jetzt folgt im 12. Kap. die Behandlung der *Willensfreiheit*. M. unterscheidet drei Grundformen des Determinismus: den kosmologischen, den psychologischen und den psychosoziologischen (242), legt ihre Gründe gegen die Willensfreiheit dar und unterzieht sie einer Kritik. Über die Bedenken M.s gegen die „seltsame" Lehre der Hochscholastik, der Mensch erstrebe das Zielgut stets „sub ratione boni" (285), vgl. Coreth in ZKathTh 82 (1960) 229. An anderer Stelle schreibt M. selbst: „Aristoteles hat mit der Behauptung ... jede Tätigkeit richte sich auf ein Ziel als ein Werthaftes, einen wahren Sachverhalt formuliert" (234).

Nach einem kurzen Kapitel über den Sinn der Strafe (288—295) bringen die Kap. 14—17 bedeutsame Ausführungen zu *Fragen der Sozialethik*. Wir können nur auf einige Punkte hinweisen. Sehr beachtenswert sind die mannhaften Worte gegen die Ehescheidung und die Zerrüttung der Ehemoral (313—318). Der einseitige Pazifismus wird abgelehnt: „Den Frieden sichern zu wollen unter Verzicht auf Macht und Gewalt ist eine Illusion" (334). In dem Abschnitt über die Staatsformen wird auch auf die Gefahren der Demokratie hingewiesen: „Kaum eine andere Staatsform bedarf so sehr der Moral wie die Demokratie" (347). Zum Problem christlicher Parteien heißt es u. a.: „Was Jaspers an der christlichen Partei auszusetzen hat, beruht auf einem teils leicht aufdeckbaren, teils kaum glaublichen Mißverständnis" (349).— Die Toleranzansprache Pius' XII. gibt nicht nur praktische Anweisungen für gewisse Verhältnisse, sondern bei tieferem Zusehen eine prinzipielle Parole (350). Freilich darf die Toleranz auch nicht zur Selbstaufgabe des demokratischen Staates führen: „All den Auffassungen und Bestrebungen, die offenkundig den menschlichen Grundrechten widerstreiten und dem allgemeinen Sittlichkeitsempfinden Hohn sprechen, darf auch die Demokratie keinen Schlupfwinkel gewähren" (351).— Eine Versöhnung von Marxismus und Christentum ist unmöglich (357).

Aus dem kurzen Kapitel über Widerstandsrecht und Widerstandspflicht sei die Einsicht hervorgehoben: „Weil jede tiefere Tradition des Naturrechtes in Deutschland abging, der Rechtspositivismus so lange das Feld des Denkens beherrschte, war es möglich, daß ein geistig relativ so hochstehendes Volk solche Knechtschaft (des Nationalsozialismus) erduldete" (373). — Aus dem folgenden Kapitel über die Rechtsordnung sei besonders auf den Abschnitt über das „Recht auf Arbeit" (428

bis 432) hingewiesen. Zur Frage der Kriegsdienstverweigerung heißt es u. a.: „Jeder Mensch ist als Glied der Gemeinschaft und als sittliche Wertperson verpflichtet, zum Schutz der höchsten Menschheitsgüter einzutreten." „Der individual-eudämonistische wie der sozial-eudämonistische Standpunkt haben mit christlicher Ethik nichts zu tun und verfallen, weil sie das irdische Leben als das höchste der Güter schlechthin werten, dem Biologismus, wenn nicht dem Materialismus" (436). — Das kurze Schlußkapitel weist mit Nachdruck darauf hin, daß auch die Politik unter den Forderungen des Sittengesetzes steht.

Für so manches charaktervolle Wort wird man dem Altmeister der christlichen Philosophie dankbar sein, auch wenn man vielleicht hie und da ein paar feinere Unterscheidungen vermißt. Man kann nur wünschen, das Buch möge auch über die Fachkreise hinaus zahlreiche Leser finden. J. de Vries S. J.

Friedrich, M., *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx* (Frankfurter wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Studien, 8). gr. 8° (202 S.) Berlin/München 1960, Duncker u. Humblot. 19.80 DM.

Das Rätsel, mit dem alle Marx-Interpreten zu ringen haben, ist seine wirkliche oder vermeintliche Wandlung vom idealistischen Philosophen zum materialistischen Ökonomen. Seitdem die Marxschen Frühschriften bekannt geworden sind, glauben die meisten Forscher, zwischen dem jungen und dem alten Marx einen tiefgehenden Bruch annehmen zu müssen. In schroffem Gegensatz dazu wäre für die Moskauer Gralshüter Marxscher Orthodoxie oder dessen, was sie dafür ausgeben, soweit sie Marx nicht bereits als mit allen Erkenntnissen und Einsichten seiner reifen Jahre ausgestattet zur Welt kommen lassen, auf jeden Fall sein Lebensweg ohne den geringsten Knick vollkommen geradlinig verlaufen. Beide Marx-Interpretationen sind im gleichen Grad unbefriedigend und unglaubhaft. Nunmehr legt F. eine Deutung vor, die die Mängel beider vermeidet und geeignet ist, den Entwicklungsgang von Marx verständlich, um nicht zu sagen einsichtig zu machen.

Was den jungen Marx in den Jahren seiner „Selbstverständigung" angeht, zeigt F., wie früh schon bei ihm unter der Devise, daß „die Verwirklichung der Philosophie nur durch ihre Aufhebung und die Aufhebung der Philosophie nur durch ihre Verwirklichung" möglich sei, der Übergang sich anbahnt von der Selbstentfaltung des absoluten Geistes zur geschichtlichen Bewegung der *Gesellschaft* nach den in ihr waltenden Gesetzmäßigkeiten. In sehr gründlicher Analyse der Frühschriften, wobei das Hauptgewicht weniger auf die Pariser Manuskripte als auf die „Deutsche Ideologie" gelegt wird, zeigt F., wie Marx sich schrittweise von Hegel, dann von seinen junghegelschen Freunden losringt. Dabei erweist sich seine bekannte „Umstülpung" Hegels als noch viel tiefer greifend und grundsätzlicher, als sie dem oberflächlichen Blick erscheint. Von besonderem Reiz ist der Aufweis, in wie vielen kleinen, aber streng folgerechten Schritten die zunächst völlig unbegreiflich erscheinende Verschiebung vor sich geht, die das Proletariat an die Stelle des Weltgeistes rückt und den praktisch-politischen Befreiungskampf des Proletariats zur „Verwirklichung" der Philosophie erhebt.

Mit der „Deutschen Ideologie" endet die Analyse des Verf.; die Marxschen Spätschriften gehören nicht mehr zum Thema, wie er es sich gestellt hat. Nichtsdestoweniger erweisen seine Untersuchungen m. E. zwingend — und darin dürfte sein wesentlichstes Ergebnis zu erblicken sein —, daß Marx' reifstes Werk, das „Kapital", alles andere ist als eine Auseinandersetzung unter national-ökonomischen Fachgenossen, vergleichbar etwa mit Keynes, der seine „General Theory" für seine Kollegen vom Fach schrieb, um sich mit ihnen über Fragen des Fachs, wenn auch gewiß sehr grundlegende Fragen, auseinanderzusetzen. So ist das „Kapital" keine „Ökonomie der Arbeiterklasse", die sich gegen die „bürgerliche" Ökonomie stellt, sondern führt nur Marxens „Kritik der politischen Ökonomie" weiter mit dem ausgesprochenermaßen *philosophischen* Ziel, die Nationalökonomie — heute würden wir sagen: die Sozialwissenschaften schlechthin — ebenso wie die Philosophie als bloße *Bewußtseinsformen* zu enthüllen. So will nach F. Marxens Kritik „ausdrücklich keine ‚rein' ökonomische, sondern eine Kritik der sozialen Voraussetzungen der Nationalökonomie wie auch aller anderen Bewußtseinsformen sein"; eben darum

„sprengt sie ständig den ökonomischen Rahmen und weitet sich zu einer allgemeinen, auf Nationalökonomie wie Philosophie, Moral wie Recht sich erstreckenden Kritik der Wissensformen in der *‚bürgerlichen Gesellschaft'* aus" (148).

Bei dieser Sachlage kann die landläufige Deutung der Marxschen *Ideologielehre* nicht mehr genügen. In sorgfältiger Untersuchung weist F. nach, daß für Marx Bewußtseinsinhalte dann „ideologisch" sind, wenn „das menschliche Denken die ‚entfremdete' gesellschaftliche Praxis korrekt in ihrer Entfremdung widerspiegelt, ohne dabei aber diese selbst zu durchschauen" (167). Gleichsetzung von Ideologie mit gar noch subjektiv unehrlichem „standortgebundenem Denken" bricht daher aus der Marxschen Ideologieanalyse „das Eigentliche, nämlich die kritische, bewußt das Bestehende transzendierende Absicht" heraus (168).

Versteht man so, wie F. es tut und m. E. überzeugend als zutreffend nachweist, das ganze Lebenswerk von Marx *philosophisch*, dann führt das schlüssig dahin, daß auch sein „historischer Materialismus" kein bloßes „antimetaphysisches Entwicklungsprinzip für den Wandel historischer Strukturen" ist; vielmehr wird man F. Recht geben müssen, wenn er feststellt, der historische Materialismus habe „selbst auch, obzwar er es nicht wahrhaben will, eine tiefe metaphysische Wurzel" (174). Ganz von selbst versteht sich alsdann, daß dieser historische Materialismus etwas völlig anderes ist als der Helvetiussche oder Feuerbachsche oder sonst ein platter, wenn auch im gebräuchlichen Wortsinn „metaphysischer" Materialismus.

Das Verhältnis von „Unterbau" und „Überbau" im Sinn von Marx ist nach F. kein einseitiges Ursache-Wirkungs-Verhältnis, sondern beide stehen *gleichrangig* im dialektischen Verhältnis.

Was F. bietet, ist *Analyse* oder jedenfalls das Bemühen um möglichst unvoreingenommene, streng objektive Analyse; erst in IV. 5 „Die ‚totale' Revolution als Peripetie der Geschichte" (192 ff.) tritt er mit umsichtig formulierter, aber ans Wesentliche gehender Kritik hervor. Die beiden letzten Sätze verdienen hier abgedruckt zu werden: „Mußte in dieser radikalsten Politisierung der historischen Erkenntnis, mit der Marx Hegels Historisierung aller ‚letzten' Probleme der Philosophie beendete, nicht von Anbeginn die Gefahr liegen, daß der Mensch selbst der Politik zum Opfer fällt? Wo der Sinn des Menschen ausschließlich in die Geschichte verlegt wird und nur noch der geschichtliche Prozeß selbst als die ‚Wahrheit' gilt, ist der Weg zu einem totalen Herrschaftswissen, das auf seine Kenntnis der historischen Entwicklungsgesetze pocht, nicht weit" (198).

Vielleicht werden gründliche Kenner der Marxschen Schriften in der Lage sein, dem Verf. diese oder jene Stelle entgegenzuhalten, die seiner Marx-Deutung im Weg steht oder doch zu gewissen Berichtigungen nötigt. Wie dem auch sei, F.s Untersuchung ist sorgfältig und genau; sie begründet die gegebene Deutung zum allermindesten sehr glaubhaft. Auf jeden Fall aber zeigt seine Arbeit, daß mit „billigen" Marx-Widerlegungen weder Marx noch den Marxisten beizukommen ist. Wir können uns der Mühe nicht entheben, mit Marx und mit den heutigen Marxisten uns in derjenigen Tiefe auseinanderzusetzen, in der die Quellen liegen, aus denen er und sie ihre quasi- oder pseudoreligiöse Überzeugung und ihre uns Christen so oft beschämende Einsatz- und Opferbereitschaft schöpfen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Busemann, A., *Psychologie der Intelligenzdefekte, mit besonderer Berücksichtigung der hilfsschulbedürftigen Debilität.* gr. 8° (611 S.) München/Basel 1959, Reinhardt. 28.— DM.

Die ersten Seiten dieses in jahrelanger Arbeit herangereiften Buches orientieren über Absicht und Plan und über die Vorgeschichte seines Werdens (9—12). Das Werk ist die Frucht einer intensiven Arbeit und Beobachtung, die im Jahre 1942 mit der psychologischen Untersuchung hirnverletzter Soldaten begann (vgl. darüber die Spezialveröffentlichungen des Verf. im Literaturverzeichnis 588). Die hier gewonnenen Gesichtspunkte und Erfahrungen wurden erprobt, erweitert und bereichert in einer ausgedehnten Erziehungsberatung und einer Reihe von experimentellen Untersuchungen an Hilfsschulkindern (vgl. Busemann: Reizfiguren; ferner: Abzeichentest). Außerdem hat der Verf. ein umfangreiches Erfahrungsmaterial anderer Forscher, speziell aus Längsschnittuntersuchungen an Zwillingen, herangezogen und verarbei-

tet (Literaturverzeichnis 586—602). Freilich war es ihm „trotz langjähriger Bemühungen" (11) nicht möglich, an die gesamte, zum Teil sehr weit verstreute Literatur heranzukommen. Seine eigentliche Absicht hat B. mit diesem Werke erreicht, und Psychologen wie Pädiater und Heilpädagogen werden ihm dafür dankbar sein: er hat die Wissenschaft der unternormalen Intelligenz als eine gegliederte Ganzheit dargestellt und so den Weg für weitere Forschung geebnet. Das Buch hat auf seinem Gebiet den Rang eines Standardwerkes.

Dem Hauptteil (120—555) sind fünf einleitende Kapitel vorausgeschickt, in denen der Verf. eine allgemeine Psychologie der Intelligenz bietet, allerdings unter dem aus seiner Forschung neu gewonnenen Aspekt: die Leistungsausfälle, wie sie bei Hirntraumatikern und Hilfsschulbedürftigen beobachtet werden, der „Schwachsinn", können auf Mängel bestimmter Funktionen oder Funktionsbündel zurückgeführt werden (9). Diese einleitenden Kapitel behandeln Begriff und Wesen der Intelligenz (13—30), Die Struktur der Intelligenz (31—61), Die Intelligenz im Jugendablauf (62—86), Milieu und Intelligenz (87—105), Affektivität und Intelligenzleistung (106—119). Entscheidend ist in diesem Teil der Abschnitt über die funktionale Struktur der Intelligenz (31—61). Die Intelligenz muß als ein Sinnganzes (31) und zugleich als ein „hierarchisches Gefüge" (57—61) von Funktionen (41—43) aufgefaßt werden. An anderer Stelle ist sie dem Verf. „ein Gefüge gerichteter und dynamischer Fähigkeiten" (18), wobei Funktionen und Fähigkeiten nicht identisch sind (vgl. 43). Ob man aber die elementarsten Intelligenzfähigkeiten als „direkte psychische Gene" bezeichnen kann (18), erscheint zweifelhaft und ist auch dem Verf. selber keineswegs sicher. B. macht ausgiebigen Gebrauch vom Begriff der Schichten, er weist aber nachdrücklich darauf hin, daß dieser Begriff und ebenso die Idee eines Schichtenbaues der Intelligenz und der „Hierarchie" dieser Schichten nur Modellbegriffe sind (46 f.): von Hypostasierungen kann darum keine Rede sein. Diese Gedanken muß man sich vor Augen halten, wenn von einer fundamentalen Intelligenzschicht, der Schicht der sinnlichen Inhalte, der Gegenstände, Sprachzeichen und Personen, einer Schicht der Bildung die Rede ist (47—61). Es geht dem Verf. dabei um eine Schematisierung von „Schichten der Intelligenz, die sich zur Ordnung von Intelligenzdefekten eignen" (47). Vielleicht wäre es fruchtbar gewesen, das Modell der Schichtung nicht nur vertikal zu sehen, wie der Verf. es tut und wie es den geologischen Verhältnissen entspricht, sondern auch die Möglichkeit einer horizontalen Schichtung heranzuziehen, besonders für den Bereich der Gegenstände, Sprachzeichen und Personen (52—55). — Der Schwachsinn bezieht sich vor allen Dingen auf die „höheren" Persönlichkeitsschichten, besonders auf die Funktionen der Gegenstands-, Zeichen- und Personschicht (Defekte des Gegenstandserlebens, 282 bis 386; Zentrale Sprachdefekte, 387—466; Defekte des Personerlebens bei Du-Erfassung und Ich-Funktion, 467—504). Mit den Anomalien der fundamentalen Intelligenzschicht (170—227) und der nach den Gedanken des Verf. hier aufbauenden Schicht der sinnlichen Inhalte (228—281) beschäftigen sich weitere Kapitel des Buches.

Schon aus diesem Überblick ergibt sich, daß nach den Untersuchungen des Verf. das Wesen des Schwachsinnes nicht ausschließlich und einfachhin in einer Funktionsschwäche der höheren Persönlichkeitsschichten gesehen werden kann. Vielfach handelt es sich nicht nur um eine allgemeine Niveausenkung und Reduktion der Intelligenz von oben her, also um eine gleichmäßige Erniedrigung des Leistungsprofils auf eine tiefere Ebene hin. Die Minderleistung erstreckt sich oftmals auch auf tiefere „Schichten" und die in diesen wurzelnden Leistungsbereiche. Darüber hinaus muß man wohl — ein sehr beachtenswerter Gedanke des Verf. — in Analogie zu Organverletzungen und ihrer Kompensation mit einer weiteren Möglichkeit rechnen, auf der praktisch auch der Hilfsschulunterricht aufbaut: der Kompensation und Stellvertretung geschwächter Funktionen dürfte auch in der sehr komplexen Erscheinung der Intelligenzschwäche eine bedeutsame Rolle zukommen. Bei Schwachsinnigen scheint allerdings die Befähigung, einen Defekt durch neue Koordinierung oder Vikarianz auszugleichen, nicht selten heruntergemindert zu sein und unter der Norm zu liegen (vgl. 561).

Schwachsinn und Intelligenzdefekt sind nach dem Verf. nicht identisch (120 bis 135). Vielmehr ist der Schwachsinn als das globale Erscheinungsbild von Intelli-

genzdefekten zu betrachten, die u. U. sehr verschieden gelagert sein können. Aus dieser Tatsache ergibt sich dann die schwerwiegende Frage, wie aus dem Vorhandensein von Intelligenzdefekten die graduelle Abstufung des Schwachsinnbildes, etwa von einer zentralen Dysphasie (396—408) bis zur völligen Apathie bei vielen Idioten, zu erklären sei (135). Einen Zugang zu dieser Erklärung glaubt der Verf. (mit vielen anderen) zu gewinnen durch die von ihm gebotene Analyse leichterer Fälle von konstitutionellen oder konsekutiven Intelligenzdefekten (vgl. 122).

L. Gilen S. J.

Teilhard de Chardin, P., *Der Mensch im Kosmos.* 8° (311 S). München 1959, Beck. 15.— DM; geb. 18.50 DM.

Das vorliegende Werk bedarf eigentlich keiner Besprechung mehr, da es bereits in seiner französischen Ausgabe (Le phénomène humain) zu einer Art literarischer Weltsensation geworden ist. Aber man kann im Gespräch doch immer wieder feststellen, daß viele Menschen über das Werk sprechen, ohne es eingehender studiert zu haben, oder oft, ohne es überhaupt gelesen zu haben. In vielen gebildeten Kreisen gehört es heute beinahe zum guten Ton, in einem Gespräch über Teilhard mitreden zu können. Die zustimmende wie die ablehnende Literatur zu Teilhards Werk ist inzwischen fast ins Unüberschaubare gewachsen. Die schwersten Bedenken kommen von offiziell kirchlicher Seite. So sah sich das Heilige Offizium vor einiger Zeit veranlaßt, die Werke Teilhards aus den Bibliotheken der Seminare kirchlicher Anstalten entfernen zu lassen. Ein kurzer Überblick und eine Kritik des hier vorliegenden Hauptwerkes von Teilhard ist darum gerade jetzt wünschenswert.

Leider werden für die Beurteilung Teilhards gerade die wichtige Vorbemerkung des Verfassers und der Prolog (3 ff.) zu wenig beachtet. Und doch kommt gerade in diesen Vorbemerkungen das Grundanliegen Teilhards klar zum Vorschein. In der Kritik werden diese Vorbemerkungen meist übergangen, weshalb häufig einerseits das Hauptanliegen Teilhards verkannt, andererseits die unumgängliche Kritik falsch angesetzt wird. Wie Teilhard verstanden sein will, sagt er gleich im ersten Satz: „Um das Buch, das ich hier vorlege, richtig zu verstehen, darf man es nicht lesen, als wäre es ein metaphysisches Werk, und noch weniger wie eine Art theologischer Abhandlung, sondern einzig und allein als naturwissenschaftliche Arbeit. Schon die Wahl des Titels weist darauf hin. Nichts als die Erscheinungswelt. Aber auch die ganze Erscheinung" (1). Da Teilhard nur die Erscheinung beschreiben will, wehrt er sich auch dagegen, daß man in seinem Buch Erklärungen sucht. Er will nur eine „Einführung zu einer Erklärung der Welt" geben. Diese Einführung versucht, „rings um den Menschen als Mittelpunkt eine zusammenhängende Ordnung zwischen dem Folgenden und dem Vorausgehenden festzulegen — nicht ein System ontologischer Beziehungen zwischen Elementen des Universums aufzudecken, sondern ein Erfahrungsgesetz, das nach rückwärts und vorwärts anwendbar ist und dadurch die Reihenfolge der Erscheinungen im Laufe der Zeit verständlich macht. Über diese erste wissenschaftliche Überlegung hinaus bleibt für die tiefergehenden Überlegungen des Philosophen und Theologen selbstverständlich noch ein wesentlicher Spielraum offen. Ich habe es strikt und absichtlich vermieden, mich je in das Gebiet des tiefen Seins zu wagen." Aber das Entscheidende ist, daß Teilhard die ganze Erscheinung des Universums einschließlich des Menschen beschreiben will. Das könnte freilich dieser Beschreibung — wie Teilhard selbst befürchtet (2) — den „Anschein von Philosophie geben", den aber der Verf. folgendermaßen rechtfertigt: „Wie die Meridiane in der Nähe des Pols, konvergieren Wissenschaft, Philosophie und Religion notwendigerweise in der Nachbarschaft des Alls. Sie konvergieren, gewiß — aber ohne zu verschmelzen, und indem sie nicht nachlassen, das Wirkliche von verschiedenen Gesichtswinkeln und Ebenen aus vollständig zu untersuchen ... Es ist unmöglich, eine allgemeine wissenschaftliche Deutung des Universums zu versuchen, ohne den Anschein zu erwecken, man wolle es vollständig erklären. Doch wenn man näher zusieht, erkennt man bald, daß diese ‚Hyper-Physik' noch keine Metaphysik ist" (2).

Ich glaube nun, daß hier schon die Kritik wesentlich einsetzen muß. Das Problem, das hier zur Diskussion gestellt werden muß, ist dies: Kann die Erscheinung des ganzen Universums — den Menschen mit seiner Endvollendung in der Zu-

kunft mit einbegriffen — mit den Begriffen einer Einzelwissenschaft (z. B. der Naturwissenschaft) vollgültig beschrieben werden? Ich meine, daß das von vorneherein und unter jeder Rücksicht unmöglich ist. Wer das Ganze als Ganzes zu beschreiben hat, muß sich doch einer Methode und eines begrifflichen Werkzeuges bedienen, das seinem Gegenstand, und das ist hier doch das Ganze des Universums, angemessen ist. Wenn diese Voraussetzungen jeglicher wissenschaftlicher Arbeit nicht gegeben sind oder im Verlaufe der Beschreibung und Deutung nicht angewandt werden, kann diese Arbeit — trotz ihrer Genialität in vielen Einzelableitungen — nicht wissenschaftliche Geltung beanspruchen. Sie kann vielleicht ungeheuer anregend wirken, aber sie wird als Ganzes und in vielen wesentlichen Einzelheiten nicht richtig sein können. Dabei kann das zugrunde liegende Anliegen vollauf berechtigt sein, seine Ausführung mit falschen wissenschaftlichen Mitteln und einer zweifelhaften Methodik muß aber notwendig zu falschen Ergebnissen führen. Nun will Teilhard aber das ganze Universum als Ganzes, d. h. als eine Art organischer Einheit, beschreiben. Die Wissenschaft, die das Ganze als Ganzes im umfassendsten Sinn zum Gegenstand hat, ist aber die Philosophie und, wenn es um die letzten Bestimmungen der Zukunft des Menschen geht, auch die Theologie. Nun will Teilhard freilich nur die Erscheinung beschreiben und nicht die letzten Gründe dieser Erscheinung des Universums. Aber er will das Universum als Einheit erfassen. Es würde sich also um eine Art vorphilosophischer Frage handeln, die aber noch durchaus etwa in den Bereich der Naturphilosophie gehört und nicht mehr in den Bereich einer Einzelwissenschaft.

Teilhard versucht aber nun in seinem Werk, unter völligem Absehen von Philosophie und Theologie, mit einzelwissenschaftlichen Begriffen und Methoden das Ganze der Erscheinung des Universums zu beschreiben. Wie das in solchen Fällen nicht anders zu erwarten ist, werden Begriffe aus bestimmten einzelwissenschaftlichen Bereichen (z. B. den Naturwissenschaften oder der Psychologie) ohne weiteres auf das Ganze angewandt. So werden z. B. Begriffe aus dem psychologischen Bereich (wie Bewußtsein) auf den rein stofflichen Bereich angewandt und von einem Bewußtsein der Materie gesprochen. Andererseits werden Begriffe aus dem rein stofflichen Bereich ohne weiteres auf psychologische Phänomene übertragen. Das Ganze erweckt dann den Eindruck eines spiritualisierten Materialismus oder eines materialisierten Spiritualismus. So kommt es, daß Teilhard an vielen Stellen sein eigenes, großartiges Anliegen, das an vielen Stellen ebenso klar zum Durchbruch kommt, selbst zunichte macht. Das ist deshalb bedauerlich, weil man dem großartigen Versuch seine Anerkennung nicht versagen möchte und weil andererseits das Teilhardsche Anliegen heute ein wirklich drängendes geistiges Bedürfnis anspricht. Mehr als irgendeine Zeit sind wir heute darauf verwiesen, die Einheit des Kosmos zu begreifen oder begreiflich zu machen. Der moderne Mensch hat das existentielle Anliegen, aus der einzelwissenschaftlichen Enge, aus der Spaltung und Schizophrenie seines Geistes herauszukommen. Aber es wird keinen anderen Weg geben als den Weg zurück zur Philosophie und Theologie. Wenn Teilhard in seiner zeitgenössischen Philosophie und vielleicht ebenso in der „alten" Philosophie nicht die nötigen Mittel gefunden hat, seine große Schau zu bewältigen, hätte er sich unbedingt auf dem Boden des abendländischen Denkens mit neuen philosophischen Einsichten und Begriffen an seine Arbeit machen müssen. Viele Kritiker bezweifeln, daß Teilhard zu solcher philosophischer Arbeit befähigt gewesen sei. Diese Ansicht halte ich aber für völlig abwegig, und zwar deshalb, weil uns Teilhards Werk einen Geist offenbart, der mit einer seltenen Tiefenschau begabt war. Die grundlegende Tragik des Teilhardschen Versuches liegt nach meiner Ansicht wesentlich in der eben genannten falschen Methodik.

Die grundlegenden Voraussetzungen für alle späteren Ableitungen sind folgende: Die erste Voraussetzung „besteht in dem Vorrang, der dem Psychischen und dem Denken im Weltstoff zugebilligt wird. Die zweite im biologischen Wert, den ich den sozialen Bedingungen zuspreche, in die wir eingebettet sind" (2). Teilhard glaubt, ohne diese Voraussetzungen das Phänomen Mensch nicht beschreiben zu können.

Wenn es um die Beschreibung von Erscheinungen im Kosmos geht, dann ist die wichtigste Gabe das Sehen. Da der Mensch aber die höchste, geistige „Seh-

begabung" im Kosmos hat, rückt er in Teilhards Weltbild von vornherein ins „Zentrum der Welt, gleichsam als der Schlüssel des Universums" (4). Der Mensch ist der „Gipfel einer Anthropogenese, die selbst Krönung einer Kosmogenese ist" (6).

Die kosmische Schau, die Teilhard in seinem Hauptwerk entwickelt, läßt sich in drei Punkte zusammenfassen: 1. Die Welt rollt sich in ihrer Entwicklung immer mehr ein (die „Involution des Universums") und verinnerlicht so immer mehr. „In der Tat läßt sich der ganze Inhalt der langen, vorstehenden Seiten in seinem letzten Kern auf folgende einfache Feststellung zurückführen: Astronomisch erscheint uns das Universum so, als befinde es sich auf dem Weg räumlicher Ausdehnung (vom unendlich Kleinen zum unendlich Großen); physikalisch-chemisch betrachtet, erscheint es uns dagegen noch klarer auf einer Bahn, als rolle es sich nach innen zu Organismen zusammen (vom ganz Einfachen zum äußerst Komplizierten). Diese eigentümliche Zusammenrollung zum Komplexen ist erfahrungsgemäß mit einer entsprechenden Zunahme von Verinnerlichung, das heißt von Psyche oder Bewußtsein, verbunden" (297). Teilhard sieht in dieser Einrollung ein Grundgesetz ausgedrückt, das er das Gesetz von „Komplexität und Bewußtsein" nennt. Alle Dinge haben eine Außen- und eine Innenseite. In der Innenseite des leblosen Stoffes nimmt Teilhard eine „rudimentäre Psyche" oder rudimentäres „Bewußtsein" (298) an. Was somit in seiner höchsten Gestalt im Geist des Menschen und seiner selbst-reflexen Innerlichkeit zum Durchbruch kommt, das hat nach Teilhard von Anfang an — von fast unmerklichen Spuren aus — die gesamte Evolution des Universums vorangetrieben und im Menschen den Gipfel und die sinngebende Mitte erreicht.

2. Die Schwelle des Ichbewußtseins: Die neue Sphäre, die durch den Menschen aufgetaucht ist, nennt Teilhard die „Noosphäre", das Reich des Ichbewußtseins, des Denkens. Teilhard beschreibt das Ichbewußtsein folgendermaßen: „Vom Standpunkt der Erfahrung — dem unseren — ist das Ichbewußtsein, seinem Wortsinn entsprechend, die von einem Bewußtsein erworbene Fähigkeit, sich auf sich selbst zurückzuziehen und von sich selbst Besitz zu nehmen, wie von einem Objekt, das eigenen Bestand und Wert hat: nicht mehr nur kennen, sondern sich kennen; nicht mehr nur wissen, sondern wissen, daß man weiß. Durch diese Individualisierung seiner selbst auf dem Grund von sich selbst findet sich das lebende Element, das sich bisher in einem weitläufigen Kreis von Wahrnehmungen und Tätigkeiten zerstreute und verteilte, zum erstenmal als punktförmiges Zentrum, in dem sich alle Vorstellungen und Erfahrungen verknoten und in einer bewußten Gesamtorganisation festigen" (151). Teilhard weist darauf hin, daß im äußeren Prozeß der morphologischen Entwicklung zum Menschen vielleicht ein kaum merklicher Übergang zum Menschen festzustellen ist. Dieser Überzeugung sind heute auch die meisten christlichen Anthropologen. Entsprechend meint Teilhard aber auch, daß die Psyche dieses „Übergangswesens" ebenfalls ganz nahe an die Intelligenz herangerückt war. Aber im Innern ist beim Übergang eine gewaltige Revolution geschehen. Zur Erklärung dieses Tatbestandes bringt Teilhard folgendes Bild: „Wenn man einen Kegel senkrecht zur Achse durchschneidet und diese Schnitte in Richtung auf die Kegelspitze zu fortgesetzt wiederholt, so daß die Schnittflächen immer kleiner werden, so kommt der Moment, wo ein unendlich kleines Vorrücken genügt, um die Fläche ganz zum Verschwinden zu bringen, da sie zum Punkt geworden ist ... Der Anthropoide, der fast auf der Kegelspitze angekommen war, machte noch eine letzte Anstrengung in Richtung der Kegelachse. Mehr brauchte es nicht, um das ganze innere Gleichgewicht umzustürzen. Was bloß erst zentrierte Oberfläche war, wurde wirkliches Zentrum ... In den Organen ist scheinbar fast nichts geändert. Doch in der Tiefe geht eine große Revolution vor sich" (154 f.).

3. Die Zukunft der Menschheit: der Punkt Omega. Teilhard sagt der jetzt lebenden Menschheit noch eine sehr lange Zukunft voraus. Auch in der Noosphäre müssen die Entwicklungslinien immer mehr konvergieren, und sie tendieren letztlich auf einen personalen Endpunkt einer endgültigen Vereinigung: den Punkt Omega. Dieser Endpunkt („Kollektivbewußtsein"), in dem das Universum gleichsam — wie Teilhard sagt — „personalisiert" wird, ist das Ziel der gesamten Evolution. Dieser Endpunkt bedeutet für Teilhard aber auch zugleich die endgültige

Berührung der Menschheit und des Universums mit Gott und Christus, der an diesem Punkt durch seine gottmenschliche Verbindung mit dem Kosmos die Schöpfung dem ewigen Vater übergibt.

Wie ich schon eingangs betont habe, müssen wir es ablehnen, dem Stofflichen eine „rudimentäre Psyche" zuzuerkennen, denn das Psychische ist etwas Einfaches, Unteilbares. Keineswegs lehnen wir aber ab, daß auch dem Stofflichen eine Innenseite zukommt. Teilhard hätte über diese Innerlichkeit des Stofflichen weiter nachdenken, philosophieren müssen und nicht einen Begriff aus einem anderen Bereich auf das Stoffliche einfach übertragen dürfen. Dadurch tun wir der gesuchten Einheit des Kosmos einen schlechten Dienst. Wenn wir es ablehnen, wie Teilhard von „Spuren des Bewußtseins" oder „Elementen des Bewußtseins" (34) im Stofflichen zu sprechen, so lehnen wir damit keineswegs ab, daß das Prinzip der Entwicklung auch auf das Universum seine Anwendung finden kann und muß. Aber wir müssen bei der Durchführung dieses Gedankens mit äußerster Sachlichkeit und Exaktheit und mit methodischer Eindeutigkeit vorgehen. Ob das Gesetz von Komplexität und Bewußtsein in dieser Universalität und in dieser engen Beziehung und Parallelität zwischen Struktur und Bewußtsein gilt, muß wohl auch bezweifelt werden. Eine Rechenmaschine ist doch auch sehr komplex und erzeugt dennoch kein Bewußtsein, setzt dieses vielmehr nur voraus.

Auch ein theologisches Bedenken sei noch kurz angemeldet. Das Hauptbedenken liegt wohl darin, daß wir nicht ohne weiteres den gesamten Prozeß der Entwicklung des Universums vom Punkt Alpha bis zum Punkt Omega, so wie ihn Teilhard beschreibt, zugleich auch in einer einzigen theologischen Linie sehen können. Der Prozeß der biologischen und humanen Evolution ist doch wesentlich zu unterscheiden von dem theologischen Prozeß der Einigung der Menschen in Christus. Die überpersonale Einheit der Menschen im Punkt Omega — diese Vision Teilhards ist einem nüchternen Verstand auch schwer nachvollziehbar! — ist noch nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit dem Pleroma des mystischen Leibes Christi. Teilhard aber erweckt den Eindruck, als ob der mystische Leib Christi mehr oder weniger die geradlinige Fortsetzung der biologisch-humanen Entwicklungsphase bis zum überpersonalen Kollektivbewußtsein im Punkt Omega sei. Das ist aber sicher nicht richtig; denn auch eine noch so große personale Einigung der Menschheit und Steigerung ihrer geistigen Güter in der Zukunft ist noch immer himmelweit von der gnadenhaften Einigung der Menschheit mit Christus entfernt. Die letztere setzt gnadenhafte Wiedergeburt der einzelnen menschlichen Persönlichkeit voraus und ist keineswegs abhängig von der noch kommenden evolutiven Reife der Menschheit. Das Problem, das Teilhard hier angerührt hat und das er in einem anderen Werk unter dem Begriff „Der kosmische Christus" zusammenfaßt, ist eines der schwierigsten Probleme einer zukünftigen Theologie. Daß es eine Lösung erfahre, ist aber ebenso wünschenswert; denn es hängt eng mit der theologischen Frage nach dem Sinn des ganzen Universums zusammen. Daß Teilhard uns dazu aufgerufen hat, bleibt sein unverlierbares Verdienst.

Ad. Haas S. J.

Koch, C., *Religio, Studien zu Kult und Glauben der Römer.* Hrsg. von Prof. Dr. O. Seel (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 7). gr. 8° (XVI u. 272 S.) Nürnberg 1960, Hans Carl. 26.— DM; geb 29.50 DM.

Der 1956 im Alter von 49 Jahren verstorbene Erlanger Ordinarius der klassischen Philologie, Koch, widmete seine ganze Forscherarbeit der römischen Religio. Vorliegender, von Prof. Seel herausgegebener Sammelband, Aufsätze, Entwürfe und „vorformulierte Studien" umfassend, möchte mit der Eigenart der Forschung K.s vertraut machen, der die Einzeluntersuchung einer Gesamtkonzeption zuordnen will.

Die erste Gruppe der hier gebotenen acht Abhandlungen (*Götter:* 1—93) deutet repräsentative Einzelgottheiten: Vesta, Quirinus, Venus. Eine Vielfalt von Einzelzügen zeichnet den *Vestakult* aus. Aber sie beherrscht keinen der von ihr betreuten Bereiche allein. Sie hat nur Anteil an allem, dem sie Fortdauer verleiht: dem Leben, der Fruchtbarkeit, der Nahrungsbeschaffung, der Gesundheit, dem bürgerlichen Gedeihen, der Sukzession des Kaiserhauses. Der Ignis sempiternus ist Sym-

bol dieser Fortdauer, der Sorge um die Kontinuität der Salus publica (11—16). Im römischen Sakralwesen genießt die Vestalin zugleich mit dem Flamen Dialis eine Sonderstellung (5—10): sie gehören ganz dem Gott an, dem sie dienen; gewaltsam verlassen sie ihre Familien, gemeinsam ist beiden der Lictor, endlich besitzen beide Priestertümer die Asylie, die sie zu Kündern einer jenseitigen Macht erhebt. Beide Kulte besitzen staatlichen Charakter; spärlich wird Vesta im Hause des Einzelbürgers verehrt, für Juppiter fehlt eine solche nahezu ganz. Anderseits stehen beide Kulte auch im Gegensatz zueinander. Der vestalische Kultkreis gehört der chthonischen Welt an, während Juppiter der Gott der himmlischen Bereiche ist (8f.). Er ist der Gott staatlicher Ordnung und des geordneten Lebensvollzuges; seinem Schutz untersteht die Ehe. Dem Ehegebot des Flamen Dialis, der die zwischenmenschliche Ordnung heiligen soll (13), entspricht das Eheverbot der Vestalin. Das Verhältnis der Vestalin zum einzelnen römischen Bürger steht unter dem Gesetz der Blutsverwandtschaft. Das ergibt sich aus dem Verfahren gegen Vestalinneninzest (1—5). In historischer Zeit wurde ein sakrales Vergehen gesetzlich nicht mehr geahndet. Vergleicht man aber den Vestalinnenprozeß mit dem De incestu, so ergibt sich, daß der Römer in beiden Delikten den gleichen Befund erkannte.

Die „Bemerkungen zum römischen *Quirinuskult*" (17—39) stellen fest, daß Quirinus ursprünglich eine vollkommen selbständige Gottheit war mit individuellem Namen, Exponent der Quirinussiedlung. Mit Juppiter und Mars bildete er das dritte Glied der sog. vorkapitolinischen Dreiheit. Dieser Befund stützt sich nicht auf anfechtbare sprachliche Hypothesen (28 f.), sondern hier folgt der Religionsforscher den Ergebnissen der Bodenuntersuchungen, die das quirinalische Sabinertum als sicher bezeugen. Die Doppelung Quirinus—Mars erklärt sich stadtgeschichtlich. Palatin und Quirinal hatten ursprünglich ihren eigenen Kriegsgott. Die Verwandtschaft der Götter und ihres Rituals ließ sie beim Synoikismos nebeneinandertreten. Gegenüber dem populären Mars verblaßte bald Quirinus. Diese oberflächliche Harmonisierung war politisch bedingt, vom alten Quirinuskult blieb nur die äußere Form übrig.

Die „Untersuchungen zur Geschichte der römischen *Venus-Verehrung*" (39—93) wollen zunächst das Verhältnis Venus—Aphrodite klären. Das geschieht durch Namensdeutung wie die der Beinamen, durch Aufweis der Verbreitung des Venuskultes, durch Feststellung der Venusorte und Venuspriestertümer. — Ferner geht die Untersuchung den zwei Hauptwellen des *Aphroditekultes* nach, der durch die italischen Lande zog: der schwächere ist getragen durch die Etrusker, dann folgt der Siegeszug einer hellenistisch bestimmten Verehrung, die einer Göttin namens Venus gilt (72).

Die zweite und dritte Abhandlungsgruppe (Rom: 94—175; Glaube: 176—252) gehen auf den *theologisch-politischen Anspruch* Roms ein: Die drei Lebensformen des römischen Staates, Königtum, Republik und Kaisertum, sind weltanschaulich begründet. Das altrömische Königtum trug sakralen und transzendenten Charakter. Geheimnisumwittert ist schon der Palast des Königs, zu dem vorzudringen dem einfachen Menschen nicht gestattet war. Die Gottesnähe machte auch die Person des Königs geheimnisvoll; er steht in der Mitte zwischen Mensch und Gott. Die Republik gestaltet dieses Denken um: Götter und Menschen werden getrennt. Das Leistungsprinzip bestimmt die Persönlichkeit des Menschen und gilt auch innerhalb der Götterwelt. Der Verkehr zwischen Menschen und Göttern gleicht den Rechtsformen, die zwischenstaatlichen Verkehr regeln (110). Mit Caesar tritt eine politische Zeitenwende ein. Jetzt entsteht das Problem des selbstbewußten Menschen, der das politische Forum nicht als eine übergeordnete Größe anerkennt. Die Erscheinung des Herrschers bildet den Gipfel der Lebensordnung (109). Wie sich das neue Menschenbild in der Vergötterung des Augustus durchsetzt, zeigt der Zyklus der Römeroden (113—140), die Zeugnis ablegen von der politischen und weltanschaulichen Erneuerung der Augusteischen Epoche. Den Höhepunkt erreicht die 5. Ode: Augustus erweist sich als die Epiphanie eines Gottes, ein Gott führt also das Steuer des Staates (133).

Dieses in der Augusteischen Dichtung zum Ausdruck kommende neue römische Sendungsbewußtsein steht im Gegensatz zu dem der Republik: dort mußte der

Mensch den Götterwillen an Roms Geschichte ablesen, hier enthüllen die Götter selbst Rom das Geheimnis seines Schicksals. Die kürzeste Formel für das Gesamtschicksal Roms ist das Juppiterwort bei Virgil: Aen. 1, 278: his ego nec metas rerum nec tempora pono, imperium sine fine dedi (144. Roma aeterna, 141—175). Der Kaiser erhält eine transzendentale Mission, er ist von den Göttern gesandt, die alte gottgewollte Ordnung wiederherzustellen. Die Augusteische Ära wird aufgefaßt als Vollendung dessen, was die Götter von Anfang an gewollt hatten. Die Pax Augusta ist gleichsam ein Vorgeschenk, dem die religiöse Erneuerung folgen muß. Es war ein Geschenk wider Verdienst. Denn nach dem gewaltigen religiösen Substanzschwund infolge der griechischen Aufklärung (178—180) konnte die alte politische römische Weltsicht, das römische Volk übertreffe alle übrigen an pietas und religio und als Belohnung für die Hingabe an die Götter habe Rom von den Göttern die Weltherrschaft als Dank empfangen, nicht mehr aufrechterhalten werden. Wenn nun aber im Gesamtbild der Augusteischen Religionspsychologie die Rettung in der Pax Augusta als Vorausgeschenk angesehen wurde, dann „stand die altrömische pietas als Schöpferin des Reiches und seiner Größe vor aller Augen, und Actium und die Pax Augusta repräsentierten sich als die von ihr bewirkte Gnadenzuwendung" (181).

Die hier gesammelten Aufsätze sind keine in sich abgeschlossenen Arbeiten, haben aber dennoch eine große anregende Kraft: Man kann in ihnen Beispiele exakter und quellenrichtiger Ermittlung objektiver Sachverhalte erkennen. Ihre Hauptstärke liegt wohl darin, das einzelne in einen umfassenden Zusammenhang hineinzustellen.

K. Ennen S. J.

Krämer, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 1959, 6. Abh.). gr. 8° (600 S.) Heidelberg 1960, Winter. 39.50 DM.

Philosophiegeschichtlich gehört diese solide wissenschaftliche Untersuchung dem Grenzgebiet des späten Platon und des jüngeren Aristoteles an. Stenzel und W. Jaeger stellten dieses Gebiet in den Mittelpunkt der Platonforschung (14 481). Der Verf. möchte die axiologische Bedeutung der Prinzipienlehre, wie sie in den λόγοι περὶ τἀγαθοῦ mitgeteilt wird, für die gesamte platonische Ontologie erschließen. Diese Prinzipien sind das ἕν und die ἀόριστος δύας. Die von Stenzel für die Spätphilosophie Platons erkannte grundlegende Bedeutung des Wertbegriffes, ἀρετή, arbeitet der Verf. zusammenhängend aus dem dialogischen Gesamtwerk heraus, um dann diesen in seiner universalontologischen Bedeutung erschlossenen Grundbegriff mit der esoterischen Prinzipienlehre der Lehrvorträge zu vergleichen. Das Ergebnis dieses Vergleiches lautet: Das Gesamtschriftwerk gründet auf die mündliche Sonderlehre der Vorträge; das literarische Werk findet in ihnen seine wesentliche Ergänzung (29). Der Weg zu diesem Ergebnis und zu den mit ihm verbundenen Folgerungen sei kurz nachgezeichnet.

Die Dialoge Politeia I (41—57), Gorgias (57—83) und Politeia II—X (83—118) stellen verschiedene Entfaltungsstufen des Arete-Begriffes dar.

Arete sagt in Politeia I das Wesen eines Dinges aus, welches sich in seiner speziellen Leistung (ἴδιον ἔργον) erfüllt; dieses ἴδιον ἔργον ist „unveräußerlich genau fixiert und insofern normativ" (51). Diesem Arete-Begriff ist der des Gorgias verwandt. Mit Hilfe der τέχνη-Analogie wird im Gorgias Arete weiter umschrieben. Allen Gegenständen der τέχνη kommt eine gewisse Gestalt zu (εἶδός τι), die sich als Ordnung (κόσμος) und Gliederung (τάξις) ihrer Teile bestimmen läßt. Die Arete eines Dinges ist also etwas Gegliedertes und Geordnetes (67; Gorgias 506 E). Auf dem Weg des empirischen Aufweises erfährt in Politeia II—X der bisher für alle Dinge gemeinsam angelegt Arete-Begriff eine neue Ausgestaltung im οἰκεῖος κόσμος des inneren Menschen und der Polis, da die δικαιοσύνη Grundlage aller Arete und als Prinzip der Ganzheit zur Einheit in der Vielheit wird (87). „Sie ist die Bedingung der Möglichkeit aller übrigen ἀρεταί, weil sie die Tätigkeit aller einzelnen Teile und die zwischen ihnen waltenden Bezüge auf das Ganze des Gefüges hin ausrichtet. Sie ist mit anderen Worten das Prinzip der Einheit in der

Vielheit und damit der Inbegriff der Ordnung, des οἰκεῖος κόσμος der Seele selbst" (94). Staat und Seele ist die δικαιοσύνη gemeinsam; sie ist ein Moment des über beiden stehenden transzendenten Paradeigma (117). Mit diesem transzendenten Bezug wird das reine Sein zum εἶδος der Arete, die damit das schlechthin vollkommen Gegliederte ist, die jeweilige Ordnung an sich (123).

All diese ontologischen Aspekte treffen nach dem Zeugnis des Parmenides im „Eins" zusammen, das Einheit setzt und zugleich bestimmtes Sein und Ordnung begründet (138). „Das Gefüge der Wirklichkeit ist aber die eigentümliche ἐνέργεια des Eins: in der Arete, der Proportion, ist das Prinzip in einer ganz präzisen und zugleich sinnfälligen Weise ‚da' und übt seine spezifische Wirksamkeit. Über den Ideenkosmos und das εἶδος gleitet die Realität sichtbar aus dem ἕν heraus. In ihrer Geordnetheit manifestiert sich das Eins und legt sich in vielerlei Formen aus. Auf diesem Zusammenhang beruht die universale Geltung des Eins als Prinzip, das ontologische Gewicht des Arete-Begriffs und schließlich die Einheit der platonischen Ontologie — zumal der früheren Schriftperiode — überhaupt" (144).

Die Dialoge vom Theaitet an (146—243) fassen die als ἀρετή-εἶδος-κόσμος-τάξις-Ontologie erwiesene platonische Metaphysik prinzipieller als Ordnung eines Ganzen unter der Norm des μέσον τῶν ἐσχάτων, „des Mittleren zwischen zwei Äußersten" (241 320). Die Extreme stehen sich als konträre Gegensätze gegenüber; das μέσον besagt die Wesensform, welche sich absetzt gegen: μᾶλλον — ἧττον, πλέον — ἔλαττον, ὑπερβολή — ἔλλειψις. Mit der Ontologie des μέσον τῶν ἐσχάτων, die aus der umfassenderen Ordnung von κόσμος und τάξις herauswächst, wird also das spezifische Moment der Ordnung angegeben (320). Von nun an unterliegt Arete der Wertstruktur von: μεσότης, ὑπερβολή, ἔλλειψις.

Ein Vergleich mit den einschlägigen Abschnitten aus EN und EE (346—356) ergibt, daß der aristotelische Arete-Begriff „strukturell und terminologisch schon auf platonisch-akademischem Boden vorgegeben und im Gebäude der platonischen Lehrvorträge systematisch verankert ist" (356 f.).

Die oben entwickelte platonische μεσότης-Lehre ist nun grundgelegt in der Ontologie Platons, wie sie in den Lehrvorträgen Περὶ τἀγαθοῦ dargestellt wird (244 bis 379). „Der Arete-Begriff der Lehrgespräche, der aus den beiden Seinsprinzipien des ἕν und der ἀόριστος δύας (μέγα — σμικρόν, ὑπερβολή — ἔλλειψις) in strenger Ableitung deduziert wird, stellt sich als ein werthaftes Mittleres (μέσον) zwischen den beiden Unwerten von Überschuß und Mangel dar ... Er stimmt mit dem Arete-Begriff der späteren Dialoge, der gleichfalls ein Mittleres zwischen zwei Extremen ist (besonders im Politikos und den Nomoi) und verwandte Unterarten kennt, vollkommen überein" (455). Für den als Ordnung der Teile eines Ganzen gekennzeichneten Arete-Begriff läßt sich eine analoge Prinzipienlehre erschließen (456): „Die Idee des Guten in der Politeia übt sichtbar eine dem Eins in Περὶ τἀγαθοῦ verwandte Funktion aus und gehört, wie aus dem Staat klar hervorgeht, der Arete-Gestalt von Ordnung unmittelbar an" (456).

Dieses Ergebnis sichert der Verf. weiter in einer Auseinandersetzung mit Cherniss, für den das literarische Werk allein Gültigkeit besitzt (380—486).

Die Meinung des Verf. ist also zusammenfassend diese: Im Mittelpunkt des literarischen Platonwerkes steht der Arete-Begriff, esoterisch in den Lehrvorträgen wesentlich verankert. Das Schriftwerk bekundet eine von Platon selbst gewollte inhaltliche wie methodische Selbstbeschränkung (vgl. 22—25). Überall, wo die Dialoge an prinzipielle Fragen rühren, wird deutlich, daß sie auf einem esoterischen Unterbau ruhen. Die prinzipielle philosophische Konzeption, wie sie in den Lehrvorträgen greifbar ist, hat Platon an einen besonderen Kreis geistiger Elite mündlich weitergegeben (22). Gemessen an der esoterischen Lehre, haben die Dialoge nur hinführenden, protreptischen Charakter (463). Die höchsten „Gegenstände", die Seinsprinzipien des Eins und der unbegrenzten Zweiheit, sind in den Dialogen nur mittelbar gegenwärtig (487). Dialoge und Philosophie Platons fallen deshalb nicht zusammen; der philosophische Schwerpunkt ist esoterisch (23 479). Die Abfolge der Dialoge gründet nicht in einer objektiven genetischen Denkentwicklung, sondern erfolgt nach einem didaktischen Plan, sie bieten nur verschiedene Aspekte *einer* Konzeption (30—33), die esoterisches Lehrgut ist. In Περὶ τἀγαθοῦ kann man

keine Altersvorlesung erkennen, sondern es handelt sich um regelmäßige mündliche Vorlesungen parallel der literarischen Tätigkeit.

Diese konsequent durchgedachte Platoninterpretation mag zunächst bestechend wirken. Aber mit Blick auf die verschiedenen Ergebnisse gegenwärtiger Platonforschung und den oft schnellen Wechsel der mit Überzeugung vorgetragenen Exegese wird man wohl die Frage aufwerfen, ob die Beweiskraft der vorgetragenen Argumente nicht überfordert ist. F. Dirlmeier hat in seinen meisterhaft durchinterpretierten Übersetzungen der EN und MM, die wissenschaftlich gut fundierte Aussagen über das Verhältnis Aristoteles—Platon machen, zur Erhellung der ins Theoretische ausgeglittenen Kontroverse zwischen Jaeger und Arnim samt ihren Schulen die Forderung nach philologischer Einzelinterpretation auf breitester Grundlage erhoben, einer Interpretation, die „Satz für Satz den Gang der Gedanken und ihre Form beobachtet" (MM S. 146; vgl. Rezension Schol 34 [1959] 570 ff.). Nach dem von Dirlmeier in der durchkommentierten Übersetzung von EN und MM durchgeführten Vorbild müßte auch das dialogische Werk Platons neu durchforscht werden, um Problemen vorliegender Art wissenschaftlich überzeugende Lösungen zu geben. Die Stellung und Bedeutung der esoterischen Sonderlehre, wie sie vom Verf. vertreten wird, scheint mir schon an Gewicht zu verlieren in einer Durchinterpretation des Parmenides im oben geforderten Sinn. Hier werden doch schon jene Prinzipien unmittelbar erkannt, für die der Verf. glaubt allein die Esoterik befragen zu müssen. Der Vergleich dieser von der Proportionenlehre durchformten Prinzipien — der Verf. unterläßt es leider, diese Wesensstruktur sowohl im Parmenides wie in den Lehrvorträgen aufzudecken — mit dem vorparmenideischen Dialogwerk „auf breitester Grundlage" dürfte schwerlich eine objektive genetische Denkbewegung leugnen können.

Die Schwäche mancher Aussagen liegt wohl in ihrer Überspitzung. Sie abzuwägen und den richtigen Kern herauszuschälen ist Aufgabe aller Forscher, auch jener, deren Arbeit der Verf. etwas temperamentvoll als „philosophischen Halbunsinn" bezeichnet (473). K. Ennen S. J.

Les Sources de Plotin. *Dix exposés et discussions* par E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot u. a. (Entretiens sur l'antiquité classique, 5). gr. 8° (XIII u. 463) Vandœuvres-Genève 1960, Fondation Hardt. 31.— DM.

Zehn der bedeutendsten Kenner der antiken Philosophie, insbesondere Plotins, haben im Rahmen der Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, vom 21.—29. August 1957 in Vortrag und Diskussion das Problem der Quellen Plotins behandelt. Beides wurde im vorliegenden Band zugänglich gemacht. *E. R. Dodds* eröffnet die Reihe mit einer Untersuchung über *Numenius und Ammonius* (1—32). Beachtung verdient die Fragestellung: Inwieweit stellt Numenius eine orientalische Injektion für die griechisch-philosophische Überlieferung dar? Läßt sich ein zusammenhängendes Bild seiner Theologie zeichnen? Einer der Teilnehmer der Tagung, W.-Ch. Puech, hatte mit anderen (Norden, Bousset, Praechter, Cumont) die Meinung vertreten, daß Numenius die Tore der westlichen Philosophie für den Gnostizismus und damit für die östlichen Religionen überhaupt geöffnet habe. Nach der überstarken Reaktion von Beutler und Festugière auf diese These bezieht Dodds gegenüber beiden Parteien eine mittlere Position. Das Interesse des Numenius an orientalischer Religiosität sei unverkennbar. Dennoch müsse die entscheidende Frage lauten: ob Numenius irgendwelche Lehren habe, die wohl im orientalischen Bereich, aber nicht in der griechischen Welt existiert hätten. Nach D. leitet sich die Numenische Philosophie hauptsächlich von neupythagoreischen Gedanken her, ist aber offen für den ganzen Aberglauben seiner Zeit, woher er auch immer kommen mochte. Von hier aus erhält auch das Verhältnis Numenius—Plotin eine sorgfältige Abwägung. Letzterer gilt vielfach als Plagiator des Numenius. Aber Plotin bezieht scharf Stellung gegen den Dualismus des Numenius, so daß er zu einer positiven Wertung von Materie, Welt, Fleischwerdung kommt, keinen Geschmack findet an der Zwei-Seelen-Lehre seines Vorgängers und auch dessen astralen Determinismus ablehnt. Damit steht Plotin auch stark gegen den Gnostizismus. Auf der anderen Seite hat Numenius zwei wichtige Ideen dem Neuplatonismus vermacht: einmal das Prinzip der Partizipation, wonach in der intelligiblen

Welt alle Dinge in jedem Dinge sind, jedoch modifiziert nach dem je eigenen Charakter; dann — selbst von der Mittleren Stoa beeinflußt — das Prinzip des „unverminderten Gebens", was das Verhältnis von Gott—Welt in einem nicht pantheistischen Sinn zu verstehen erlaubt — eine Möglichkeit, die alle nachfolgenden Neuplatoniker ausgenützt haben. Schließlich setzt sich D. mit der Deutung des Ammonismus (Sakkas) durch Heinemann, Seeberg, Dörrie und Langerbeck auseinander. Dörrie hat Ammonius zu sehr zum „Wundermann" und Ekstatiker gemacht, Langerbeck zum Christen. Gegenüber beiden beläßt D. den Ammonius im „Schatten". Die Diskussion stimmt, einige nebensächliche Fragepunkte ausgenommen, der Deutung Dodds' zu.

Sehr instruktiv ist der Aufsatz von *W. Theiler: Plotin zwischen Plato und Stoa* (63—103). Plotin ist ein „Plato dimidiatus". Er hat aus seinem Platon alles ausgeschieden, „was die Gemeinschaft zum Ziel hat" (68; vgl. später H.-R. Schwyzer, 347). Damit kommen u. a. die ethischen Frühdialoge Platons in seinem Werk nicht zur Sprache. Am meisten sind dagegen Phaidon, Phaidros, Symposion und Timaios benutzt, letzterer besonders gegen die Gnosis, der jedoch der Phaidon entgegenkam. Im Wegfall der politisch-ethischen Hälfte Platons liegt der Grund für die Spiritualisierung der Lehre Plotins. Für Platon stellt seine gemeinschaftsfördernde Tugendlehre immer wieder die Verbindung zwischen seiner theoria und der Wirklichkeit her. „Für Plotin ist das Leben ein Hingegebensein an das totale geistige Reich, das er in seiner Seele entdeckt, und an das Eine, das Urprinzip, die Allpotenz" (71). Von der Stoa als dem System, das die Natur als Kraft und Wirkung und damit als Vorbild der Technik betrachtet, hat Plotin die Dynamik (Ideen als dynameis, die Hypostasen als Schaffenskräfte). Doch hat Plotin das stoisch-poseidonische Weltbild relativ wenig ausgenützt, um die gnostische Entwertung des Diesseits zu paralysieren (75). Sein Blick ist vielmehr auf die Frage des Übels, welches das Leben auf unserer Erde bedroht, gerichtet. In diesem Komplex, der Leib, Leidenschaften, Lauf der Planeten umfaßt, werden stoische Gedanken im System Plotins stark wirksam. Doch wird Plotin weder durch die stoische Tat- und Pflichtenethik noch durch die sokratisch-platonische Polisethik aus seiner individualistischen Betrachtung der Seele und ihrem Monolog hinausgeführt. Entschlossen betont er aber gegenüber der hellenistischen Fatums-Lehre die Freiheit des Menschen. Die körperfreie Seele steht außerhalb der kosmischen Kausalität (82). Mit diesen Anschauungen geht Plotin über Platon hinaus, wie auch über die Stoa, die sich dem Weltenlauf unterwirft. Viel Stoisches liegt aber wieder in dem plotinischen Bemühen um das Theodizeeproblem und die Frage der Providenz. In allem aber steht Plotin gegen die Gnostiker. Diese Abgrenzung Plotins gegenüber Platon und die Zeichnung des Verhältnisses Plotins zur Stoa fand in der Diskussion keinen Widerspruch. Dabei kam auch das Problem der Schultradition und die Benützung von Exzerpten bzw. der Urschrift zur Sprache.

P. Hadot untersuchte die *Trias „Être, vie, pensée" vor und bei Plotin* (105—141). Plotin läßt sie am meisten in der Exegese des Sophistes 248 e erkennen. Sie wird ausgewertet zur Polemik gegen den Materialismus der Stoa. Sie führt ihn zur Annahme der Ewigkeit und der Autonomie des intellektuellen Lebens, wobei das XII. Buch der Metaphysik des Aristoteles auf die weitere Ausgestaltung dieser Trias Einfluß gewonnen hat. Platons Dialog Timaios (39 e) führt aber zu einer weiteren Entwicklung. Die Ganzheit des Seins läßt sich nach Plotin nur begreifen als vielfältige Einheit des Seins, des Lebens und des Denkens. Diese Trias ist nach H. die Frucht einer Systematisation der platonischen Schulphilosophie, die sich wohl in einem „manuel platonicien" niedergeschlagen habe. Darauf habe sich ihre Dreiteilung der Philosophie aufgebaut: natura — doctrina — usus (123). Nach H. haben also schon vorplotinische Manuale oder Resumés der platonischen Lehre der genannten Trias der Konstitution der vollen Wirklichkeit einen besonderen Platz gegeben und darin die Dreiteilung der Philosophie (Physik — Logik — Ethik) und der Paideia überhaupt gesucht. H. beruft sich hier auf Augustin, De civ. Dei VIII 4—9. Plotin sucht in dieser Trias aber nicht die Konstitution der Einzeldinge, sondern die von Sein, Leben, Gedanken in sich zu fassen. In diesem plotinischen Schema wird die spätere neuplatonische Trias sichtbar: Ruhe — Hervorgang — Rückkehr (conversio). Der Dynamismus, der darin zum Ausdruck kommt, ist eine

platonische Transposition der stoischen τονικὴ κίνησις. Das Leben, das dabei der vorherrschende Begriff ist, ist nichts anderes als die Kontinuität jener Bewegung, welche aus dem *Einen* hervorgeht und danach strebt, zu sich selbst zurückzukehren. Der stoische Seinsdynamismus ist so als Bewegung der Selbstkonstitution des Seins in die intelligible Sphäre verlegt. — Die Diskussion zu diesem Vortrag (142—157) bestand vor allem auf dem deutlicheren Nachweis des vorplotinischen Vorhandenseins des genannten Ternars. Dieser Nachweis ist H. nicht voll geglückt, wie besonders W. Theiler zeigte (151 f.).

Besonderes Interesse kann heute das Thema von *H. Ch. Puech* beanspruchen: *Plotin et les Gnostiques* (159—174). Er geht aus von der Vita Plotini des Porphyrius (§ 16) und Plotin, Enneade II 9, die zusammen mit III 8, V 8, V 5 das Hauptstück einer zusammenhängenden Schriftenreihe Plotins darstellt. P. zeigt zunächst aus überlegener Quellenkenntnis, wie sich die hier gegebenen Angaben aus direkten oder indirekten gnostischen Zeugnissen, soweit sie vor den Funden von Nag Hamâdi bekannt waren, belegen lassen. Dann werden die neuen Funde selbst herangezogen (171—174). Es stellt sich heraus, daß drei der fünf von den gnostischen Gegnern Plotins benutzten Apokalypsen uns jetzt wiedergegeben sind. Die eigentlichen gnostischen Gegner Plotins waren wohl die Sethianer oder die Archontiker. Daß auch Valentin von Plotin mit in Betracht gezogen wurde, ist sehr wahrscheinlich. Von einer prüfenden Auseinandersetzung ist Plotin schließlich zu einer entscheidenden Gegnerschaft gegen die Gnosis fortgeschritten. Referat wie Diskussion (175—190) bieten sehr Wertvolles zur aktuellen Frage über die Gnosis.

H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus (191—223), führt zunächst gut in die Methodik der Schulphilosophie vor Plotin ein. Dann wird der religiöse Aspekt des Platonismus abgehoben, der ihm bis zu Plotin hin eine solche Bedeutung gab. Doch ist zur richtigen Einschätzung der Lage zu beachten, daß die Platoniker eine ausgeprägte Scheu davor haben, das Göttliche ἄρρητον diskursiv zu erörtern und dogmatisch zu fixieren. Hier ist für den Theologen Gutes zur Geschichte der Lehre von der Gotteserkenntnis und der religiösen Lage in der hellenistischen Zeit zu registrieren. Dabei betont D., daß für den Mittelplatonismus die eigenen Überlieferungen stärker waren als die Strömungen der Zeit mit ihren religiösen Forderungen (Erlösungssehnsucht in den Mysterienreligionen, Gnosis, Hermetik). Gerade die Starre der Überlieferung bot die Mittel zum Widerstand gegen die Gnosis (was bekanntlich auch auf die kirchliche Lehre von der Tradition im Kampf gegen die Gnosis anwendbar ist). Für die Frage nach dem Transzendenten waren aber zwei Komponenten in dieser Überlieferung vorhanden: 1. die aristotelische Lehre vom transzendierenden abstrakten Nous (durch diesen Aristotelismus wurde der Platonismus mehr und mehr theologisiert); 2. das platonische Erbe (Timaios), daß nämlich eine Funktion des Nous, die Weltseele, die Welt durchwaltet — was keinen echten Dualismus aufkommen läßt. Alle Ansätze zu dualistischer Aufspaltung kamen also von außen. Freilich ergab sich damit auch die Ansicht von der Stufung des Göttlichen, zunächst einer Doppelschichtigkeit, die von Numenius zu einer Dreischichtigkeit weitergebildet wurde. Ein Hindernis für die Entwicklung der Idee des Transzendenten war die aus dem Timaios herauspräparierte Dreiprinzipienlehre, welche die Entstehung der Welt verständlich machen wollte: denn die drei Prinzipien, Schöpfer, Paradeigma, Stoff, wurden zunächst als innerweltliche Größen betrachtet. Schließlich gelangte man aber aus der Gleichordnung dieser Größen zu einer Hierarchie, welche dem Göttlichen den ihm eigenen Platz gab. Die platonische Dreiprinzipienlehre wurde aus der peripatetischen Vierprinzipienlehre ergänzt (4. Prinzip: telos). In dieser starken, traditionalistischen Diskussion metaphysischer Fragen lag die Vorbereitung des Neuplatonismus durch den Mittelplatonismus. Es braucht den neuen Anstoß durch den in dieser Tradition wurzelnden Plotin, um die Wende zur Transzendenz völlig herbeizuführen. Die Kraft dazu lag vor allem in seiner Idee vom *Einen*, das dem Nous übergeordnet ist. Die Gottesfrage hat eine neue Antwort erhalten. — Die sich anschließende Diskussion (224—241) klärte besonders noch die Überlieferungsverhältnisse des Mittelplatonismus und überhaupt der vorplotinischen Zeit, auch der Stoa; beachtlich sind vor allem die Ergebnisse über das Gott-Welt-Verhältnis bei Platon, Aristoteles, Plotin, in der pointierten Formulierung, in der

P. Henry die Ergebnisse Dörries zusammengefaßt hat (238 ff.). Die Transzendenzidee des Aristoteles steht dem künftigen Mittel- und Neuplatonismus näher als das, was den platonischen Dialogen zu entnehmen ist (239).

Den umfangreichsten und temperamentvollsten Beitrag des Bandes steuert *P. V. Cilento*, der erfolgreiche Übersetzer der Enneaden, bei (243—310): *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino*. Er behandelt eine Fülle von Einzelzitaten, sowohl aus Plotin wie aus der klassischen Literatur. Im 1. Teil, da es um den Mythos geht, herrscht eine mehr philosophische Betrachtung vor, die sehr Gutes über die Gesamtgestalt Plotins beibringt. Der Unterschied zwischen dem platonischen und dem plotinischen Mythosbegriff wird deutlich. Der 2. Teil, der sich auf Dichtung und Dichter bezieht, interessiert mehr den Philologen. C. versteht es aber, Plotin als Dichter zu schildern, und zwar als Dichter von metaphysischem Elan. Dies ist eine neue Seite an Plotin, der auf der Höhe der zeitgenössischen Bildung stand. — Das von C. beigebrachte, der Forschung zum guten Teil schon bekannte Material brachte für die Diskussion (311—323) erneut das Thema zur Sprache, ob Plotin die Dichter im Original oder im Exzerpt gelesen habe. Besonders *H.-R. Schwyzer* zweifelte an der Vertrautheit Plotins mit dem Text all der von C. genannten Dichter, obwohl zugegeben wurde, daß dessen Literaturkenntnis die Mark Aurels übertroffen habe. Auf der anderen Seite betonte *P. Henry*, daß die Zitatenbenutzung erst so recht die „außerordentliche Originalität" Plotins aufscheinen lasse (319). *W. Theiler* gibt wohl am besten den Eindruck wieder, den dieser Vortrag hervorgerufen hat: „P. Cilento hat trefflich herausgestellt, wie die Worte bei Plotin einen neuen Klang bekommen in einem ethischen oder überethischen Zusammenhang. Wundervoll hat er dargestellt die Sehnsucht, das Heimweh, das Gefühl des Unendlichen und doch eben dann das schließliche Zentrieren in einem innern Punkt" (319).

Vom Vortrag *R. Harders*, der wenige Tage nach Abschluß dieser Entretiens starb, wird nur die Einleitung gebracht: *Quelle oder Tradition* (325—332). Passenderweise hätten diese methodischen Überlegungen am Anfang des Werkes stehen können, da ähnliche Probleme schon öfters in den anderen Referaten angerührt wurden. H. möchte an Stelle des Begriffes der „Quelle" den der „Tradition" setzen. Wenn er auch damit, wie die Diskussion (333—339) zeigt, sich nicht durchsetzen konnte, so sind in den kurzen Ausführungen wichtige Bemerkungen enthalten, z. B. über den Erfolg der Quellenkritik etwa bei den Werken Ciceros u. a. m.

H.-R. Schwyzer bringt eine sehr philologisch vorangehende Untersuchung über *„Bewußt"* und *„unbewußt" bei Plotin* (341—377), also im wesentlichen eine Untersuchung zu σύνεσις, συνείδησις, συναίσθησις und παρακολούθησις. Plotin ist der Entdecker des Unbewußten, auch wenn diese seine Entdeckung im Dienst seiner Metaphysik (näherhin seiner Seelenlehre) steht. — *W. Theiler* weist in der Diskussion (379—390) darauf hin, daß der Begriff des Unbewußten schon vor Plotin vorbereitet war, wenn auch nicht in der tiefsinnigen Anwendung wie bei ihm (381 f.). Die Stoiker haben hier vorgearbeitet. — Die Ausführungen über den Begriff der „Syneidesis" (mit Diskussion 383!) dürfen weitere Beachtung verdienen. Es zeigt sich, daß auch der Begriff des Selbstbewußtseins nicht von Augustin stammt, wie Sch. abschließend bemerkte (389). Wenn auch schon die Idee des „kollektiv Unbewußten" in dieser Diskussion auftauchen konnte (Enn. IV 4, 4), so zeigt sich, wie modern Plotin gedacht hat (390).

A. H. Armstrongs Beitrag, *The Background of the Doctrine „That the Intelligibles are not Outside the Intellect"* (391—413), behandelt die Quellen eines der am meisten angegriffenen Punkte der plotinischen Lehre (ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά). A. zieht eine klare Linie zwischen der genannten plotinischen Formel und deren älterer Fassung, daß die Ideen die Gedanken Gottes sind. Er klärt eine Reihe von Abhängigkeiten (Plotin — Alexander v. Aphrodisias) in dieser Lehre, besonders auch die Bedeutung des Aristoteles, die *W. Theiler* in der Diskussion (414—425) nochmals stark hervorhebt: „Man kann in gewisser Beziehung sagen, daß die Späteren, also zunächst auch Plotin, zu Ende geführt haben, was bei Aristoteles fehlt" (414). Die Originalität Plotins wurde dabei nochmals stark betont. Die Aussprache fand ihren Höhepunkt mit der Frage, ob dem plotinischen „Einen" Bewußtsein zugebilligt werden dürfe oder nicht. H.-R. Schwyzer formu-

lierte die Lösung dahin: „Sein (= Plotins) oberstes Prinzip kann höchstens im Hinblick auf den νοῦς als νοητόν bezeichnet werden; für sich genommen, ist es weder νοοῦν noch νοητόν. Der νοῦς aber kann nicht bloß die νοητά, und das ist soviel wie sich selbst, zum Objekt seines Denkens machen; er hat in gewisser Beziehung auch das Eine als Objekt. Allerdings darf man diese Beziehung nicht mehr als ein νοεῖν bezeichnen, sondern nur noch als ἐφάπτεσθαι, ein θιγγάνειν (419).

Die letzte Untersuchung, die *von P. Henry*, brachte *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin* (427—444) und bot in minutiöser Vergleichung einen neuen Einblick in die Arbeitsweise und den Vorlesungsstil Plotins. Beides kennzeichnete H. mit Worten Harders: Plotin widerlege die stoische Lehre mit peripatetischen Argumenten, die Atomisten durch die Stoiker, die Peripatetiker durch die Voraussetzungen des Platonismus (431). Er zeigte an einem besonderen Beispiel (Enn. IV 7 [2], 6, 8—19; Alexander v. Aphrodisias, De an., pp. 61—63 Bruns; Aristoteles, De an. *Γ* 2), wie die Traditionskette von Plotin über Alexander zu Aristoteles führt, um sich darüber hinaus im Dunkel der Anfänge griechischen Denkens zu verlieren, und wie dabei doch die Originalität Plotins gewahrt geblieben sei. Die Diskussion (445—449) bestätigte diese Beobachtungen, und dies durch weitere Hinweise, vor allem was das Verhältnis etwa von Plotin zu Albinos betraf.

Wenn man diesem Werk gegenüber, das in Vortrag und Diskussion von höchstem Range ist, einen Wunsch äußern darf, so wäre es jener, daß der Titel ernster genommen würde, um Wahl und Ordnung der Themen ganz danach auszurichten. Dankbar wäre man auch für eine Gesamtüberschau über das hier Geleistete und noch zu Leistende gewesen. Die Diskussion selber, die auch in diesem Kreis manchmal vorzeitig haltmachte, bevor volle Klarheit erreicht war, zeigt ja, wie viele Probleme noch offen sind. A. Grillmeier S. J.

Studia Biblica et Orientalia *edita a Pontificio Instituto Biblico ad celebrandum annum L ex quo conditum est Institutum 1909 — VII Maii —1959. Vol. I: Vetus Testamentum*, gr. 8⁰ (VIII u. 433 S.); *Vol. II: Novum Testamentum.* gr. 8⁰ (VI u. 415 S.); *Vol. III: Oriens Antiquus.* gr. 8⁰ (VI u. 367 S.). (=Analecta Biblica 10, 11, 12). Roma 1959, Pontificio Istituto Biblico. Vol. I und II: je 9.— Doll; Vol. III: 10.— Doll.

Zum 50jährigen Bestehen hat das Päpstliche Bibelinstitut in Rom eine sehr umfangreiche Festschrift herausgebracht, deren drei Bände den großen Bereichen der wissenschaftlichen Forschungs- und Schulungstätigkeit des Instituts entsprechen: Altes Testament, Neues Testament, Alter Orient. Über neunzig Autoren aus aller Welt haben zu der Festschrift beigesteuert. Sie sind, wie das Vorwort feststellt, nur eine durch die Grenzen des Buchumfangs bedingte Vertretung vieler anderer, die sich dem Institut dankbar und freundschaftlich verbunden wissen. Aber auch so schon gibt die Namenliste der Mitarbeiter ein eindrucksvolles Bild der weltweiten Bedeutung des Instituts als Zentrum vielseitiger und kritischer Forschung im Dienst des Wortes Gottes.

Die beiden ersten Bände der Festschrift über AT und NT sind zugleich als stark erweiterte Hefte 2 und 3 des vierzigsten Jahrgangs (1959) der Biblica erschienen und leicht zugänglich. Es erübrigt sich daher, einen vollständigen Bericht der darin enthaltenen Beiträge zu geben. Wir greifen nur einzelne heraus, die von grundsätzlicherem methodologischen oder theologischen Interesse sind, ohne damit in irgendeiner Weise eine Rangordnung gegenüber den Nichtgenannten aufstellen zu wollen. Vielmehr sind gerade sie in ihrer Spezialisierung oft Zeugnis und Frucht einer sehr schwierigen und aufopfernden Forschungsarbeit und vermitteln einen starken Eindruck, auf wie breiter Basis die Erforschung der Bibel voranschreitet, in wie viele Fragenkomplexe sie sich entfaltet und mit wie vielen Sonderproblemen sie zu ringen hat.

Der 1. Band gliedert seine 32 Beiträge zum Alten Testament nach den exegetischen Arbeitsgebieten: Textkritik, literarische Fragen, Textauslegung und biblische Theologie, Archäologie und biblische Realien. Von den Studien zur Textforschung, die sich in der Mehrzahl mit Problemen der alten Bibelübersetzungen

befassen, sind hier zwei zu nennen, die grundsätzlich wichtige Wege der Textdiskussion behandeln. *M. Dahood S. J.*, The value of Ugaritic for textual criticism (26—36), bedauert, daß die Bemühungen um Auswertung des ugaritischen Materials für das AT im letzten Jahrzehnt nachgelassen haben. Er betont, daß dieser Schatz noch längst nicht voll ausgeschöpft ist und das Ugaritische nach wie vor nicht nur für Textkorrekturen, sondern auch für die Ermittlung des echten Wortsinnes „one of the most efficient instruments" bleibt. Den Nachweis dafür hat D. schon in manchen früheren Studien an konkreten Beispielen erbracht, denen er nun eine Reihe interessanter und gründlich erörterter Lese- und Deutungsvorschläge zu Propheten und Psalmen hinzufügt. Ging es hier um die Erhellung des Bibeltextes mittels außerbiblischer Sprachdenkmäler, so weist *J. Schildenberger O. S. B.* auf einen innerbiblischen Prozeß von Textwanderung und Textveränderung hin, der in der Textkritik nicht immer genügend berücksichtig wird: Parallelstellen als Ursache von Textveränderungen (54—64). Dieser Vorgang ist wohl am meisten aus der Textüberlieferung der synoptischen Evangelien bekannt, findet sich aber ebenso in LXX und TM. Meist war die Parallele wohl zunächst an den Rand geschrieben und wanderte von dort in den Text, wo sie entweder den ursprünglichen Wortlaut ganz verdrängte oder diesem beigefügt als Texterweiterung erscheint, die dann nicht selten wieder andere Umformungen nach sich zog.

Einen wirklich noch kaum begangenen Weg zum tieferen und feineren Verständnis des Bibeltextes eröffnet *L. Alonso-Schökel S. J.* mit seiner „Stilanalyse", die er hier an einem besonders farbigen Beispiel durchführt (Is 10, 28—32: análisis estilístico; 96—102). Diese Methode, bei der die Erkenntnisse der allgemeinen Stilkunde stärker für die alttestamentlichen Texte fruchtbar gemacht werden sollen, ist keineswegs nur eine literarästhetische Spielerei, sondern kann sehr aufschließreich sein für die Feststellung des genaueren Sinnes und der Aussageabsicht eines Textes (vgl. dazu die grundsätzlicheren Darlegungen A.-Sch.s im „Congress Volumen Oxford 1959", VTS VII, 154—164). Sicherlich ist diese Methode stets für einen gewissen Subjektivismus anfällig und fordert daher neben gründlichen fachlichen Kenntnissen ein gutes Gespür für ihre Möglichkeiten und Grenzen und einen steten kontrollierenden Blick auf die anderen bekannten hermeneutischen Mittel. Aber unter diesen Voraussetzungen hat sie bereits öfter an konkreten Beispielen ihre sachliche Brauchbarkeit wirksam erwiesen.

Zum grundsätzlichen Problem einer christlichen Deutung des AT nimmt *A. Bea S. J.* in einem umfangreichen Artikel Stellung („Religionsgeschichtliche" oder „theologische" Exegese. Zur Geschichte der neueren biblischen Hermeneutik: 188—207). Er skizziert zunächst die hermeneutischen Prinzipien der seit einigen Jahrzehnten im Protestantismus so breit und lebendig aufgebrochenen Bewegung zu einer echt theologischen Interpretation sowie die ihrer Vorläufer. Sodann sammelt er die dabei erarbeiteten „wertvollen Elemente, die in den unverlierbaren Besitz der Bibelwissenschaft eingehen sollten, wenn sie auch noch nicht in allem letzte Lösungen bieten" (203—207), und zeigt, daß sich schließlich alles auf die gerade bei ernsthaft theologischer Auslegung so schwerwiegende und bedrängte Frage nach der objektiv sicheren Norm rechter Auslegung zuspitzt, die vor Fehldeutungen in wichtigen Punkten zu bewahren vermag. Da alle anderen vorgeschlagenen oder beanspruchten Normen sich als unzureichend erwiesen haben, „bleibt in letzter Instanz die Berufung auf die Auslegung der Kirche" (206). Erst (oder spätestens) hier bei der Frage nach der Kirche scheiden sich die Konfessionen. So wird deutlich, daß gerade eine ernsthafte theologische Exegese schließlich notwendig vor das „Bekenntnis" gestellt wird. J. Haspecker S. J.

Der 2. Band enthält 29 Beiträge, die sich zum größten Teil mit der Exegese einzelner Stellen des *Neuen Testaments* befassen. Auch hier ist es im Rahmen einer Besprechung nicht möglich, alle Beiträge zu würdigen. *J. Kürzinger* untersucht (1—21) die Komposition der Bergpredigt im heutigen Mt, ohne auf die Frage einzugehen, wie weit sich der heutige Mt mit der Erstgestalt dieses Evangeliums deckt. Daß der Evangelist bei der Niederschrift seines Evangeliums der semitischen Darstellungsweise besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, sieht der Verf. nicht nur im bekannten Papiaszeugnis ausgesprochen, das er nicht von der Abfassung des Mt

in hebräischer Sprache, sondern in hebräischer Denkweise versteht, wie er es inzwischen ausführlich in BiblZ NF 4 (1960) 19—38 dargelegt hat, sondern findet es auch durch Beobachtungen am Evangelium bestätigt. Als Leitgedanke steht nach ihm Mt 5, 48 im Mittelpunkt. Mt 5, 1—20 bildet das Präludium, das mit Angabe des Themas „Himmelreich und Gesetz" unter der doppelten Rücksicht „Erfüllung des Gesetzes" (Mt 5, 17) und „Vollkommene Gerechtigkeit" (Mt 5, 17—20) schließt. Dieses Thema wird im folgenden ausgeführt: 1. Erfüllung des Gesetzes in 2mal drei Antithesen, die das Ideal der neuen Ordnung zeigen (Mt 5, 21—48); 2. die vollkommene Gerechtigkeit als Ausdruck des neuen Geistes in drei Grundsätzen über Almosengeben, Beten und Fasten (Mt 6, 1—18) und drei entsprechenden Warnungen vor Mammonsdienst, unrechter Sorge und Selbstüberschätzung (Mt 6, 19 — 7, 6). Daran schließt sich als Epilog Mt 7, 7—29.

M. Zerwick S. J. deutet Lk 19, 11—27 mit D. Buzy gegen A. Fernández, M. Vosté, M.-J. Lagrange, J. Pirot und P. Joüon als eine Verschmelzung zweier ursprünglich selbständiger Parabeln, der Parabel von den Minen und einer Parabel vom Thronanwärter (86—106). Wir hätten dann hier ein klares Beispiel für den Einfluß der Formgeschichte oder vielmehr der Redaktionsgeschichte.

X. Léon-Dufour S. J. vergleicht den Leidensbericht bei Mt und Mk und kommt vor allem auf Grund der Semitismen bei Mt zu dem Ergebnis, daß Mt nicht unmittelbar von Mk abhängig sein kann, wie die Kritiker heute fast einstimmig annehmen, sondern daß allen vier Evangelien ein ursprünglicher Leidensbericht zugrunde liegt (116—128). Damit wäre, jedenfalls bezüglich der Leidensgeschichte, ein schwerwiegender Grund gegen die Richtigkeit der Zweiquellentheorie gegeben.

J. Michl spricht vom Sinn der Fußwaschung. Sie ist nach ihm weder das Symbol eines Sakramentes (der Taufe oder Eucharistie oder beider Sakramente) noch selbst ein sakramentaler Ritus, sondern nur ein Beispiel, wie die Jünger gegeneinander handeln sollen (129—140). — *A. Descamps* zeigt, wie die vier Evangelisten in den Berichten über die Auferstehung im Grunde genommen demselben Schema folgen, das Erscheinungen in Galiläa und in Jerusalem kennt (158—173). Dabei lasse sich die Reihenfolge der Erscheinungen nicht mit Sicherheit ausmachen, zumal da es sich bei Lk sicher und wahrscheinlich auch bei Joh um eine literarische Darstellung handle. Jedenfalls hätten nach Mt und Mk, wie auch nach Joh 21, die ersten Erscheinungen bei den Aposteln, die von offizieller Bedeutung für ihre Sendung waren, in Galiläa stattgefunden, die sicher auch in der frühesten Katechese eine besondere Rolle gespielt hätten.

M. Meinertz behandelt den Ursprung der Heidenmission und zeigt, wie er durchaus mit der eschatologischen Erwartung des Urchristentums vereinbar ist (194—209). Es sei zu bedenken, daß eben das Bewußtsein, ständig in der eschatologischen Zeit zu leben, sich als starkes Missionsmotiv im universalsten Sinne des Wortes auswirken konnte (208). — *J. Levie S. J.* untersucht die menschliche Seite der Theologie des hl. Paulus, der immer wieder betonte, daß Christus gekommen sei, um jeden von uns, jede menschliche Einrichtung, ja die ganze Schöpfung auf ein höheres Niveau zu erheben (232—246). — *K. Prümm S. J.* sieht in der Darstellung und Erklärung der paulinischen Botschaft durch Joh. Weiss einen Beitrag zur Vorgeschichte der Entmythologisierung (247—268).

S. Lyonnet S. J. zeigt, daß Hieronymus in der Vulgata das hebräische kipper, das die LXX mit ἐξιλάσκεσθαι (versöhnen) wiedergegeben, durchaus sinngemäß mit rogare, orare oder bisweilen mit deprecari oder ähnlich übersetzt, wenn ihm auch an anderen Stellen das Wort expiare oder eine entsprechende Umschreibung nicht fremd ist. L. weist darauf hin, daß der Verfasser von Weish. 18, 21—25 auch eine Versöhnung durch ein Rauchopfer kennt, die mit einer Fürbitte verbunden ist, so daß für ihn die Versöhnung durch den Hohenpriester Aaron wesentlich in seiner Fürbitte besteht. Dieser Gedanke dürfte nach L. auch der Auffassung des Hebr von der Versöhnung durch Christus zugrunde liegen, der als Hohepriester in das Allerheiligste des Himmels eingetreten ist, um dort immerdar Fürbitte einzulegen (317—333).

C. *Spicq O. P.* sieht in 1 Joh 3, 19—21 eine juristische Auffassung des Heilsproblems und der Rechtfertigung nach dem Gedankenschema des zeitgenössischen Rabbinismus, nach dem Gott die guten und die schlechten Handlungen des Men-

schen gegeneinander abwägen wird. So gibt nach 1 Joh die echte, selbstlose Liebe im Gericht vor Gott den Ausschlag. Ähnliche Gedanken finden sich im Hymnus 4, 29—37 unter den Qumran-Texten (347—359).

Nach *L. Cerfaux* ist die bekannte Stelle Didache 9, 4 wohl nicht im Sinne Cyprians von den vielen Weizenkörnern zu verstehen, die gesammelt, zusammengemahlen und vermischt sind, sondern sie sind eine Anspielung an die Brosamen, die von den Aposteln nach der Brotvermehrung gesammelt worden sind und die Einheit der Christen versinnbilden, ein Thema, das offenbar in 1 Kor. 10, 16f. sein Vorbild habe (375—390).

L. Leloir O. S. B. berichtet über die Auffindung einer Papyrushandschrift, die u. a. einen großen Teil des syrischen Originaltextes des Ephräm-Kommentars zum Diatessaron enthält. Chester-Beatty hat die Handschrift 1957 erworben und dem Britischen Museum zur Untersuchung übergeben. L. hat ihre Herausgabe und Übersetzung übernommen. So viel glaubt er schon jetzt feststellen zu können, daß die bisher bekannte armenische Übersetzung des Ephräm-Kommentars den syrischen Urtext im wesentlichen ziemlich getreu wiedergibt. Der Fund ist für die neutestamentliche Textgeschichte von großer Bedeutung (391—402). — Die angeführten Beispiele dürften zeigen, daß auch dieser Band vielseitige Anregungen bietet.

B. Brinkmann S. J.

Die 30 Aufsätze des 3. Bandes sind, wie die Arbeit der Orientalischen Fakultät des Institutes selbst, nicht speziell auf die konkreten Beziehungen zwischen *Altem Orient und Bibel* abgestellt — mit einer Ausnahme. Der Sumerologe *S. N. Kramer*, Sumerian Literature and the Bible (185—204), bietet eine nach Sachgebieten geordnete knappe Übersicht der Berührungspunkte zum AT, auf die wegen der Vielseitigkeit des Materials hier nur nachdrücklich hingewiesen werden kann. Hauptsächlich für Urgeschichte, Recht, Ethik, Jenseitsvorstellung und Weisheitslehren sind solche Parallelen zu finden. Leider werden die entsprechenden sumerischen Texte nicht angeführt, sondern nur angegeben, wo sie zu finden sind.

Von den übrigen Beiträgen heben wir das heraus, was biblisch oder theologisch von unmittelbarerem Interesse ist. *H. Th. Bossert*, Bemerkungen zur kleinasiatischen Religionsgeschichte (1—24), bespricht einen interessanten und sehr eindrucksvollen Gebetsgestus auf einem hethitischen Relief von Ivriz (mit Bildbeilagen). Die Hände sind vor das Gesicht erhoben; die eine Hand ist zur Faust geballt, die andere sie umschließend darübergelegt, wie es uns heute noch als Gebärde inständigen und beschwörenden Bittens geläufig ist. Geschlossene Hände sind als Gebetsgestus seit den Sumerern bekannt, aber selten gewinnt die Gebärde solche Intensität. Ferner bringt B. einen Bericht (mit Skizzen) über Felsgräber am Westhang von Dülük Baba aus römischer Zeit, die durch Rollsteine verschlossen sind. Sie sind weit besser erhalten als derartige Gräber bei Jerusalem. Die Rollsteine wiegen bis zu einer halben oder ganzen Tonne und lassen die besorgte Frage der Frauen Mk 16, 3f. sehr begründet erscheinen. — *E. Drioton*, Maximes relatives à l'amour pour les dieux (57—68), diskutiert 23 Skarabäusinschriften von der Grundform: „Der Gott A liebt den, der ihn liebt." Sie stammen etwa aus der Zeit 950—660 v. Chr. und zeigen, daß „à un certain moment du moins de leur histoire, les anciens Égyptiens ont placé dans l'amour pour Dieu, ou pour les dieux, le fondement de leurs propres rapports avec la Divinité" (67). Unentschieden bleibt vorerst, ob darin eine Neuorientierung der Volksfrömmigkeit zu jener Zeit zu sehen ist oder nur ein spätes Echo alter ägyptischer Frömmigkeitslehre. — *H. Junker*, Vorschriften für den Tempelkult in Philä (151—160), veröffentlicht zwei Pfosteninschriften mit Tempeltabus. Zu dem, was nicht in den Tempel kommen darf, gehören neben verbotenen Pflanzen und Tieren auch die Unbeschnittenen, die im AT ausdrücklich vom Pascha ausgeschlossen werden (Ex. 12, 48). Damit „der Gott auf dem Thron ein gnädiger Gott" sei, wird aber außer Einhaltung der Tabus auch die Wahrung der Rechtsordnung (keine Bestrafung ohne vorheriges Verhör) verlangt.

R. Labat, Les origines et la formation de la Terre, dans le poème babylonien de la Création (205—215), behandelt die in den letzten Jahren gefundenen Fragmente, vor allem zur Tafel V von Enuma eliš, die nun auch Wesentliches über die bisher vermißte Erschaffung der Erde durch Marduk in diesem Epos bringen. — Als Ge-

genstück zur biblischen Eschatologie und Apokalyptik sind die „Altägyptischen Vorstellungen vom Welt-Ende", die *S. Schott* zusammenstellt (319—330), von Interesse. Hier ist das Weltganze ein mythisches Ordnungsgefüge, in das auch der höchste Gott Re einbezogen ist. Charakteristisch ist, wie sehr schon durch eine partikuläre Störung der normalen Ordnung das Ganze als gefährdet betrachtet wird, etwa durch Opferausfall, durch Krankheit, Schlangenbiß, Mißlingen einer Entbindung usw. Darum wird in Zaubertexten das Übel beschworen, damit Re nicht stirbt, die Schlange Apophis nicht Macht über das Sonnenschiff gewinnt, der Himmel nicht auf die Erde stürzt, die Erde nicht verbrennt usw. Kein Gedanke an ein Gottesgericht über die Welt oder auch nur an eine souveräne Verfügung des Gottes Re über den Bestand der Welt. Er ist vielmehr selbst in ihren Untergang einbezogen — anders allerdings beim Schöpfergott Atum, der sagen kann: „... es wird alles zugrunde gehen, was ich geschaffen habe ... Ich werde übrigbleiben mit Osiris", wobei es sich allerdings um eine Zurückverwandlung in den chaotischen Urzustand vor Erschaffung der Ordnungswelt handelt. J. Haspecker S. J.

Héring, J., *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul.* Nouv. édit., revue et augmentée (Bibliothèque Théologique). gr. 8° (292 S.) Neuchâtel (1959), Delachaux et Niestlé 12.50 Fr.

Aus dem *Inhalt* seien einige wesentliche Gedanken hervorgehoben: Das Judentum sah das *Böse* optimistisch, fatalistisch oder dualistisch (11—17). Jesus erklärte seine Heilungen als Offenbarungen des Heiligen Geistes und Beweis seiner Sendung. Er schaute trotz aller Übel den Vater in der Welt sorgend für Jünger und Raben (18—33). Das so vielfältig beurteilte *„Reich Gottes"* in Jesu Predigt ist wesentlich eschatologisch; auch die Parabeln lehren keine allmähliche Überwindung der Schwäche des Fleisches, der Leiden und des Todes, sondern kleinen Anfang und künftige Größe. Aber keimhaft ist das Reich schon in den Herzen der Glaubenden als Vergebung und Zugehörigkeit zum Vater. Nicht Naherwartung ist recht, aber Hoffnung für einen unbekannten Zeitpunkt auf das Kommen eines Reiches, das die Werte der Schöpfung und selbst der Geschichte bewahrt durch Wirkung göttlicher Kräfte (34—50). Im AT bei Amos, Ez. 34 u. a. ist Jahwe selbst Richter und Hirt; die Hoffnungen auf einen *Messias*könig verbinden sich vor allem mit 2 Sam. 7; Jer. 23; Ps. 2; 72 bis zu Test12Patr; Davids Reich ist ewig. Seit 4 Esdr. kommt das 1000jährige Zwischenreich auf. Auch Elias, Moses, ein Hoherpriester werden erwartet. Den Gottesknecht deutete man auf das Volk, in der Apokalyptik ist er unbekannt. Ein himmlischer und ein leidender Messiaskönig sind für das Judentum des NT unvorstellbar. Fremdartig ist der Anthropos in Dan. 7 und 1 Hen. 37—71 (nicht christlich interpoliert): präexistent, ewig, Offenbarer, Richter, auf Wolken, Totenerwecker, nicht Jude; 4 Esdr. 13 stellt ihn neben den Löwen (51—87). *„Menschensohn"* gebraucht Jesus 69mal (ohne Parall. 38mal) in den Synoptikern. Nach den eschatologischen Texten, vor allem Mark 14, 62; 8, 38 u. a. wird der Menschensohn kommen und richten nach der Haltung der Menschen gegenüber dem irdischen Jesus, dessen Identität mit dem Menschensohn durchscheint (vgl. 1 Hen. 71, 14). Von diesen Texten führt keine Brücke zu den Leidensweissagungen, deren Kern jedenfalls echt ist; hier ist Bar-nasha vielleicht = dieser = ich oder quidam, nicht der Daniels. Anders noch Mark. 2, 10 28; 3, 28: = Mensch im allgemeinen; Matth. 11, 18; 16, 13: = ich (88—110). „Messias" = *König* Israels zu sein lehnt Jesus ab: „Du sagst es, aber (πλήν) ich sage ..." (Matth. 26, 64); Messiasanspruch wäre nicht Lästerung, wohl „zur Rechten Gottes"; dazu war das Buch Daniel von den Sadduzäern nicht anerkannt. Auch vor Pilatus spricht er: „Du sagst es." Ebenso ist Mark. 8, 27 ursprünglich Ablehnung des damals rein politisch verstandenen Messiaskönigtums, so wie Matth. 4, 8 ff.; darum Schweigegebot und Zurückweisung der satanischen Versuchung, nicht zu leiden (111—127). Aber die christliche Missionsapologetik suchte gegenüber den Juden Jesus als den Gesalbten zu beweisen und hat dabei das AT spiritualisiert und allegorisiert und Jesu Gestalt messianisiert, zunächst den Erhöhten, dann schon bei Taufe, Verklärung, Einzug und, da dies nicht genügte, durch das „Messiasgeheimnis" bei Markus. Aber die Schweigegebote an die Dämonen sind nur Teil des Exorzismus, das Verbot an einige Kranke soll den Andrang verhüten (128—143).

II. Teil: *Paulus*. Hebr. mit der übersinnlichen, ewigen Welt steht Philon nah, aber durch Menschwerdung und Leiden mehr den Evv. 1 Kor. 15 und Röm. 5 stellt Paulus dem irdischen *Adam* den himmlischen gegenüber, auch Phil. 2 (nach Lohmeyer ein Psalm, aus dem Aramäischen wohl schon in Antiochia übersetzt): μορφή = εἰκών = d°mûth; anders als der gefallene Adam hält der himmlische die Gottgleichheit nicht für „une proie à ravir" (er hatte sie nicht, da das Bild dem Original nicht gleich ist, 162 Anm. 1), sondern er hat sich erniedrigt und dafür von Gott eine höhere Würde erhalten: Kyrios = König des Alls. Εἰκών bedeutet ähnlich wie shekinah und kabod: mit der Kraft des Urbildes begabt, macht Christus uns Gottes Eigenschaften, Kräfte, Harmonie sichtbar (147—170). Das *Messiasreich* beginnt, wie nach Apg. 2, 32 f.; 5, 31, so auch bei Paulus nach der Auferstehung Jesu (Röm. 1, 4; 1 Kor. 15, 24—28). Doch ist der Messiasbegriff inzwischen spiritualisiert nach der Tradition und nach der Erfahrung der Kirche in Kult und Mystik. „Gottessohn" ist messianisch, sagt aber auch Präexistenz; „gekreuzigter Messias" ist paradox. Der 2. Adam wird geboren: 1) vorweltlich (Kol. 1, 15), 2) aus einer Frau, 3) durch die Auferstehung (171—183). Paulus unterscheidet Integrität (das Verhältnis zum erdhaften Adam ist schwer zu bestimmen), gefallene Welt, Messiasreich = Kirche, „Leuchtmal in diesem dunklen Äon"; es ist eine unerhörte Neuerung, daß der Christ schon ein „Angeld" geistiger Güter hat; das Gottesreich kommt aber erst durch die *Auferstehung*, wo der Mensch, der Ausprägung eines besonderen Gottesgedankens ist, und die Natur befreit werden sollen von der φθορά, Vergänglichkeit, durch eine Neuschöpfung, ähnlich dem auferstandenen Jesus, in einem vollkommenen Sieg über den Tod (184—218). Nur das „Schema dieser Welt" vergeht. Vielleicht trägt der neue Adam schon ein Bild des glorreichen Leibes in sich, jedenfalls ist das neue Sein der Christen gebunden an Tod und Auferstehung Jesu, der einen wirklichen Einfluß auf diese Welt ausübt, besonders durch *Sakramente* und Pneuma: der Leib Christi (nicht nur Metapher, sondern metaphysisch) rekonstituiert sich bei Austeilung von Brot und Becher, der neue Mensch, Glied dieses Leibes, wird genährt (1 Kor. 11, 24 f.; 10, 17). Die Taufe assimiliert uns an Tod und Auferstehung des Erlösers, nicht magisch oder nur moralisch oder mental, sondern mystisch, existentiell, und verbindet uns durch das einkehrende Pneuma mit dem glorreichen Leib des Zweiten Adam, hilft auch die revoltierende Sarx zu bekämpfen (219—245).

Zusatz I: Kunst, Spiel, vor allem Kult der Kirche suchen den Mundus integer zu antizipieren. II. Neunfacher Sinn von Sarx. III. Zur Auferstehung der Verlorenen nach Goguel (246—253). — Ergänzungen zur 2. Aufl. A. Menschensohn im 4. Ev. nach *Th. Preiss* (Montpellier 1951). B. Einen leidenden Gottesknecht im Ev. kann man Cullmann und Dodd zugeben, aber es fehlt Is. 53 die Auferstehung, wesentlich in den Leidensweissagungen; so bleibt die Frage offen. C. In den Qumran-Rollen findet sich nirgends eine Wiederherstellung des Reiches Israel durch einen Davididen, nur ein „Prophet" und „die Gesalbten" = Priester und Volk (nach Brownlee); das Gericht hält Gott selbst. D. Lohmeyer, Gottesknecht 1945; Bultmann, TheolNT 1948; Stauffer, NovTest 1956, 81 ff.; Cullmann, Christologie 1958 stimmen in der Ablehnung der Messiaswürde durch Jesus im wesentlichen mit dem Verf. überein. — Systematische Bibliographie 267—286, mit Ergänzung zur 2. Aufl. 287—290. — Da die 1. Aufl., kurz vor dem Krieg 1939 erschienen, im Ausland kaum bekannt wurde, wurde sie mit Zusätzen neu gedruckt.

Vier Dinge hat der Verf. besonders herausgearbeitet: 1) Den Zusammenhang zwischen Sünde und φθορά und entsprechend zwischen Restitution und *Auferstehung* und die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Christen; diese ist also nicht entbehrlich, wie manche meinen, sondern entspricht der neuentdeckten Ganzheit des Menschen. 2) Vor allem: wie das Bemühen der Urkirche, Jesus als den vorhergesagten *„Messias"* zu erweisen, Tradition und Redaktion schon des Mk und besonders des Mt beeinflußt hat. Zwar gab es für sie gar keinen andern Weg, sich mit den Juden auseinanderzusetzen, aber historisch und theologisch ist es klarer, mit H. „Messias" zunächst als politischen König Israels zu nehmen — und das zu sein hat Jesus abgelehnt. Später hat dann die Urkirche Jesus als Gottgesandten (so deutlich das Joh.-Ev.) und mit Heiligem Geist „Gesalbten" verkündet (Apg. 10, 38) und die Messiasidee umgebildet nach der Wirklichkeit Jesu und dem, was sie im AT vor-

fand. Aber den ursprünglichen Laut und Sinn der Worte Jesu wird man eher erfassen, wenn man diese Umbildung subtrahiert (in Rechnung stellt). Der Zusammenhang zwischen AT und NT wird schon länger neu untersucht von J. Coppens u. a. (vgl. z. B. Schol 30 [1955] 615). Etwas anderes scheint es mir mit dem Gebrauch von Kyrios zu sein, das wohl nicht als hellenistischer Königstitel oder von einer semitischen Gottheit übernommen wurde, sondern zunächst das religiöse Verhältnis der Christen, besonders Pauli, zu Jesus veranschaulicht und sodann nach der LXX die dem Bundesgott und Weltenherrn Jahwe zukommende Verehrung überträgt auf seinen Sohn. 3) Der Verf. hebt gut hervor die Bedeutung *Adams* und der Einheit der Menschheit (die uns Heutigen stärker bewußt wird) auch für den „Leib Christi" und Christi Bedeutung als Bild Gottes; zu dessen Wesensbestimmung (168, Anm. 2) müßten aber wohl neben der Bibel auch die Entscheidungen der Kirche herangezogen werden; sie wird ja von Gott durch seinen Geist nicht nur im Leben, sondern vor allem in der Wahrheitserkenntnis geleitet und hat nach den „Logomachien" die biblischen Aussagen in Nikaia und Chalkedon präzisiert. 4) Die *Keimhaftigkeit* des Reiches hienieden in der Kirche (45 Anm. 1) ist gut gezeigt gegenüber den Extremen (ähnlich jetzt die umfassende Studie von R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg i. Br. 1959, 78 Nr. 7). — Auf anderes Wertvolle und auch Umstrittene kann aus Raummangel leider nicht eingegangen werden, z. B. Jesu Antwort auf Petri Messiaserklärung (122 ff.) wird von A. Vögtle noch differenziert (BiblZ 1 [1957] 252—272; 2 [1958] 85—103, bes. 96). Das Buch weist also den Exegeten auf wichtige Aufgaben hin und ist durch seine weitgreifende, selbständige Gedankenführung sehr anregend für den Dogmatiker, vor allem aber für den Fundamentaltheologen. W. Koester S. J.

Pozo, C., S. J., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca* (Bibliotheca Theologica Hispana, serie 1, 1). gr. 8° (XVIII u. 270 S.), Madrid 1959, Consejo superior de investigaciones científicas.

Das vorliegende Werk über die Theorie des Dogmenfortschrittes bei den Theologen der Schule von Salamanca verdient eine ausführliche Würdigung, nicht nur weil es sonst, da in spanischer Sprache abgefaßt, möglicherweise den ihm für die Gesamttheologie zukommenden Einfluß entbehren würde, sondern auch und vor allem wegen seines äußerst gediegenen Inhaltes. Die bisherigen Untersuchungen des Themas sind dadurch überholt, selbst die von A. Lang; sie wurden aber ausgiebig (und mit Zeichen höchster Anerkennung) verwertet (die Korrekturen an Lang finden meistens darin eine Erklärung, daß P. ein viel reicheres handschriftliches Material zur Verfügung hat).

Ein einleitendes Kapitel (15—49) erläutert den Stand der Frage in der Scholastik vor Vitoria, wobei namentlich Cajetan zu Wort kommt. Darauf folgen die Theologen der Schule von Salamanca: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Melchior Cano, Diego de Chaves, Ambrosio de Salazar, Juan de la Peña, Pedro de Sotomajor, Mancio de Corpore Christi, Bartolmé de Medina, Domingo Báñez, Juan Gallo, Juan Vicente, Pedro de Ledesma, Baltasar Navarrete, Juan González de Albeda und Juan de Santo Tomás. Alle sind mit ihren Äußerungen zu den verschiedenen Seiten des Problems (Definierbarkeit der conclusio theologica, Reichweite des göttlichen Glaubens, Stellung zu den facta dogmatica u. a. m.) vertreten, und jedesmal werden die einschlägigen Texte nach den gedruckten und ungedruckten Quellen in vortrefflicher Übersichtlichkeit geboten. Dazu tritt noch hinzu, daß besondere Aufmerksamkeit einer etwaigen Entwicklung innerhalb des literarischen Schaffens der einzelnen Theologen und der Abhängigkeit voneinander geschenkt ist, was die exakten chronologischen Angaben ermöglichen. Das Schlußkapitel (253—263) gibt die „Conclusión", die Zusamlenfassung der Ergebnisse, die aber schon jeweils nach den vorhergehenden Abschnitten gesondert für sich mit didaktischem Geschick gebracht worden sind. Niemals unterliegt der Verf. der gefährlichen Versuchung, Begriffe und Worte nach einer erst später geltenden Sinngebung zu interpretieren oder in den Texten eine Antwort auf Fragen zu finden, die damals noch gar nicht zur Erörterung standen. Lobend sei schließlich noch die gerechte und besonnene Kritik erwähnt, die er allenthalben an der (wie wir jetzt wohl sagen

müssen) oberflächlichen Arbeit des F. Marín Sola (L'évolution homogène du Dogme catholique, Fribourg ²1924) ausübt.

Die überraschende Fülle der wertvollen, interessanten und zu einem guten Teil neuen Erkenntnisse, die P. der Dogmengeschichte vermittelt, macht es für uns schwer, das Wesentliche hervorzuheben oder auch nur anzudeuten. Jedenfalls ist es ungemein wichtig, zu sehen, daß es in der Schule von Salamanca noch keine traditionelle und einheitliche Auffassung bezüglich der theologischen Prinzipienlehre gab. Die Theorien des Dogmenfortschrittes gehen vielmehr ziemlich weit auseinander, ja sie bereiten entfernt die Ansichten vor, die später von den Jesuitentheologen ausgebildet wurden; so stehen objektiv in Beziehung Soto und Vázquez, Cano und Molina, Medina und Suárez, González de Albeda (einigermaßen auch Sotomajor und Báñez) und de Lugo. Wenn man von Soto absieht, verteidigen jedoch alle der Salmantizenserrichtung angehörenden Dominikaner die grundlegende These Cajetans, wonach die conclusio theologica in sich (also vor der kirchlichen Definition) nicht Gegenstand des göttlichen Glaubens ist. Was die Definierbarkeit der conclusio als Glaubenswahrheit betrifft, zeigen sich noch große Unterschiede; deutlich abgelehnt wird sie nur von Cano, Chaves, Peña und Mancio. Carranza ist der erste, der dem factum dogmaticum der Legitimität eines Papstes oder eines Konzils den Glaubenscharakter zuschreibt, während ganz allgemein das Interesse für die kirchliche und auch päpstliche Unfehlbarkeit an Boden gewinnt.

Zu wiederholten Malen macht P. Angaben über das Verhältnis von Heiliger Schrift und Tradition in der Schule von Salamanca. Wir möchten einiges davon hier mitteilen, weil es für die historische Seite der heute neubelebten Problematik von Bedeutung ist. Schon *Cajetan* stellt die apostolische Überlieferung der Bibel gleich: Divina revelatio facta, in primis, auctoribus sacrae Scripturae, contenta in canonicis libris Bibliae traditionibusque Apostolorum, in symbolo et aliis, quae constat ecclesiam per Apostolos suscepisse: ut sacramenta (De conceptione Beatae Virginis ad Leonem X, Opuscula omnia, Lugduni 1562, tom. 1, 138 a). *Vitoria* setzt sich mehr für eine Suffizienz der Schrift ein, sagt aber auch: Nec tamen propter hoc concedimus quod nihil sit tenendum in ecclesia tamquam de fide nisi quod sit in sacris litteris, ut multi haeretici contendunt, quia hoc est haeresis magna, cum praecipue nihil sit in ecclesia institutum quod non habeat aliquod vestigium in sacra scriptura (59, Anm. 37). Eine ähnlich vermittelnde Haltung vertritt *Soto:* Videtur ecclesia tenere multa de fide quae non sunt in canone, ut perpetuam virginitatem Virginis, purgatorium et alia id genus. Dicimus quod omnia illa sunt in sacra scriptura iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum (89, Anm. 74). Dagegen äußert sich *Carranza* mit aller Bestimmtheit: Sit igitur primum principium rerum ad religionem pertinentium ecclesia sive ecclesiastica traditio per scripturam vel per antiquum usum citra aliquam scripturam ... Multa sunt quae pertinent ad legem christianam quae non sunt in scriptura, ut de descensione Domini ad inferos, de processione personarum in divinis, ergo etc. Confirmatur quia sunt multa quae pertinent ad fidem quae nec expresse nec obscure continentur in sacra scriptura (114, Anm. 52 und 53).

Die Stellungnahme *Canos* muß besonders sorgfältig untersucht werden, da sie zweimal erfolgt ist, zuerst in seinem Kommentar zur Secunda secundae des hl. Thomas (im Jahre 1544) und dann in seinen nach der vierten Sitzung des Konzils von Trient revidierten Loci theologici. Der Unterschied kann aber kaum wesentlich genannt werden; denn bereits der Thomaskommentar anerkennt die apostolische Überlieferung: Multa habentur certa in Ecclesia quae non sunt in Sacra Scriptura expresse clara immo neque implicite ... Ergo multa accepimus quae sermone tantum accepimus ab apostolis ... Non omne revelatum a Deo est scriptum, sed quaedam verbo (131, Anm. 142 und 143). Indes bleibt zu beachten, daß erst die Loci theologici (Lib. XII c. 3; ed. Patavii 1734, 351 a) die Tradition ebenso wie die Schrift zu den konstitutiven Prinzipien der Theologie rechnen. Hierin wird man wohl einen Einfluß des Konzils erblicken dürfen, obschon P. sich äußerst vorsichtig ausdrückt: „Seguramente Trento no es ajeno a este cambio de opinión de Cano" (131). Ähnlich stellen die Dominikanertheologen von Salamanca aus der *späteren Zeit* Schrift und apostolische Überlieferung als gleichberechtigt nebeneinander, so *Peña* (151, Anm. 74 und 75), *Mancio* (173, Anm. 80 und 174, Anm. 86), *Báñez*

(200, Anm. 104; mit Berufung auf das Konzil von Trient) und *Juan de Santo Tomás* (244, Anm. 37). Nur *Medina* versucht, einen gewissen Nachdruck auf die übergeordnete Bedeutung der Schrift zu legen: Sancta scriptura in genere et in communi continet omnia quae sunt necessaria ad salutem aeternam. Admonet enim nos ut traditiones apostolorum veneremur et suscipiamus; rursus admonet nos de auctoritate ecclesiae quae est columna et firmamentum veritatis (191, Anm. 53).

Alles das ist bei P. ungewöhnlich klar und exakt ausgeführt, und wir können demgegenüber nur wenige unerfüllte desiderata namhaft machen. Der Einblick in die grundsätzlichen Auffassungen der Schule von Salamanca würde ohne Zweifel noch erleichtert werden, wenn dem Leser von den ungedruckten Texten der eine oder der andere vollständig, nicht allein durch kurze Zitate geboten wäre. Ferner sollte der streng historische Standpunkt des Verf. kein Hindernis dafür sein, daß er gelegentlich seine persönliche Meinung zu dem sachlichen Problem ausspräche. Vielleicht werden wir das als ein zweites Werk aus seiner Feder erwarten dürfen. In einer nebensächlichen Einzelheit geschichtlicher Art wäre eine Berichtigung angebracht: P. schreibt Cano das Verdienst zu, als erster das argumentum patristicum gerade in den consensus der Väter verlegt zu haben (134 262); das gilt nur für die Schule von Salamanca, nicht absolut, weil wir dasselbe eindeutig und betont in dem Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae des Thomas Netter Waldensis vorfinden (Tom. I Lib. II a. 2 c. 25 nr. 5; ed. Venetiis 1757, 373). Überhaupt kommt der Beitrag dieses Theologen, den P. nur an einer einzigen Stelle erwähnt (88), für die Vorgeschichte der ganzen Frage u. E. zu kurz.

Abgesehen von diesen Kleinigkeiten, steht das Werk des Verf. in klassischer Vollendung da. Die Dogmengeschichte ist ihm zu aufrichtigem Dank verpflichtet, und wir können nur der Hoffnung Ausdruck geben, daß bald eine Übersetzung (lateinisch oder französisch) die weitere Verbreitung fördern wird.

J. Beumer S. J.

Beck, H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, II, 1). gr. 8° (XVI u. 835 S.) München 1959, Beck. 75.— DM; geb. 82.— DM.

Das umfangreiche Werk darf den Anspruch erheben, eine große Tradition fortzusetzen und eine Erwartung zu erfüllen, die mit den großen Namen K. Krumbacher und A. Erhard verbunden war. Letzterer hatte für die 2. Aufl. von Krumbachers „Geschichte der byzantinischen Litteratur" den literarhistorischen Abschnitt „Theologie" beigesteuert. Schon W. Otto und F. Dölger hatten wegen der Bedeutung dieses Abschnittes den Plan einer Verselbständigung dieses Teiles gefaßt. Mit einigen Abstrichen hat der Verf. dieses Vorhaben durchgeführt und damit eines der ausgreifendsten theologischen Handbücher geschaffen, die wir besitzen. Was A. Erhard beigesteuert hatte, ist jetzt — bedeutend erweitert — zum Teil IV des neuen Werkes geworden, das der Theologie innerhalb der Byzantinistik für immer den ihr gebührenden Anteil sichern wird.

In der Einführung zeigt B., wie notwendig für die Byzantinistik die Beachtung der Theologie ist (1—6). Für sein Vorhaben hat er die eigentliche Kirchengeschichte ausgeschlossen. Homiletik, Volksfrömmigkeit, Liturgie, Mönchtum, Hagiographie mußten kürzer als wünschenswert abgehandelt werden. Auch die bibliographischen Angaben mußten beschränkt werden. Wegen des länger sich hinziehenden Umbruchs konnte eine Reihe von Neuerscheinungen nicht berücksichtigt werden, die sonst mit dem Erscheinungsjahr 1959 gefordert gewesen wären. B. behandelt den Zeitraum von 451 bis 1453. Da sein Werk bereits in bibliographisch-literarhistorischer Hinsicht in unüberbietbarer Weise von G. Garitte in RevHistEccl 54 (1959) 920—928 besprochen worden ist (unter Berücksichtigung vor allem der orientalischen Literatur), so befassen wir uns hier nach einer kurzen Darlegung des Gesamtinhaltes mit den eigentlich theologischen Abschnitten.

Voran geht eine interessante forschungsgeschichtliche Studie über die Entwicklung der theologischen Byzantinistik (7—23). Im 1. Hauptteil steht „die Reichskirche und ihre Organisation" zum Thema (25—229). Patriarchalverfassung (mit ihren Spannungen zum römischen Primat und zum Staat), Synoden, Bischofsämter, Mönchtum, Quellen des Kirchenrechts sind hier die Hauptstichworte. Es werden die vier

östlichen Patriarchate und die kirchliche Geographie (Notitiae episcopatuum — monasteriorum) beschrieben. Der 2. Hauptteil (231—275) umfaßt die Liturgien (die syrischen, ägyptischen, konstantinopolitanischen Liturgien mit ihren Büchern; Kirchenjahr, Hymnographie) und die Hagiographie (234, Anm. Sp. 1 sollte, weil es sich um eine Auseinandersetzung mit dem dort genannten Werk von J. A. Jungmann handelt, angeführt werden: H. Engberding, Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften: Chalkedon 2, 697 bis 733). Der 3. Hauptteil (277—368) gibt eine Übersicht über die Theologie der Byzantiner, und zwar als Einführung 1. in die Hauptphasen der byzantinischen Dogmengeschichte (279—344) und 2. in die Theologie der Askese und Mystik (344—368). Die Dogmengeschichte wird entfaltet in der Perspektive der dogmatischen Kämpfe, welche die byzantinische Theologie geformt haben, also der Kämpfe gegen Monophysiten, Monotheleten, Ikonoklasmus, Lateinertum und Palamismus. So hat sich eine im wesentlichen polemische Theologie geformt, was sich schon im Auftreten der literarhistorischen Bezeichnungen der „Panoplien" oder der „Hoplotheken" erkennen läßt. An erster Stelle steht der christologische Streit des 6. Jahrhunderts (283—291). Hier ist die neue Klassifizierung der nachchalkedonischen Richtungen (Chalkedonismus—Monophysitismus—Neuchalkedonismus) mit allen wichtigen Quellen- und Literaturangaben durchgeführt. Für den Forscher ist ohne Zweifel das Wertvollste am Werk der umfangreiche 4. Teil: Geschichte der theologischen Literatur der Byzantiner (371—798). Er stellt eine ungeheure Arbeitsleistung dar und ist eine glückliche Verbindung von vielen Einzelangaben und synthetischer Darstellung. Besondere Meisterstücke sind etwa die Ausführungen über Maximus Confessor, Johannes Damascenus, Photius, Palamas, Demetrios Kydones, Joh. Kyparissiotes. Der Aufbau stimmt im wesentlichen überein mit dem vorhergehenden Hauptteil. Innerhalb der zeitlich gegliederten Abschnitte werden jeweils besprochen: Dogmatik und Polemik, Prediger, Askese und Mystik, Kanonisches Recht, Exegese, Hagiographie, Hymnographie.

Wir fügen nun einige Bemerkungen zu den beiden letzten Teilen an, wodurch aber das Gesamtbild der Akribie und der ungeheuren Arbeitsleistung, welches das Werk bietet, nicht verdunkelt werden soll. S. 281 wäre zum Descensus hinzuweisen auf das umfassende Werk: C. Monnier, La descente aux enfers (1905), oder den forschungsgeschichtlichen Überblick bei W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi (Zürich 1949) 5—32; Art. Höllenabstieg, LexThKirche² V, 450 bis 455. Zum Descensus gehört das S. 283 unter Eschatologie zitierte Werk von MacCulloch, falls nicht auf den Hinweis verzichtet wird.

Zu T. 3: S. 286 ist der Satz, daß „das Kernstück von Chalkedon, die hypostatische Union der zwei Naturen, ein Lehrstück des Theodoros [von Mopsuestia] war", doch in dieser Form zu stark. Daß Theodoros die chalkedonische Formel von der einen Hypostase in zwei Naturen tatsächlich gehabt habe, ist zum mindesten umstritten und wohl auch unwahrscheinlich. Zeuge dafür sind Nestorius und auch Theodoret, die mit dem älteren antiochenischen Material arbeiten, diese Formel aber nicht kennen oder erst durch Chalkedon kennenlernen (Theodoret). Sie gehen von ihrem Prosopon-Begriff aus, der erst in Andreas von Samosata eine Hinführung zur chalkedonischen Verwendung erfährt.

B. schreibt es ferner dem Neuchalkedonismus zu, daß durch seine entschiedene Bekämpfung des Nestorianismus „zugleich das beste Erbe der antiochenischen Schule aus der Orthodoxie — sieht man von Photios ab — verschwand" (287). Mag sein, daß dieser Satz stimmt, wenn man die reine byzantinische Schultheologie befragt. Doch zeigt das Studium des Bilderstreites ein merkwürdig starkes Fortleben der kappadokisch-antiochenischen Terminologie und des darin ausgedrückten Christusbildes. Es ist z. B. unter den Archäologen ein beliebter Topos, auf die monophysitischen (und jetzt auch neuchalkedonischen) Neigungen der byzantinischen Theologie hinzuweisen und daraus die Eigenart der Ikone zu erklären. Vgl. etwa *Hanna Jursch*, Der religiöse Gehalt der russischen Ikone: Aus der Byzantinischen Arbeit der D. D. Republik II (Berlin 1957) 132. Nun zeigt sich, daß Begriffe und Bildverständnis der Bilderverteidiger in erster Linie aus der kappadokisch-antiochenischen Theologie (und ihrer Fassung des Verhältnisses von Natur und Hypostase [Prosopon]) stammen. Wenn diese Theologen nämlich die Bilder des-

halb als verehrungswürdig hinstellen, weil sie εἶδος, ἰδέα, μορφή, σχῆμα, χαρακτήρ, τύπος, ἰδιώματα χαρακτηριστικά oder ὑποστατικά, πρόσωπον Christi, der Theotokos oder der Heiligen zeigen, so ist damit die Prosopon-Vorstellung der (auf den Kappadokiern fußenden) Antiochener wiedergegeben (vgl. etwa Nicaen. II, Mansi 13, 344 A; Nicephorus, Antirrh. I 28 s. 31. 38, PG 100, 277 AB. 281 B. 293 A-D). Gerade in der byzantinischen Bildtheologie läßt sich — wie es scheint — kappadokisch-antiochenische Überlieferung nachweisen, was anderwärts ausführlicher gezeigt werden soll (vgl. A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz, München 1956, 97—109. Zum Neuchalkedonismus: ders.: HistJb 77 [1958] 151—166).

In der Beschreibung des Monophysitismus ist S. 288 f. der folgende Satz mißverständlich: „Besäße Christus auch eine menschliche Natur, so hätte sie schon vor der Union mit dem Logos existieren müssen." Die Severianer wahren in der Tat, wie auch B. 289 sagt, den Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit; sie wagen aber aus Furcht vor der Zweipersonenlehre nicht, der Menschheit Christi die Bezeichnung Physis zu geben. Sie vermeiden es ängstlich, im Bereich der Wirklichkeit des menschgewordenen Logos eine Zweiheit (sei es für die Physis, sei es für ihre Kräfte, wie Wille, Tätigkeit usw.) auszusagen. Eine solche gibt es für sie erst in den Effekten dieser Tätigkeit, nämlich göttlichen oder menschlichen Wirkungen. Hier und dann zu 387 wäre nicht nur auf J. Lebon, Le monophysisme Sévérien, Louvain 1909 (nicht 1919 wie S. 387, Anm. 1), sondern auch auf dessen weiterführende Arbeit in Chalkedon 1, 425—580 (La christologie du monophysisme syrien) zu verweisen. Zum Monenergetismus (bzw. Monotheletismus) 292 383, Anm. 1, 430) ist zu erwähnen: W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie (Berlin 1957), mit Nachdruck und weiterem Einbau von angeführten Artikeln Elerts. Zum Filioque-Streit (306—321) und dessen dogmengeschichtlicher Beurteilung durch U. Küry wäre zu beachten: Schol 20—24 (1949) 111—114, oder auch: J. Hadzega, Der heutige orthodoxe Standpunkt in der Filioque-Frage; ThGl 34 (1942) 324—330. Zum Manichäismus (und zu den Bogomilen) vgl. Simone Pétrement, Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens (Paris 1947); dieselbe, Le dualisme dans l'histoire de la Philosophie et des religions (o. O. 1946), vor allem aber: A. Borst, Die Katharer (Stuttgart 1953), besonders Teil 2.

Zu T. 4: Zum Abschnitt „Monophysiten" (387—394) ist wichtig die Quellenangabe bei J. Lebon, Chalkedon 1, 428—430. Lebon bezieht in seine Abhandlung auch die Namen Timotheos Ailuros und Philoxenos von Mabbug ein, die bei B. kaum genannt werden (392). Dazu auch: Elis. Bergsträsser, Philoxenus von Mabbug: Beiträge zur historischen und systematischen Theologie (Gedenkschrift D. W. Elert) (Berlin 1955) 43—61. Zum Agnoetenstreit (391) könnte nützlicherweise erwähnt werden die kurze Übersicht von J. Ternus, Chalkedon 3, 110—114 (mit Lit.!). 374 Anm. 2 und 430 scheint B. (mit M. Richard) dazu zu neigen, den Verfasser von De sectis zu identifizieren mit Theodor von Pharan (= Theod. von Raithu). Vgl. aber die starken Einwände Ch. Moellers in Chalkedon 1, 664—666. Zu Johannes Philoponos ist zu beachten: H. Martin C. P., La controverse trithéite dans l'Empire Byzantine au VIe siècle (Diss. an der Univ. Löwen, hektographiert o. J.). Zu Anastasius Sinaita ist 443 jetzt zu erwähnen: M. Richard, Anastase le Sinaïte. L'Hodegos et le monothélisme: RevEtByz 16 (1958) 29—42. Zu Theodoros Abu Qurra, 488 f., vgl. Gg. Graf, Chalkedon 1, 757—759. Die Übergehung der Beschreibung der Apostelkirche in Konstantinopel durch Nikolaus Mesarites (666 unten) ist wohl nicht ganz gerechtfertigt, da auch theologiegeschichtlich von Bedeutung, wie schon die Bemühungen von A. Heisenberg und G. Downey (vgl. ByzZ 51 [1958] 167 f.; A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz, München 1956, 110—116) zeigen. Es wäre wohl für dieses Handbuch zu wünschen, daß auch die theologische Seite der byzantinischen Ikonographie berücksichtig würde, d. h., wenn auf Quellen und Studien, die zur theologischen Interpretation des byzantinischen Bildes dienen können, hingewiesen würde. — Zum Schluß sei noch auf einige Druckfehler aufmerksam gemacht: 298 wohl Kol. 1, 15 statt 1, 26; 389, 3. al.: C. imp. Gramm. ist von Lebon lateinisch, nicht französisch übersetzt; 650, 3. Zeile v. unten: Unionsfreunde, statt -freude; 713, 2. Zeile v. unten: System; 740, Z. 3 wohl Thomas-Übersetzung, statt Th.-Überzeugung; 747, Mitte: Suveränität.

A. Grillmeier S. J.

Schmaus M. (Herausg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie. gr. 8° (196 S.) München 1960, Hueber. 12.80 DM.

Ein Jahr vor dem Eucharistischen Weltkongreß und in bewußter Hinordnung auf ihn stand die Dogmatikertagung 1959 in Passau unter dem Thema der Eucharistie. Die dort gehaltenen Vorträge sind im vorliegenden Band gesammelt.

Das Thema, das *K. Rahner S. J.* im ersten Beitrag bespricht, rückt in der katholischen Theologie mehr und mehr in den Vordergrund, nachdem es allzu lange auf den ihm gebührenden Platz warten mußte. Es handelt sich um das Verhältnis der *Verkündigung des Wortes Gottes in der Kirche zum Sakrament*, speziell der Eucharistie. Nachdem die Tatsache der Gnadenwirksamkeit der Wortverkündigung häufiger schon von katholischen Theologen vertreten worden ist, versucht R., sie dadurch zu erklären, daß er Wort und Sakrament auf die gleiche Linie der von Gott zu uns Menschen herabsteigenden Gnadenwirksamkeit ordnet. Im Sakrament und nur in ihm sieht er „die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes als Gegenwärtigung der Heilstat Gottes" (24). Ganz bedenkenlos scheint uns diese Unterordnung des Sakramentes unter das Wort nicht zu sein. Selbstverständlich kann man dem Wort Gottes jenen umfassenden Sinn geben, in dem es das von Gott herniedersteigende Wirken an uns Menschen in seinem ganzen Umfang betrifft, das insofern Wort genannt wird, als es Selbstkundgabe und Mitteilung Gottes ist. In diesem Sinn umfaßt es dann auch die von uns Menschen zu Gott emporsteigende Antwort, die ja nicht weniger von seiner schöpferischen Gnade gewirkt wird als jenes Wirken, in dem er sich von oben her an die Menschen mitteilt. Die Frage nach Wort und Sakrament wird aber doch wohl gerade dort eigentlich akut, wo Wort und Sakrament voneinander unterschieden sind wie Mitteilung Gottes und Antwort der Menschen. Denn es kann nach dem Neuen Testament doch wohl kein Zweifel sein, daß das Sakrament die Vollgestalt des Glaubens und der Antwort auf Gottes Wort ist. Unter der Rücksicht dieses Gegenübers von beiden Lebensfunktionen der Kirche müßte die Frage nach der Wirksamkeit des Wortes im Verhältnis zu der des Sakramentes neu gestellt und beantwortet werden.

M. Schmaus zeigt in seinem Beitrag *„Christus, Kirche und Eucharistie"* den integrierenden Charakter der Eucharistie für die Sinnerfüllung des Opfers Christi. „Erst durch die Teilnahme der Kirche bzw. der an Christus glaubenden Menschen wird die passio Christi zur passio tota, wird das Kreuzesopfer Christi zum Ganzopfer integriert ... In diesem immerfort geschehenden Integrationsprozeß spielt die Eucharistie, das Gedächtnis des Todes Christi, eine besondere Rolle" (65). So hat die Eucharistie eine zweifache Relation: Sie lebt sowohl vom Kreuzesopfer als auch von der Teilnahme der Kirche. Bedeutsam scheint uns auch, daß Sch. für die Gegenwärtigsetzung des Opfertodes Christi nicht, wie es in den klassischen Meßopfertheorien geschieht, eine eigene kirchliche Opferhandlung verlangt, sondern sie darin verwirklicht sieht, daß Leib und Blut des Herrn in der Weise gegenwärtig sind, daß sie selbst Opfergepräge tragen. So geschieht im Essen und Trinken die Teilnahme an dem Geschehen von Golgotha.

K. Mörsdorf hat eine Arbeit beigetragen, die in gleicher Gestalt auch in der von der Münchener Theologischen Fakultät herausgegebenen Festschrift zum Eucharistischen Kongreß abgedruckt ist: *„Der Träger der eucharistischen Feier"*. M. beklagt mit Recht den Verlust des Bewußtseins von der kirchebildenden Kraft der Eucharistie und der ekklesiologischen Bedeutung der Sakramente überhaupt. Um zu zeigen, daß und wie die ganze Kirche Träger der Eucharistiefeier ist, geht er von der Unterscheidung der Ämter in der Kirche aus. Sehr richtig fordert er die Wiedergewinnung der Zweiheit von Weihe- und Hirtengewalt gegenüber der Dreiheit von Lehr-, Hirten- und Priesteramt. Wenn dann allerdings gesagt wird (81), die Hirtengewalt befähige zur Vertretung der Kirche, während die Weihegewalt zur Vertretung des verborgenen Herrn bevollmächtige, so muß man doch wohl fragen, wieso nicht auch das Hirtenamt Teilnahme am königlichen Hirtenamt Christi sei, wie die Weihegewalt Teilnahme an seinem Priestertum ist.

A. Winklhofer deutet in seinem Vortrag *„Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung"* die eucharistische Wandlung in einigermaßen merkwürdiger Weise als Essen und Trinken des Brotes und Weins durch Christus, der sich beides assimiliere. Die Speisewerdung Christi ist das Opfer der Eucharistie. Der Genuß des eucharistischen

Leibes und Blutes Christi bedeutet die sakramentale Hineinnahme in die Opferhingabe Christi. Die Wandlung bleibt ohne Kommunion ein Torso.

J. Auer spricht über *„Einheit und Frieden als Frucht der eucharistischen Mahlgemeinschaft"*, was er mit einem interessanten Überblick über vier Gedankenkreise zur Frage nach den Wirkungen oder Früchten der Eucharistie einleitet und geschichtlich illustriert.

Schließlich arbeitet *L. Scheffczyk* heraus, wie *„Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie"* wesentliche Interpretation und Bedeutung erfährt.

Das Buch wird abgeschlossen mit einigen Beiträgen aus den sich an die Vorträge anschließenden Diskussionen. Unter ihnen sind besonders hervorzuheben die beiden Beiträge von *B. Welte* zum Vortrag Winklhofers und vor allem Scheffczyks. Letzterer gibt in Gestalt einer Arbeitshypothese, „für die manches spricht, die aber in diesem Zustand noch nicht als endgültige These betrachtet werden darf" (195), einen Versuch zur Deutung der eucharistischen Wesensverwandlung im Sinn der Schaffung eines neuen Bezugszusammenhanges. Einen solchen hält er nicht für eine äußere, das „Ding an sich" nicht betreffende Zugabe. Wenn in der eucharistischen Wandlung der Bezug des Brotes und Weines gewandelt wird, so ist das eine Wandlung ontologischer Art und scheint dem genügen zu können, was die Lehre von der Transsubstantiation verlangt. Eine Hypothese jedenfalls, die von der theologischen Diskussion aufgegriffen werden sollte.

O. Semmelroth S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par *G. Jacquemet*. Bd. IV: „Elesbaan — Gibbons". 4° (1912 Sp.) Paris 1956, Letouzey et Ané. — Wir haben bereits wiederholt (vgl. Schol 25 [1950] 264 bis 266 583 f.; 28 [1953] 276) Gelegenheit gehabt, auf dieses neue französische Lexikon hinzuweisen. Was wir den drei ersten Bänden an Lob und Anerkennung gezollt haben, das gilt auch von dem vorliegenden IV. Band. Die 1900 Spalten umfassen einen gewaltigen Reichtum an theologischer Information, wobei das Wort „Theologie" im weitesten Sinn zu nehmen ist. Der besondere Wert von „Catholicisme" liegt in der knappen und zuverlässigen Orientierung, die das Werk über alle wichtigeren Fragen in den verschiedenen Zweigen der Theologie und des kirchlichen Lebens, zumal in Frankreich, bietet. Die jeweils angefügten bibliographischen Hinweise beschränken sich zwar nur auf das Notwendigste, aber sie reichen doch hin, um dem eigenen Studium die Wege zu weisen. Dank der sprichwörtlichen Gabe der Franzosen für Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung, die mit sprachlicher Eleganz gepaart ist, stellt das Lexikon für alle, die eine rasche und zuverlässige Orientierung brauchen, eine äußerst schätzenswerte Hilfe dar. Bei aller Gedrängtheit der Darbietung kommen die kirchengeschichtlichen und biographischen bzw. hagiographischen Artikel doch nicht zu kurz. Daß dabei die französischen Verhältnisse mit Vorzug berücksichtigt sind, ist nicht mehr als berechtigt. Doch geht der Blick auch immer wieder über den Raum von Frankreich hinaus. Der besondere Reiz des Lexikons liegt aber in der ausführlichen Information über all die Dinge des katholischen Lebens, über die man sonst in den theologischen Lexika kaum etwas findet. Ich denke an die zahllosen Artikel, in denen über die mannigfachen Institutionen, Organisationen und Bewegungen, an denen das kirchliche Leben Frankreichs so reich ist, berichtet wird, desgleichen an die Informationen über die katholischen Zeitschriften und Zeitungen, die sich nicht mit kurzen „biographischen" Hinweisen begnügen, sondern sich bemühen, auch die Eigenart und Bedeutung der jeweiligen Zeitschrift usw. zu kennzeichnen. Durch diese zeitnahen Informationen läuft das Lexikon zwar naturgemäß Gefahr, rascher zu veralten; aber um diesen Preis wird eine unbestreitbare Aktualität erkauft, um deretwillen es so besonders wertvoll ist. — Im nachfolgenden soll das eben Gesagte an einigen Beispielen erhärtet werden. Die aufgeschlossene, aber dabei doch keineswegs progressistische Haltung von „Catholicisme" in exegetischen Fragen offenbart sich in Artikeln wie „Elie" (7—9), „Emmaus" (58—60), „Kindheitsevangelien" (137—139). Der Artikel „Eschatologie" (410—414) ist, gemessen an der gegenwärtigen Bedeutung der Frage, vielleicht ein wenig zu kurz geraten. Sehr ertragreich ist dagegen der Artikel „Genres littéraires" (1836—1845), der mitten in die modernen Diskussionen um die Irrtumslosigkeit der Schrift hineinführt. Aus den dogmatischen und fundamentaltheologischen Artikeln verdienen besondere Beachtung „Endurcissement" (123—129), „Heil der ungetauften Kinder" (151—157), „Eucharistie" (630—659) und vor allem „Evêque" (781—824!). Die moraltheologischen und kirchenrechtlichen Artikel sind mit besonderer Liebe verfaßt. Allerdings legt sich die Frage nahe, ob in einem solchen, auf knappe Darstellung bedachten Lexikon 30 Spalten für einen Artikel über „Hindernisse" beim Ordenseintritt, beim Eheabschluß und beim Weiheempfang nicht doch zuviel sind. Dagegen ist der Leser sehr dankbar für ausführliche Artikel über „Enquête pastorale" (= Meinungsforschung im kirchlichen Raum: 210—212), u. „Equipes sacerdotales" (357—361), durch deren Ausbildung der französische Katholizismus so führend geworden ist. Auch heiße Eisen wie „Esclavage" (414—421), „Espionnage" (461—463) und „Expérimentation sur l'homme" (= Experimente am Menschen: 953—959) sind mutig angefaßt. Artikel mit betontem Gegenwartsbezug sind sodann „Engagement" (189—198), „Espaces non-euclidiens" (557 f.) und „Formalisme" (1449 f.). Der Artikel über die Frei-

maurerei (1499—1510) ist, wie zu erwarten war, über die Zeit nach 1943 wenig ergiebig. Aus den Artikeln über einzelne Persönlichkeiten und Publikationen sei hingewiesen auf Th. S. „Eliot" (17), Pierre „Emmanuel" (57), die berühmt-berüchtigte „Encyclopédie" von Diderot (117—122) und auf den „Esprit" (472—474). — Für alle Theologen und theologisch interessierten Laien, vor allem für die Publizisten und Journalisten, stellt „Catholicisme" eine geradezu unerschöpfliche und zuverlässige Informationsquelle dar, der man möglichst weite Verbreitung wünschen darf.

H. Bacht

Brinkmann, B., S. J., Katholisches Handlexikon. 2., verm. u. verbess. Aufl. 8° (294 S.) Kevelaer 1960, Butzon u. Bercker. 10.80 DM. — Mit bewundernswerter Vollständigkeit und erstaunlicher Präzision sind in diesem Lexikon die Fragen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre wie des katholischen Lebens, und hier die geschichtlich gewordenen, menschlich eingerichteten Dinge nicht weniger als die unabdingbaren, weil von Christus gestifteten Gegenstände, erklärt. Der Rahmen spannt sich von Erscheinungen am Rande kirchlichen Lebens (wie CDU) über kirchliches Brauchtum und Vereinswesen bis zu den schwierigsten theologischen Fragen. Und gerade in letzteren ist trotz der gebotenen Kürze eine erstaunlich umfassende Darlegung erreicht, die auch korrekte Abgrenzung bringt und aktuellen Fragestellungen im theologischen Bereich aufgeschlossen ist. Den einen oder anderen Punkt gibt es auch, wo man die gewählte Formulierung bedauert (z. B. Vormesse und Opfermesse beim Stichwort „Messe" oder Opfer und Sakrament beim Stichwort Eucharistie: Dinge, die zwar richtig gesehen werden können, aber doch nicht unwichtige wiedergewonnene Erkenntnisse der heutigen Theologie unberücksichtigt lassen). Auch äußerlich erfreut das Buch durch seine gute Aufmachung und die beigegebenen Zeichnungen und Kunstdruckbilder. Das Buch ist ein zuverlässiger Nachweis für Laien und Seelsorger und ist sogar dem Kenner der Fragen als schnelle Orientierung eine gute Hilfe.

O. Semmelroth

Pieper, J., Thomas-Brevier. Lateinisch-Deutsch. 8° (490 S.) München 1958, Kösel. 15.— DM. — Der Zweck dieses handlichen Buches in Dünndruckpapier ist eine Texteinführung in thomasisches Denken. Kurze Sätze aus den verschiedenen Werken des Aquinaten sind unter größeren Gesichtspunkten gesammelt und nebeneinandergestellt. Auf der rechten Seite findet sich die deutsche Übersetzung. Dabei ist nicht versucht, ein Gesamtbild durch An- und Zueinanderreihung zu schaffen, sondern die Sentenzen sollen in sich wirken. So wird sich der Leser leichter aus diesen typischen Sätzen seine Gedanken machen und zu einem persönlichen Gesamtbild kommen. Das setzt natürlich bereits eine gewisse Kenntnis des Aquinaten und seines Wollens und Werdens voraus. In zwei große Teile wird die thomasische Lehre geordnet. Der erste Teil „Ordnung und Geheimnis" umfaßt stärker die Philosophie des Aquinaten: „Ordnung" im Sinn der Weltaufhellung, wie sie die nach Klarheit und Durchsichtigkeit des Seinsgefüges verlangende Vernunft möchte — „Geheimnis", an dem nach des Aquinaten Auffassung auch schon im Geschöpflichen der Verstand seine Grenze findet. Der zweite — theologische — Teil ist betitelt: „Das Auge des Adlers." Damit greift P. einen Ausdruck des Heiligen in der Erklärung zu Metaph. II 1 auf, nach dem die unausdenkbare Fülle des göttlichen Lichtes wohl unsere natürliche Kraft übersteigt. Um in etwa in sie einzudringen, sei die standhaltende Eigenschaft des Adlers gefordert, der ja das Symbol des Göttlichen war. Mit Recht aber will P. diese Teilung nicht absolut aufgefaßt wissen: „Es scheint mir, gerade im Falle des heiligen Thomas von Aquin, nicht tunlich, ja fast unmöglich, aus dem Gesamtwerk das ‚rein Philosophische' herauszulösen" (480). — Für ein bedachtsames Lesen und Eindringen in die Tiefe thomasischen Denkens ein wertvolles Hilfsmittel!

H. Weisweiler

Schütz, L., Thomas-Lexikon. Faksimile-Neudruck der „zweiten, sehr vergrößerten Auflage". 8° (X u. 889 S.) Stuttgart 1958. Fromann. 62.— DM. — In einem ausgezeichneten photomechanischen Druck ist das seit vielen Jahren sehr vermißte und nur schwer antiquarisch kaufbare Thomas-Lexikon wieder zugänglich gemacht worden. Da das Papier noch besser ist, hat die Lesbarkeit sogar gewonnen.

Es ist zwar seit 1895, wo die 2. Auflage erschien, mancher Fortschritt sowohl in den Echtheitsfragen thomasischer Schriften wie auch in ihrer Deutung gemacht worden. Darauf muß man hier natürlich verzichten. S. 888 sind nur einige Verbesserungen beigegeben, die noch von Sch. selber stammen und auf die im Text mit einem Stern verwiesen wird. Doch kann das natürlich den Mangel nicht beheben. Der Fachmann wird die notwendigen Unterscheidungen aber leicht anbringen können und dankbar sein für die mancherlei Anregungen und Verweise, die in der jahrzehntelangen Arbeit von Sch. ihm geboten werden. Bei dem wieder stark steigenden Interesse für scholastische Forschung kann das Werk auch Anfängern eine gute Einführung in den thomasischen Sprachgebrauch unter verständiger Leitung geben. Daher sei es auch für philosophische und theologische Seminarbibliotheken an den Universitäten und Hochschulen recht empfohlen. Es kann ja noch Jahrzehnte dauern, bis wieder ein Mann mit einem solchen Bienenfleiß wie Sch. ein ähnliches Werk schafft.

H. Weisweiler

Möhler, J. A., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von *J. R. Geiselmann*. kl. 8° ([148] u. 773 S.) Köln-Olten 1958, Hegner. 44.— DM. — In überraschend kurzer Zeit ist der kritischen Ausgabe von Möhlers „Einheit" die Edition seines theologischen Hauptwerkes, der „Symbolik", gefolgt; d. h., um es genauer zu sagen: zunächst liegt der Textband vor, während der andere Band mit dem textkritischen Teil, der Textgeschichte und dem Sachkommentar noch aussteht. Auch diese Edition verdanken wir dem unermüdlichen Forscherfleiß von J. R. Geiselmann. Welche Fülle technischer Schwierigkeiten zu überwinden war, ersieht man schon aus der langen Namensliste von Persönlichkeiten und Instituten, denen G. für geleistete Hilfe zu danken hat. Das kann nur dem Nichteingeweihten verwunderlich sein. Denn trotz der relativ geringen zeitlichen Distanz, die uns vom ersten Erscheinen der Symbolik im Jahre 1832 trennt, hat das Werk so viele Wandlungen und Schicksale mitgemacht, daß es ein gewaltiges Maß entsagungsvoller Arbeit gekostet hat, alles ins reine zu bringen. Darüber berichtet G. auf Seite [32] — [44] seiner Vorrede. Wir lesen dort, daß Möhler selbst vier jeweils verbesserte und vermehrte Auflagen der Symbolik herausgebracht hat. Über der Fertigstellung der 5. Auflage, die er noch bis zum § 25 vorbereiten konnte, starb er (i. J. 1838). Der Herausgeber dieser 5. Auflage, F. X. Reithmayr, fügte vom § 26 an den unveränderten Text der 4. Auflage bei. Nach Möhlers Tod brachte sein Verleger Kupferberg-Mainz noch 8 weitere Auflagen heraus (die 13. Auflage erschien 1903). Von 1871 bis 1924 veranstaltete auch der Verlag Manz (später A. C. Regensburg) 12 Auflagen. Diese 25 Auflagen der deutschen Ausgabe allein zeigen schon, welch gewaltigen Einfluß Möhlers Werk ausgeübt haben muß. Von Anfang an wurde man auch im Ausland auf das Werk aufmerksam. Schon 1836 erschien eine französische Übersetzung von F. Lachat, 1843 eine englische, die 1906 in 5. Auflage erschien. 1839 kam ferner eine niederländische und 1840 eine italienische heraus, der noch drei andere italienische Übersetzungen folgten. — Die Aufgabe, die sich G. gestellt hatte, bestand zunächst einmal darin, zur Texterstellung auf das handschriftliche Material zurückzugreifen. Es ist zu bedauern, daß keiner der früheren Herausgeber auf diesen Gedanken gekommen ist. Denn das unversehrte Autograph Möhlers hat die beiden Weltkriege überdauert, ist dann aber nach 1945 zum größten Teil verlorengegangen. Glücklicherweise hatte G. selbst sich vor vielen Jahren eine Abschrift von zwei Abschnitten aus der Einleitung in die Symbolik nach dem Autograph Möhlers angefertigt. Gerade diese beiden Stücke des Autographs gehören nämlich mit zu der massa perdita. — Wenn schon die Erarbeitung der Textgeschichte viel Zeit und Energie beanspruchte, dann gilt das in verstärktem Maße für die kritische Prüfung des Textes und vor allem der Quellenangaben. Möhlers Art, mit seinen Quellen umzugehen, war alles andere als pedantisch. Er zitiert öfters nach dem Gedächtnis und vertut sich gerne, wenn es gilt, Kapitel und Seite oder gar den Namen des Autors beizufügen. So blieb dem Editor nichts anderes übrig, als jedes Zitat nachzuprüfen. Erstaunlicherweise ist es G. gelungen, alle Belege bis auf einen beizubringen — eine wirklich respektable Leistung! Mußte er dazu doch zunächst einmal herausbekommen, welche Ausgabe des jeweils zitierten Werkes Möhler benutzt hatte. Welche Mühe das kostete, zeigt G. am Bei-

spiel der von Möhler benutzten Ausgabe der Bekenntnisschriften [41 f.]. Man kann nur die Zähigkeit und Kombinationsgabe des Editors bewundern, der all diese Probleme mit solcher Bravour gemeistert hat. — Besonderen Dank verdient G. dann aber auch für die ausführliche Einführung in Sinn und Geist der Symbolik. Diese rund 100 Seiten ([44] — [148]) bieten das Kostbarste, was über Möhler geschrieben worden ist. Dank seines jahrzehntelangen Umganges mit der Ideenwelt des großen Tübingers war G. wie nur einer für diese Aufgabe gerüstet. Wer künftig über die Theologie des beginnenden 19. Jahrhunderts im allgemeinen und besonders über die Theologie Möhlers etwas Zuverlässiges sagen will, wird an diesen Ausführungen nicht vorübergehen können. — Zum Schluß muß noch ein lobendes Wort für die drucktechnische Gestaltung des Werkes beigefügt werden. Der Hegner-Verlag hat mit dieser Ausgabe der Theologie einen hervorragenden Dienst geleistet.

H. Bacht

Scheeben, M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik. I. Buch: Theologische Erkenntnislehre. 3. Aufl., herausgegeben u. eingeleitet von *M. Grabmann*. gr. 8° (LX u. 511 S.) Freiburg 1959, Herder. 34.50 DM; geb. 38.50 DM. — Es handelt sich beim vorliegenden Band um die 2. Auflage des 1. Bandes der Dogmatik im Rahmen der von J. Höfer besorgten Neuausgabe der gesammelten Schriften Scheebens. Daß es bei einem absolut unveränderten Neudruck der 1. Auflage von 1948 blieb, braucht man bei der gründlichen und sorgfältigen Bearbeitung, die Grabmann ihr gewidmet hatte, im ganzen nicht zu bedauern. Gerade aber im Sinne der Eigenart dieser Edition der Scheebenschen Schriften wird man sehr bedauern, daß die Literatur, die seit 1948 auf dem Gebiet der theologischen Erkenntnislehre erheblich ist, nicht verwertet ist.

O. Semmelroth

Studi di scienze ecclesiastiche (Aloisiana, Studi di scienze sacre pubblicati dalla Pontificia Facoltà Teologica Napoletana „S. Luigi", I.) gr. 8° (352 S.) Napoli 1960, Pontificia Facoltà Teologica „S. Luigi". — Der 1. Band einer neuen Veröffentlichungsreihe theologischer Arbeiten (von den Professoren der genannten Fakultät und ihrer Doktoranden) liegt hiermit vor. Der Inhalt bietet: *St. Porubcan S. J.*, Il salmo de Profundis (1—18); *L. Fedele*, La speranza cristiana nelle lettere di S. Paolo (19—68); *S. Caiazzo S. J.*, Dio rivelante e ragione umana in Emil Brunner (69—130); *A. Di Marino S. J.*, Riflessioni sull'obbedienza (131—200); *G. M. Fazzari S. J.*, La filosofia dei valori (201—316); *F. Bruno*, Le tradizoni apostoliche nel Concilio di Trento (317—334); *M. Errichetti S. J.*, Ite missa est (335—350). — Wir möchten hier die Aufmerksamkeit auf den Beitrag von Bruno konzentrieren, der ein aktuelles Thema zum Gegenstand hat. Der 1. Teil richtet sich gegen die bekannte These von J. R. Geiselmann, die dem Wegfall des partim — partim eine große Bedeutung für den Sinn der Definitionsworte zuschreibt; das Ergebnis stimmt mit dem unsrigen überein: „Il Concilio non ha dunque inteso dare un valore di contenuto teologico, mutando il partim partim in et; gli ha solo attribuito un valore di forma; di espressione letteraria, e nulla più" (325). Der 2. Teil sucht für die Konzilsverhandlungen zwei Tendenzen nachzuweisen, die eine vertreten durch den Kardinal Cervini und den Jesuiten Le Jay, die andere sei in dem Bischof von Chioggia, Nachianti, und dem Servitengeneral Bennucci (ist diese Schreibweise die ursprüngliche?) zu sehen, hinter denen der Augustinergeneral Seripando stehe. Hier scheint uns einiges noch problematisch zu sein, so ob man überhaupt von einer einheitlichen Strömung sprechen kann und ob eine „Inspiration" von seiten Seripandos wirklich bewiesen ist, da der von ihm verfaßte Traktat (Concilium Tridentinum XII 517—521) mit Augustinus nur die heilsnotwendigen Wahrheiten der Schrift zuweist, nicht aber den ganzen Offenbarungsinhalt.

J. Beumer

Roesle, M., O. S. B. u. Cullmann, O. (Hrsg.), Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. gr. 8° (696 S.) Stuttgart u. Frankfurt 1959 (2. Aufl. 1960), Evangel. Verlagswerk u. Verlag Knecht. 28.— DM. — Ein Theologe, der wie O. *Karrer* seine geistige Kraft in den Dienst der Wiedervereinigung der Christenheit stellt, indem er den Anliegen des Gegenüber auch im Zeugnis für die Wahrheit des eigenen Bekenntnisses zu dienen sucht, wird recht sinnvoller-

weise am siebzigsten Geburtstag mit einer Festschrift geehrt, in der Theologen beider Bekenntnisse zu Wort kommen. Sehr namhafte Autoren haben in diesem Band ihr Wort zu ausschlaggebenden Themen beigetragen. Die Arbeiten sind nicht so sehr nach den verschiedenen theologischen Disziplinen gruppiert, sondern vereinigen Dogmatik, Exegese, Fundamentaltheologie und sogar praktische Theologie in lebendigem Austausch in sich. Als Themen aus dem Bereich der Glaubenslehre wurden solche gewählt, die der interkonfessionellen Gemeinsamkeit immer noch die größten Widerstände bieten: Kirche, Schrift und Tradition, Glaube, Amt, Rechtfertigung, Maria. Andere Beiträge beleuchten die Spaltung der Christenheit und die Bemühung um ihre Überwindung selbst. Alle Themen außer zweien — im ganzen sind es siebzehn — wurden je von einem katholischen und einem evangelischen Theologen dargestellt. Arbeitsmethode und Dokumentation sind nicht in allen Artikeln von gleicher Überzeugungskraft. Aber als Ganzes bietet der Band tiefe Einblicke in die heutige Bemühung der Theologie beider Seiten, im erneuten Durchdenken der eigenen Anliegen und Überzeugungen dem Näherkommen zu dienen. Insofern ist der Band ein schönes Zeugnis für die immanente Kraft der Wahrheit, Trennungen zu überwinden, die bei ihrem Entstehen nicht nur aus Sorge um die Wahrheit aufgerissen wurden. Daß der stattliche Band in recht kurzer Zeit neu aufgelegt werden mußte, zeugt von der Aktualität des Anliegens wie auch von der Bereitschaft vieler, in ehrlicher geistiger Strapaze das Bemühen um die wiederzufindende Einheit mitzumachen. — Eine Schwierigkeit mag sich daraus ergeben, daß diese Artikelsammlung in der Mitte steht zwischen dem kontroverstheologischen Gespräch, in dem beide Partner die Aussage des anderen aufgreifen und darauf eingehen können, und der objektiv informierenden Darstellung des Glaubensgutes beider Konfessionen, die mehr über den Rahmen beider Konfessionen nach draußen gerichtet ist, wie etwa der dritte Band des Fischer-Lexikons (Die christliche Religion. Herausgegeben von O. Simmel S. J. und W. Stählin). Gerade weil es im vorliegenden Band nicht um unverbindliche Information, sondern um Bekenntnis geht, liegt die Gefahr nicht ganz fern, daß diese Weise der Parallelbehandlung der verschiedenen Themen dem verfolgten Anliegen entgegensteht: Es könnte scheinen, hier werde von beiden Seiten die jeweilige Auffassung wie zur Auswahl angeboten. Und das gerade meinen beide Seiten ja nicht. Dem Leser, der die Verfasser nicht schon anderswoher kennt, wird auch erst durch Inhalt und Ausdrucksweise der Artikel deutlich, wer die katholische, wer die evangelische Seite vertritt. — Eine Übersicht über die reiche, 183 Nummern umfassende schriftstellerische Produktion des Jubilars und sehr sympathische autobiographische Skizzen sind den Beiträgen vorangeschickt. O. Semmelroth

Müller, A., Bios und Christentum. Wege zu einer „natürlichen" Offenbarung. 8° (280 S.) Stuttgart 1958, Klett. 14.80 DM. — Das Buch des Berliner Psychiaters, der durch zahlreiche Veröffentlichungen aus Medizin, Anthropologie und Naturphilosophie sich einen Namen gemacht hat, ist eine bedeutungsvolle Programmschrift. Sie führt die grundlegende Arbeit über die „Grundkategorien des Lebendigen" (vgl. Schol 32 [1957] 264—266) weiter und steht unter dem Leitmotiv des Pauluswortes: „Sein unsichtbares Wesen läßt sich ja doch seit Erschaffung der Welt an seinen Werken mit dem geistigen Auge deutlich ersehen, nämlich seine ewige und göttliche Größe" (Röm 1, 20). Das religiöse Anliegen des Buches ist also, „im Sinne Goethes die Zeichen der Natur so ... zum Sprechen zu bringen, daß auch aus ihr trotz aller Dämonie die Stimme des liebenden Gottes an unser hellhörig gewordenes Ohr vernehmbar dringt" (13). M. erhofft sich nur dann eine Wiedergeburt religiöser Tradition im abendländischen Geistesraum, wenn es gelingt, die uns alle tragende lebendige Natur „als Schöpferwerk des himmlischen Vaters" durchscheinend zu machen, und zwar nicht nur seiner Weisheit, sondern auch seiner Liebeskraft. Das setzt einen gewaltigen „Revisionsprozeß" unserer heutigen Naturvorstellung voraus. Zugleich muß die extreme Scheidung von Natur und Geist überwunden werden: „Wer von der Natur spricht, muß den Geist, wer vom Geist spricht, die Natur voraussetzen und im Tiefsten mitverstehen" (Goethe). M. ist überzeugt, daß uns eine echte Offenbarung aus der lebendigen Natur zuteil wird, sofern wir uns dieser in „kongenialer Begegnung" aufschließen. Neben die „erklärende" muß die „verstehende" Biologie treten, die die bloße Nutzinterpretation überwindet in einer Sinndeutung, die letzt-

lich dem „Reich der Werte" zugehört. Der Verf. betrachtet es darum als seine Hauptaufgabe, „zu zeigen, daß die Idee des Guten, Kernstück von Platos gesamter Weltkonzeption, auch als eigentlich schöpferisch tragendes Konstruktionsprinzip, als ‚bewußtlos sich darlebende Idee' (Carus), für alle organismisch-biologischen Gefüge anzusprechen ist" (19). Diese programmatischen Aussagen werden in vier Kapiteln an Einzelfragen erläutert: Zuerst wird vom Spannungsfeld zwischen biblisch-kirchlichem und naturwissenschaftlichem Weltbild gesprochen. M. geht hier auf die Bedeutung der säkularen Wandlungen im Weltbild (die kopernikanische Wendung als Entmythologisierungsprozeß, die Abstammungsfrage und Gottesebenbildlichkeit des Menschen) ein und wendet sich schließlich gegen das sogenannte moderne Weltbild in Bultmanns Theologie. Bultmann versteht die Welt in jeder Hinsicht als „in sich ruhende Endlichkeit" im Sinne eines Immanentismus, wie er auch vom Positivismus prinzipiell nicht anders vertreten werden kann. Sein Rückzug in die Paradoxie des Glaubens, in die Begegnung mit Jesus Christus als eine Möglichkeit des „existentiellen Selbstverständnisses", genügt nicht, eine Religion zu begründen, „die über alle Konventikelhaftigkeit hinaus den Anspruch erhebt, Grundlage einer ganzen Kulturgemeinschaft zu sein. Hier führen Bultmanns Thesen in ein gewaltiges Vakuum, zu einer Aushöhlung der christlichen Substanz" (48). Im 2. Kap. spricht M. über die Krisis der Offenbarungsgrundlagen und charakterisiert die westliche Welt als „Epoche ohne Sicht". Eine nihilistische (positivistische) Anschauung ist zur Herrschaft gelangt, welche die sinngebende Wertewelt des Kosmos negiert. „Das ist um so bedeutungsvoller gegenüber dem Bolschewismus, der, als gänzlich säkularisierte eschatologische Heilslehre, von einem unbeirrbaren Glauben an kommende Sinnerfüllung im Laufe der Geschichte und der Klassenkämpfe sich getragen weiß. Eine solche sinnverleihende Wertewelt ist aber das Rückgrat einer jeglichen Religion" (74). Sodann bespricht der Verf. das Gott-Welt-Verhältnis in der dialektischen Theologie und entwirft die Prolegomena zu einer Grundoffenbarung in der Natur. Diese wird dann im 3. Kap. im einzelnen ausgeführt: die Offenbarung Gottes in der unbelebten Natur (der Norm- und Wertbegriff im Leblosen) und im Lebendigen (Sein und Wert im Lebendigen, der Normbegriff, Leib-Seele-Geist-Einheit und die Werte der Vitalsphäre, die Frage nach der Beseeltheit alles Lebendigen). Eine Darstellung des Lebendigen an Hand von Sprangers „Lebensformen" beschließt dieses Kapitel. Das letzte Kap. behandelt die Werte des Sozialen in Organisation und Stammesgeschichte des Lebendigen als Träger einer natürlichen Offenbarung. Es ist unmöglich, in einigen Sätzen die vielfältigen und tiefschürfenden Anregungen und Hinweise gerade der letzten beiden Kapitel des Buches auch nur anzudeuten. Allerdings bleibt vieles nur Programm; die Einzelarbeit bleibt noch zu leisten. — Mit der in dem ganzen Buch hervortretenden Intention des Verf. scheint es kaum vereinbar zu sein, wenn er (90 f.) die Möglichkeit eines logisch einwandfreien Gottesbeweises bezweifelt. Er meint, auch von katholischer Seite sei der Satz vom zureichenden Grund, auf den sich der Gottesbeweis stützt, als nicht evident bezeichnet worden (91), und beruft sich dafür auf das Buch „Der Katholizismus, sein Stirb und Werde" (1937). Dieses Buch kann indes gewiß nicht als charakteristisch für die katholische Auffassung gelten.

Ad. Haas

Leist, F., Moses — Sokrates — Jesus. Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt. 8° (448 S.) Frankfurt/Main 1959, Knecht. 17.80 DM. — Das Buch will zu drei für unsere geistige Welt grundlegenden, unserm Denken und Fühlen aber fernen Gestalten neue Wege öffnen. Das Anliegen ist dringend, der vorgelegte Versuch in manchem kennzeichnend für die kritische Lage, in der sich unser Denken bezüglich der Grundlagen des christlichen Daseins heute weitgehend befindet. Die Berichte über Moses und Jesus müßten uns, wie der Verf. immer wieder betont, als „unglaubwürdig" und „märchenhaft" erscheinen. Doch „schimmerten" die historischen Gestalten noch hindurch. Die historische Geschichte sei geschehen wie jede andere (70). So habe etwa Moses am Dornbusch nur „im Gewöhnlichen das Ungewöhnliche vernommen", das er dann „Sein Bote" genannt habe (87). Ebenso hätten die Israeliten die in sich ganz gewöhnlichen Ereignisse, die zu ihrer Rettung aus Ägypten führten, ob ihrer „Verfugung" als Taten des Gottes Jahwe „verstanden". „Das Wunderbare (beim Bundesmahl: Ex 24) besteht darin, daß neben Gott der Mensch sein kann ...

Essen und Trinken sind für sie das Versprechen, der Mensch könne trotz der Gefährdung existieren" (141). Schwerlich werden solche existentialistische Deutungen dem Offenbarungsanspruch der Bibel gerecht. Im einzelnen wäre zu den atl. Darlegungen mancherlei zu bemerken: Daß „der als männlich verstandene Herr Jahwe eine weibliche Throngenossin" erhalten und erst Deuterojesaias eine monotheistische Formel „gewagt" (163) und „das Weibliche" ins Gottesbild aufgenommen habe (166), liest der mit dem AT Vertraute mit Staunen. Selbst Jesus habe noch die im Hinblick auf den Kult anderer Götter verführerische Gewalt des Kaiserbildes auf den römischen Münzen gekannt (163). — Das messianische Selbstbewußtsein Jesu wird als historisch anerkannt, doch sei sein Anspruch nicht eindeutig gewesen (331). Dem Menschensohntitel im Munde Jesu wird mit Recht, wenn auch in allzu engem Anschluß an E. Stauffers umstrittene Thesen, entscheidende Bedeutung zuerkannt. Dagegen sei die Anwendung der Gottesknechtlieder auf Jesus ein „Versuch" der frühen Kirche, sein Scheitern zu verstehen (404). Doch sei es „ziemlich sicher, daß (schon) Jesus seinen Weg ... als Gottes Willen verstanden habe" (407). Erst Jahrzehnte später sei der Gottesknechttitel von der hellenistischen Kirche durch den Titel „Gottessohn" im Sinne einer Theophanieprädikation ergänzt worden (376). Ursprünglich habe er nur die messianische Adoptivsohnschaft gemeint (371). Der historische Jesus habe seinen Zeitgenossen nur als „dürftig", sein Anspruch darum nur als „anstößig" erscheinen können. Das vom Verf. dargebotene Jesusbild ist in der Tat dürftig; aber es ist rationalistisch verkürzt. Die Wunder Jesu werden — offenbar als unhistorisch — übergangen. Die Worte Jesu, die der Verf. gelten läßt, sind einseitig ausgewählt. Von den Worten am Kreuz werden z. B. nur das vom Durst und das von der Gottverlassenheit erwähnt. Man muß sich doch — auch bei einer historischen Betrachtung — fragen, woher eigentlich die Begeisterung der Jünger und des Volkes für Jesus gekommen sein sollen. Den Glauben der Kirche führt der Verf. schließlich allein auf die „Erfahrungen" nach Ostern zurück, „daß er lebe". Das war „eine jener Erschütterungen", wie sie „eh und je in der Geschichte unableitbar sich ereignen" (418). Die Hoffnung, daß Jesus lebe, wird im übrigen psychologisch erklärt, nämlich aus den Fragen, die sich aus seinem Scheitern für die Jünger ergeben mußten (400). In offenem Widerspruch zu 1 Kor 15, Apg 17, 31 usw. wird erklärt, daß die Auferstehung Jesu damals wie heute „unglaubwürdig" bleibe; wir müßten uns „in die Unglaubwürdigkeit hinaushalten" (399 ff.). Man muß sich fragen, wie hier noch die Absolutheit der Christusoffenbarung und das obsequium rationale des Glaubens gewahrt werden sollen. — In den Kapiteln über Sokrates kann man denn auch lesen, daß auch er seine „Erfahrungen" mit seinem Gott Apollon gemacht habe, die wir ebenfalls ernst nehmen müßten. Zwar gebe es den Gott Apollon als „vorfindlich" und „verfügbar" nicht; aber als vorfindlich und verfügbar „gibt" es auch den Gott der Bibel nicht (209). Götter seien eine „Entbergung" der Gottheit. „Wie stehen die Götter zum Gott der Bibel? Wir lassen die Frage stehen" (241). Denn: „Wir wissen nicht, was Götter sind; wir wissen nicht, was ihre Nähe und Ferne besagt" (205). — Das Anliegen des Buches verdient Beachtung. Als vorläufige Aussage, als Durchgang für Christus sehr ferne Menschen, mag manches schockierend Gesagte einen bedingten Wert haben. Ein gültiger Weg zu Christus wird nicht gewiesen. Man kann nicht seine Wunder einfach als legendär und märchenhaft ausklammern. Sie gehören in ein (auch historisch richtiges) Jesusbild hinein. Mit der Inkarnation ist es gegeben, daß das Göttliche nun doch im Bereich des Geschichtlichen für uns faßbar wird. Daß die literarische Eigenart der Quellen nicht in allem ein sicheres Urteil über den historischen Tatbestand erlaubt, kann dabei ruhig zugegeben werden. Die Kirche hat ihre Lehre über das Wunder als criterium revelationis im allgemeinen und über die Wunder Jesu im besonderen auf dem Vaticanum definiert (Denz. 1790). Im übrigen ist heute selbst für den Naturwissenschaftler, der die Grenzen seines Erkennens mehr denn je sieht, das Wunder — trotz bleibender Problematik — kein so unvollziehbarer Gedanke mehr, wie es das Buch offenbar voraussetzt. Auffallend ist, daß die Anmerkungen, gerade bezüglich der Wunderfrage, mehrfach in unausgeglichenem Widerspruch zum Text des Buches stehen. W. Bulst

Bitter, W. (Hrsg.), Magie und Wunder in der Heilkunde. 8° (177 S.) Stuttgart 1959, Klett. 12.80 DM. — Das Buch enthält Vorträge, die 1958 auf zwei Tagungen

der Stuttgarter Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger" gehalten wurden. Es geht weniger um die Faktizität zumindest „wunder-ähnlicher" Heilungen — sie kann wohl kaum mehr bestritten werden — als um ihre Einordnung in das religiöse und ärztliche Weltbild. Dabei kommt natürlich der Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Theologie in der grundsätzlichen Auffassung des Wunders zur Auswirkung (23 f.). *A. Allwohn* definiert Magie in ihrem ursprünglichen und echten Sinn als ein Handeln, das sich auf die wirksame Gegenwart numinoser Kräfte im Sinnlich-Erfaßbaren bezieht (31). Dies braucht aber keine „primitive Technik", auch keinen „Zwang" des Göttlichen durch den Menschen zu bedeuten; somit wird die Behauptung gegenstandslos, daß Magie und Religion unvereinbar seien. Demgemäß hat A. einen eigenen Abschnitt über „Die magische Medizin in der Bibel", in dem auch Beziehungen zwischen dem magischen und dem sakramentalen Bereich hergestellt werden. *H. M. Christmann O.P.*, der die katholische Auffassung der Begriffspaare Wunder—Pseudowunder und Sakrament—Magie darlegt, hat keine Bedenken, die im Sinne Allwohns verstandene „echte" Magie als eine natürliche Vorstufe des Sakramentalen anzuerkennen, wenn nur gewahrt wird, daß das magische „Mana" der natürlichen Schöpfungsordnung angehört, das Sakrament aber in der übernatürlichen Ordnung kraft der Einsetzung durch Christus wirksam ist (86). Mehr vom Medizinischen und Psychotherapeutischen her kommen die Ausführungen von *W. Bitter, B. Sommer, A. Jores* und *G. R. Heyer. G. Siegmund* legt die Echtheit, d. h. medizinische Unerklärbarkeit gewisser Heilungen in Lourdes dar. *H. Bender* spricht über Glaubensheilungen und Parapsychologie. Dabei berührt er auch die Frage, die für den Fundamentaltheologen wohl das Kernproblem dieses ganzen Bereichs darstellt: Parapsychologisch bedingte Heilungen sind für die medizinisch-kausale Betrachtungsweise ebenso „unerklärbar" wie echte Wunderheilungen im Sinn von Christmann und Siegmund, und doch handelt es sich bei der Parapsychologie offenbar um etwas „Natürliches". Ist also mit der medizinischen „Unerklärbarkeit" schon der eigentlich übernatürliche Charakter einer Heilung gewährleistet (153 ff.)? Die Frage wird um so drängender, wenn man bedenkt, daß bei Primitiven „magische" Heilungen von Kleinstkindern und Bewußtlosen, etwa in der Agonie Befindlichen, glaubwürdig berichtet werden, also Fälle, bei denen die Erklärung durch Suggestion ebenso ausscheidet wie in Lourdes (22). Auch „Blitzheilungen" scheinen nicht an den Bereich des religiösen Glaubens gebunden (27). Der oft angeführte momentane Ersatz von fehlendem Knochenmaterial kann wohl nicht ohne weiteres als eindeutiges Kriterium für den Wundercharakter einer Heilung anerkannt werden, wenn man bedenkt, was Bender über den „physikalischen" Spuk berichtet (152; andere kaum anfechtbare Quellen ergäben noch viel deutlichere Vergleichsmomente). Wollte man bei diesem Phänomen nur die Alternative zwischen göttlichem und dämonischem Bewirken berücksichtigen, wie dies Christmann zu tun scheint, und in der „discretio spirituum" (allein) die entscheidende Lösung suchen (89), so wäre dies wohl die gleiche unzulässige Vereinfachung des Problems, wie sie Bender ablehnt (147 f.). Sehr erfreulich mutet es darum an, wenn *Heinen* als katholischer Theologe erklärt, daß die katholische Kirche dem ganzen Bereich der parapsychologischen Forschung in voller Offenheit gegenüberstehe („wenn es auch noch Angehörige der Kirche gibt, die mit einer gewissen Ängstlichkeit ... solchen neuen Entdeckungen gegenüberstehen" 162). Im gleichen Sinn zitiert der Herausgeber eine Erklärung von Pius XII., daß die Kirche „der Freiheit derer, die ehrlich bemüht sind, die durch das Geheimnis der Natur noch verborgene Wahrheit zu entdecken, keine Fesseln anlege" (28).

W. Büchel

Gilson, E., Die Metamorphosen des Gottesreiches. 8⁰ (282 S.) München-Paderborn-Wien-Zürich 1959, Schöningh und Thomas-Verlag. 18.— DM. — Es ist ein recht eigenartiges Buch, das der bekannte französische Historiker und Philosoph unter dem Titel „Les métamorphoses de la cité de Dieu" in Wiedergabe seiner zu Löwen (Mai 1952) gehaltenen Vorlesungen herausgegeben hat und dessen deutsche Übersetzung (durch *Ursula Behler*) nunmehr vorliegt. Nach dem Vorwort soll darin untersucht werden, ob der Begriff der Christenheit für streng identisch mit dem der Kirche angesehen werden muß oder ob er sich davon unterscheidet. Miteinbezogen ist immer das Verhältnis zu dem Reich der Menschen, das „sich nur im Schatten des

Kreuzes als Vorstadt des Gottesreiches erheben" kann (282) und, „wenn man so sagen darf, das Katechumenat der heidnischen Zivilisation im Hinblick auf die christliche Zivilisation darstellt" (281). Diese ohne Zweifel aktuellen Anliegen werden aber nicht thematisch behandelt — höchstens daß in der Einleitung und im Schlußkapitel sich einige entfernte Ansätze dazu zeigen —, sondern durch einen historischen Überblick, der indes nichts anderes bieten kann als das, was im Lauf der Geschichte jemals bei einzelnen Denkern in bezug auf eine irdische Verwirklichung des Gottesreiches Gestalt angenommen hat. Wenn wir von Augustinus (2. Kap. „Das Gottesreich") und Dante (4. Kap. „Das Universalimperium") und Nikolaus von Cues (5. Kap. „Der Friede im Glauben") absehen, sind es mehr oder weniger Menschen eigener Geistesart, die wir so kennenlernen, und zumeist auch solche, die sich nicht tief genug mit der im eigentlichen Sinne christlichen Ideenwelt befaßt haben: Roger Bacon (3. Kap. „Die christliche Republik"), Campanella (6. Kap. „Der Sonnenstaat"), Sully und der Abbé von St. Pierre (7. Kap. „Die Geburt Europas"), Leibniz (8. Kap. „Das Reich der Philosophen") und Auguste Comte (9. Kap. „Das Reich der Gelehrten"). Das alles ist sehr interessant, wird dazu äußerst geistvoll vorgetragen (manchmal sogar paradox und bizarr), aber es führt nur wenig an die Klärung und die Lösung des Problems heran. Am deutlichsten tritt das in den geradezu phantastischen Schilderungen des „Sonnenstaates" durch Campanella hervor. So könnte vielleicht einer bald das Buch enttäuscht aus der Hand legen. Aber G. will bewußt nur Anregungen aus seinem Fachgebiet geben und, wie er ausdrücklich erklärt, die Beantwortung der von ihm aufgeworfenen Fragen der Theologie überlassen, die allerdings bisher kaum den Themenkomplex mit seinen vielen Einzelheiten in Angriff genommen hat. Oder wo liest man einen Satz wie den folgenden: „Außerhalb des christlichen Volkes und irgendwie an seinem Rande, aber noch in seinem Strahlungs- und Einflußbereich, liegt die zeitliche Gesellschaft, die noch nicht aus dem Wort und dem Geist wiedergeboren ist, die jedoch durch die einfache Präsenz der Kirche langsam dazu angeregt und überredet wird, sich nach ihrem Bilde umzugestalten" (280 ff.)?

J. Beumer

Jaeger, L., Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit, Erbe und Auftrag (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 4). 2. Aufl. 8° (149 S.) Paderborn (1960), Bonifacius-Druckerei. — Die Stellungnahme des Verf., der als Erzbischof von Paderborn und als Präsident des Johann-Adam-Möhler-Instituts mit den Fragen der Una-Sancta und der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit aufs beste vertraut ist, zu dem aktuellen Thema wird allgemeines Interesse beanspruchen. In dem vorliegenden Buch hat er einige seiner Vorträge und Aufsätze, die anderswo bereits erschienen sind, einheitlich zusammengefaßt und durch weitere neue Kapitel ergänzt. Der 1. Teil wird von einem kurzen, aber gediegenen Rückblick auf die bisherigen Konzilien eingenommen (14—75), dann folgen die Ausführungen über „Das angekündigte zweite Vatikanische Konzil und die Erwartung der Christenheit" (76—131) und über „Die Pfingstbotschaft des Papstes" (132—146). Einleitend und abschließend und auch zwischendurch ist manches gut zu dem Wesen eines ökumenischen Konzils gesagt; vgl. besonders „Das ökumenische Konzil als Repräsentation der Gesamtkirche" (97—107). Noch wertvoller scheinen uns die aufschlußreichen Angaben über den augenblicklichen Stand der Vorarbeiten; siehe vor allem „Die neu errichteten Sekretariate und die Anliegen der Christenheit" (139—141). Der Verf. spricht es klar aus, daß kein Unionskonzil erwartet werden kann, aber er läßt doch immer wieder die im Hintergrund verborgenen Fragen deutlich werden, die zum Teil ökumenischer Natur sind. An einigen Stellen würde der kritische Leser gern einige Punkte weiter ausgeführt sehen. So ließe sich das Problem aufwerfen, ob die nur schwach beschickten Konzilien des Altertums ihre Autorität einer Repräsentation der Gesamtkirche verdanken oder jene anderwärts herleiten müssen. Gegenüber dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz könnte die Frage entstehen: Waren die Verhandlungen mit den noch schismatischen Griechen schon Konzilsverhandlungen, an denen diese als vollberechtigte Mitglieder teilnahmen, was aber doch wohl dem traditionellen Kirchenbegriff widersprechen würde? Wir verstehen indes gut, daß der einmal gesteckte Rahmen einer Arbeit Beschränkungen auferlegt.

J. Beumer

Gallati, F. M., O. P., Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen. 8° (XVI u. 207 S.) Wien 1960, Herder. 16.— DM. — Die Aufmerksamkeit, die ohne Zweifel den feierlichen Definitionen der Päpste geschenkt werden muß, verhindert nicht, auch deren weniger autoritative Verlautbarungen entsprechend zu beachten. Hier setzt die vorliegende Arbeit ein, indem sie nacheinander die Autorität des ordentlichen päpstlichen Lehramtes (Natur, Tatsächlichkeit, Gegenstand und Erscheinungsformen, die verpflichtende Kraft, die Wahrheit der einzelnen Entscheidungen, die Wahrheitsbürgschaft für Lehrüberlieferungen, die Eigenart, die theologische Beweiskraft, ihre Angemessenheit, die Jurisdiktionsgewalt dieses Lehramtes und die Struktur des menschlichen Geistes, die Beziehungen zur Forschungsfreiheit), die Ehrfurchtszustimmung zu den Entscheidungen des ordentlichen päpstlichen Lehramtes und das ordentliche päpstliche Lehramt im Organismus der Kirche untersucht. Die Sprache des Verf. ist klar und allgemeinverständlich. Die Ergebnisse fassen das gut zusammen, was bisher über eine größere Reihe von Spezialstudien verstreut war. Allerdings hätten wir lieber den terminus „ordentliches Lehramt der Päpste" nicht auf die Äußerungen angewandt gesehen, die hinter der Unfehlbarkeit zurückbleiben, damit so eine Verwechslung wirksamer hintangehalten wird. Davon abgesehen ist nur eines negativ zu kritisieren, und das ist freilich nicht ohne schwerwiegende Bedeutung. Der Verf. bekennt sich nämlich zu der auffallenden These: „Eine an und für sich nicht-endgültige Lehrentscheidung im Gebiete von Glaube und Sitte, welche von mehreren Päpsten geteilt und immer wieder von diesen erneuert wird, besitzt den Charakter einer unfehlbar gewissen Wahrheit" (71); „Eine Überlieferung des Apostolischen Stuhles auf dem Gebiete des Glaubens und der Sitten ist unfehlbare Wahrheit. Träger dieser Unfehlbarkeit, welche dem ordentlichen Lehramt des Apostolischen Stuhles eigen ist, ist also nicht ein einzelner Papst, sondern eine Reihe von Päpsten. Die Repräsentation einer solchen Reihe ist der Apostolische Stuhl. Man kann daher sagen: Der Apostolische Stuhl ist unfehlbar in der Verkündigung einer Lehrüberlieferung auf dem Gebiete des Glaubens und der Sitten, welche durch Ausübung eines ordentlichen Lehramtes entstanden ist" (71 f.). Der eingehend geführte Beweis vermag uns nicht zu überzeugen; so scheinen uns z. B. die Zeugnisse der Theologen (80—85) nicht eindeutig genug (Scheeben, Passaglia, Bainvel, Billot, Journet, Premm und Dejaifve werden zitiert, wozu dann noch die kommen, die, im Gegensatz zum Verf., selbst der einzelnen Lehräußerung der Päpste den Charakter der Unfehlbarkeit zuschreiben). Ohne weiteres geben wir zu: „Ein Lehrentscheid erlangt dadurch, daß er von mehreren Nachfolgern des hl. Petrus wiederholt wird, eine verdichtete Gewißheit" (71); und es besteht selbstverständlich keine Schwierigkeit, daß durch die Aufnahme der päpstlichen Weisungen in das magisterium ordinarium des Gesamtepiskopates die Unfehlbarkeit erreicht wird. Aber nicht allein im Interesse des interkonfessionellen Gespräches, dem eine ungerechtfertigte Steigerung der römischen Lehrautorität nur schaden kann, sondern auch aus Verpflichtung gegen die Wahrheit muß es gesagt werden: Das authentische, nicht-unfehlbare Lehramt der Päpste wird keineswegs allein durch die Wiederholung zu einer unfehlbaren Instanz, und die gegenteilige Ansicht läßt sich kaum mit der Definition des Vatikanischen Konzils vereinbaren, welche die Unfehlbarkeit gerade in die Kathedralentscheidung und in sonst nichts verlegt. — Übrigens war der Teilnehmer am Vaticanum Pie nicht Erzbischof von Lyon, sondern Bischof von Poitiers (80).

J. Beumer

Bonifazi, D., Immutabilità e relatività del Dogma secondo la teologia contemporanea (Corona Lateranensis, 1). 8° (140 S.) Roma 1959, Editrice Laterano. 1200.— L. — Die schwierige und ausgedehnte Frage der Dogmenentwicklung läßt die aufgeschlossenen Geister nicht so leicht zur Ruhe kommen. B. macht in geschickter Weise den Versuch, die Bestrebungen der modernen Theologie objektiv und zugleich kritisch wiederzugeben. Der 1. Teil (15—75) ist der Unveränderlichkeit des Dogmas gewidmet (Wesen der Offenbarungsgegebenheit, objektiver Wert des Dogmas, die daraus sich ergebende Unveränderlichkeit des Dogmas); der 2. Teil (75—129) behandelt den Gegensatz dazu, die Veränderlichkeit des Dogmas (Möglichkeit und Notwendigkeit einer geschichtlichen Entwicklung, Fundamentalgesetze einer solchen:

Veränderlichkeit als homogene Entfaltung des implizite Geoffenbarten, Veränderlichkeit der Formeln als Vervollkommnung und Integration der vorausgehenden Formeln, Veränderlichkeit nicht als wesentliche geschichtliche Relativität gemäß der heterogenen Entwicklung des philosophischen Denkens). Der Verf. nimmt eine besonnene und vermittelnde Haltung ein, verurteilt aber ohne Zögern die Position der „nouvelle théologie". Den Ergebnissen kann man nur beipflichten: Das Dogma impliziert einen Komplex von Begriffen in einem philosophischen Sinne, aber nicht ein bestimmtes philosophisches System; es schließt nicht eine Verschiedenheit und Veränderlichkeit der termini und der Formeln nach Zeit, Ort und Kultur aus, jedoch wohl eine solche gemäß einer subjektivistischen Philosophie; dementsprechend muß die Dogmenentwicklung homogen bleiben, Explikation des Implizierten; das kirchliche Lehramt benutzt die philosophischen Begriffe, um diese sich unterzuordnen, nicht umgekehrt; nur in einem bestimmten Sinne kann man von einer Philosophie der Kirche reden, wobei der aristotelisch-thomistischen Philosophie eine überragende, aber nicht eine ausschließliche Bedeutung zukommt. Die Arbeit schließt mit der treffenden Bemerkung: „Noi non confondiamo mai la metafisica tomistica con il dogma definito, e neanche con la dottrina ordinaria della Chiesa. E neanche sosteniamo che fuori del sistema tomista non ci possano essere altre filosofie conciliabili con il dogma; o che da altre filosofie o da altre culture non si possano trarre elementi preziosi per una integrazione e per un sano rinnovamento" (136). Nur ein einziges Bedenken haben wir anzumelden: Der Titel des Buches gibt an „secondo la teologia contemporanea"; tatsächlich ist aber nur die italienische und die französische Literatur berücksichtigt (die Bibliographie von 1942—1959 bringt aus der deutschen lediglich: M. D. Koster, Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, und dazu einen Artikel von H. Rahner in der „Orientierung"). J. Beumer

Biemer, G., Überlieferung und Offenbarung, Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman (Die Überlieferung in der neueren Theologie, herausgegeben von J. R. Geiselmann, 4). gr. 8° (256 S.) Freiburg—Basel—Wien 1961, Herder. 18.— DM. — Das hier gestellte Thema, dem man sicher nicht die Aktualität absprechen kann, scheint, wenn wir von H. Fries (J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition, in: M. Schmaus, Die mündliche Überlieferung, München 1957, 63—122) absehen, noch nicht gründlich behandelt worden zu sein. Der Verf., Schüler von H. F. Davis und H. Fries, legt nun die Ergebnisse seiner mühevollen und eingehenden Untersuchung vor. Nach einer Einführung, die der Lehre der anglikanischen Theologen des 16. bis 19. Jahrhunderts gewidmet ist, folgen die beiden Hauptteile: J. H. Newmans Lehre von der Überlieferung in problemgeschichtlicher Entfaltung (39—155); Versuch eines systematischen Aufbaus der Lehre von der Tradition nach J. H. Newman (159—214). Der Schluß bringt eine „kritische Anmerkung" und etwas über den Einfluß von Newmans Traditionsauffassung auf die anglikanische und die katholische Theologie, während ein Anhang neues handschriftliches Material veröffentlicht (222—234). Die doppelte Art der Darbietung, einmal „problemgeschichtlich", dann „systematisch", hat zwar wegen der dadurch notwendig gewordenen Wiederholungen einen gewissen Nachteil, vermittelt aber ein überaus klares Bild. Zudem ist so der historischen Entwicklung, die gerade bei Newman berücksichtigt werden muß, und dem mit seiner Konversion gegebenen Einschnitt die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. — Von den vielen wertvollen Einzelerkenntnissen möchten wir nur die eine aufgreifen, die sich auf das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Newman bezieht. B. kommt zu folgendem Schlußurteil: „Newman hat im hohen Alter an der Getrenntheit beider Offenbarungsquellen festgehalten, ohne noch etwas für oder gegen die Suffizienz der Schrift zu sagen. Man darf seiner Intention gemäß formulieren, daß sowohl in der Schrift Einzelheiten enthalten sind, die nicht in die mündliche Überlieferung eingingen, und diese wiederum Wahrheiten enthält, die in der Schrift nicht zutage liegen. In dieser Hinsicht, nämlich der des Ausdrucks, der Formulierung, der äußeren Darstellung, ist die Offenbarung in beiden Quellen teilweise vorhanden. So weit und unter diesem Aspekt gilt mit Recht das ‚partim'. — Inhaltlich aber gilt die Suffizienz der Schrift, die die gesamte Offenbarung, in vielen Einzelzügen ausgeführt, repräsentiert. Desgleichen darf man im Newmanschen Sinne von einer

Suffizienz der Tradition sprechen, wenn man das Inhaltliche im Auge behält, die als Leben der Gesamtkirche durch die Zeiten die Gesamtheit der Offenbarung in sich trägt und treu überliefert" (213 f.). Wenn wir recht sehen, wäre so Newman nicht weit von der Auffassung Möhlers und Scheebens entfernt. An der ganzen Darlegung fällt auf, daß sie zwar die zweifellos vorhandenen Werte des großen Theologen ins Licht stellt, aber darüber auch eine maßvolle Kritik zurücktreten läßt. Nur sehr selten finden wir etwas davon; z. B. wenn Newman die „obiter dicta" dem Einfluß der Inspiration entzieht (206 Anm. 11). Sollte nicht etwas Ähnliches zu dessen Theorie der Dogmenentwicklung gesagt werden, die doch wohl an einer mangelnden Bestimmtheit leidet? Oder zu der übertriebenen Bewertung des „consensus fidelium", die allem Anschein nach dem „magisterium ordinarium" nicht gerecht wird (so, wenn Newman geltend macht: „Es gab ein zeitweiliges Aufhören der Funktionen der Ecclesia docens", 134)? Es versteht sich von selbst, daß derartige Beanstandungen keineswegs in kleinliche Nörgelei auszuarten brauchen, sondern, in der rechten Weise gehandhabt, der Hochschätzung des Gesamtwerkes dienen. — Die Bibliographie ist gut durchgearbeitet; nur vermissen wir die Untersuchung von G. H. Tavard (Holy Writ or Holy Church, London 1959), die gerade zu den Anfängen der anglikanischen Theologie ausführlich Stellung nimmt.

J. Beumer

Sykes, N., Man as Churchman, The Wiles Lectures given at the Queen's University Belfast 1959. 8° (XI u. 203 S.) Cambridge 1960, The University Press. 21.— sh. — Der anglikanische Verf. (Dean of Winchester, formerly professor of ecclesiastical history in the university of Cambridge, honorary fellow of Emmanuel College, Cambridge) befaßt sich in diesen Vorlesungen mit vier aktuellen Problemen der Kirchengeschichte; das erste ist prinzipieller Natur: „Church History, History and Theology" (1—33), während die folgenden sich konkreten Einzelfragen zuwenden: „The Petrine Primacy: Irenaeus and Cyprian at the Councils of Trent and the Vatican" (34—68), „Scripture and Tradition at the Reformation and since" (69 bis 116), „Church, State and Education since 1815" (117—167). Die ganze Art der Darstellung zeugt nicht nur von einer ausgedehnten Geschichtskenntnis, sondern auch von ernstem Verantwortungsbewußtsein, das mit einem aufrichtigen Verständigungswillen gepaart erscheint. Wir beschränken hier die Wiedergabe und die Stellungnahme auf den vorletzten Abschnitt „Scripture and Tradition at the Reformation and since". Ein guter Überblick über die geschichtliche Entwicklung wird gegeben, deren Etappen sich in der Theologie des späten Mittelalters, in der Lehre der Reformatoren, in der Stellungnahme des Konzils von Trient und in dessen katholischen und protestantischen Auswirkungen (besonders bei Martin Chemnitz, Examen Concilii Tridentini, mit Textbelegen in den Anmerkungen) abzeichnen; den Abschluß bildet der Hinweis auf die Schwierigkeiten, die neueren Dogmen der katholischen Kirche (als Beispiel dient das der Unbefleckten Empfängnis) in Schrift und Tradition zu begründen. Einige Male ist zitiert: *G. H. Tavard,* Holy Writ or Holy Church (London 1959), dessen Auffassung indes nicht ganz von Einseitigkeit frei sein dürfte. Das Schlußurteil des Verf. über die Definition lautet: „The decree avoided any dichotomy of Scripture and Tradition by affirming that the truth of the Gospel, both in belief and conduct, was ‚contained in written books and in unwritten traditions'. Furthermore, the traditions were restricted to ‚those pertaining to faith and to morals', thereby excluding ecclesiastical customs and ceremonies... The Council received ‚with equal adhesion of faith and reverence' both Scripture and Tradition... This Janus-like character of definition involved both Romanists and Protestants in a situation of equal delicacy and difficulty... Neither Protestants nor Romanists however, being ignorant of the debates which preceded the definition, were aware at once of all its implications nor of the precise significance of its phrases, and the controversy therefore continued for some time to move in its accustomed channels" (85 ff.). Das ist ein abgewogenes, im ganzen nicht ungerechtes Urteil. Was die Bedenken gegen eine Zurückführung der einzelnen Dogmen auf Schrift und Tradition angeht, so versteht die katholische Theologie darunter nicht „unbroken succession in the Curch", sondern eine implizierte Überlieferung im Sinne des subjektiven Dogmenfortschrittes.

J. Beumer

Evdokimov, P., L'Orthodoxie (Bibliothèque théologique). gr. 8° (351 S.) Neuchâtel—Paris 1959, Delachaux et Niestlé. 15.— sfr. — Das angezeigte Werk kann billigerweise unter einer doppelten Rücksicht beurteilt werden, einmal als objektive Selbstdarstellung der Orthodoxie, dann aber auch als passender Anknüpfungspunkt für ein etwaiges Gespräch zwischen der Kirche des Ostens und der des Westens. Ersteres steht nach der ausgesprochenen Intention des Verf. durchaus im Vordergrunde, und wir erhalten tatsächlich ein anschauliches Bild von der orthodoxen Theologie mit ihren Werten und ihrer Eigenart. Nach einer historischen Einleitung (7—43) wird der Inhalt uns in fünf großen Abschnitten geboten: Anthropologie (47—119), Ecclésiologie (123—170), La foi de l'Église (173—197), La prière de l'Église (201—299), L'Eschaton ou les choses dernières (303—346). Zahlreiche Belege aus den griechischen Vätern und den byzantinischen bzw. russischen Theologen begleiten die Ausführungen. Fast alle einschlägigen Themen werden mindestens gestreift, während der Nachdruck auf der östlichen Frömmigkeitshaltung liegt. Nur möchte uns scheinen, als ob der Verf. nicht immer genügend zwischen seiner persönlichen Sicht der Orthodoxie und der mehr oder weniger allgemein in ihr ausgebildeten Auffassung unterschieden habe. Jedenfalls kommen abweichende Theorien, die sicher in der Vergangenheit vertreten worden sind und vielleicht auch heute noch Anhänger haben, kaum zu Wort. Oder müssen wir etwa die Ablehnung der Transsubstantiationslehre (246—248) der gesamten Orthodoxie zuschreiben? Zudem gefällt sich die Sprache des Verf. häufig in scharf gesetzten Akzenten. So kann man z. B. lesen: „La catholicité orthodoxe ... est dans ce monde mais n'est pas de ce monde, et par cela est inorganisable, inobjectivable et informulable" (41); wenn wir das wörtlich nehmen müßten, wäre ja eine orthodoxe Theologie von vorneherein geradezu unmöglich. Noch schwieriger wird es uns sein, die Darlegungen als Ausgang für ein interkonfessionelles Zusammentreffen zu benutzen, da die Gegensätze zu der römisch-katholischen Anschauung übermäßig stark hervorgehoben sind. Als Beweis mag die Stellungnahme des Verf. zum „Filioque" dienen: „Ce que l'Orient reproche avant tout, c'est moins la déviation dogmatique que l'acte schismatique, sectaire, de modifier le texte sacré — malgré la défense formelle par les conciles d'y toucher — sans consulter le lieu oriental de l'Una sancta. C'est le grand péché contre l'amour, contre la qualité caritative du Corps, ‚fratricide moral' selon Khomiakoff" (138). Abgesehen von allem anderen, ist zu bedauern, daß in dem Textzusammenhang dem Filioque eine Tragweite beigelegt wird, die es gar nicht hat, nämlich die einer Definition der „lateinischen" Trinitätserklärung; diese, die den Weg von der Einheit der göttlichen Natur zu der Verschiedenheit der Personen nimmt, ist zwar vorherrschend in der Westkirche, läßt aber der „griechischen" Deutung, die den umgekehrten Weg geht, ihr Recht, sofern nur das Ausgehen des Hl. Geistes auch vom Sohne nicht geleugnet wird. Derartige Mißverständnisse wiederholen sich des öfteren, zumal bei der Gegenüberstellung der östlichen und der westlichen Gnadenlehre, und wären sicher zu vermeiden gewesen. Ohne jede Notwendigkeit werden auch aus den marianischen Dogmen der beiden Konfessionen Kontraste herausgelesen; so heißt es z. B. in bezug auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel: „Le dogme romain de l'Assomption correspond à la fête orthodoxe de la Dormition, mais son fondement théologique remonte à une conception toute différente de la nature et de la grâce" (152). Erst gegen Schluß des Werkes erscheint, etwas unvermittelt, ein versöhnlicherer Ton (334—346); wir können nur zustimmen, wenn dabei die sprachlichen Unterschiede in der Terminologie (z. B. charis ist nicht genau dasselbe wie gratia) als trennende Faktoren nachgewiesen werden. J. Beumer

van de Pol, W. H., Der Weltprotestantismus, Glaubens- und Lebenswelt unserer Brüder. Ins Deutsche übertragen von *M. de Weijer*. 8° (286 S.) Essen 1960, Ludgerus-Verlag. 18.50 DM. — Nicht apologetisches oder gar polemisches Interesse bestimmt die Eigenart des von dem bekannten holländischen Konvertiten verfaßten Buches, sondern, wie das Vorwort sagt: „Die einzige Absicht ist: vom Weltprotestantismus, wie er sich in Vergangenheit und Gegenwart unserem Auge darbietet, in seiner ganzen bunten Verschiedenheit von Typen und Schattierungen, ein allseitiges, wohlabgewogenes und wirklichkeitsgetreues Bild zu geben" (9). Dieses Ziel wird in der Tat durch den vortrefflichen, positiv gehaltenen Überblick vollauf erreicht. Wir

erfahren, ohne uns mit verwirrenden Einzelheiten belasten zu müssen, das Wesentliche und Kennzeichnende über den lutherischen (13—90), den reformierten (91 bis 149) und den anglikanischen (151—212) Protestantismus und schließlich die große Entwicklung von der Reformation bis zum Weltprotestantismus der Gegenwart (214 bis 277). Wenn man etwas darüber hinaus wünschen sollte, wäre es am ehesten ein stärkeres Eingehen auf die alten und neuen Formen der protestantischen Liturgie. Nur für die deutsche Übertragung haben wir zusätzlich einige kritische Vermerke. In bezug auf die sprachliche Seite wäre zwar kaum etwas auszusetzen, höchstens daß „Wirklichkeitsoffenbarung" (im Gegensatz zur „Wortoffenbarung") besser in „Tatoffenbarung" abgeändert werden müßte; auch darf man wohl das Adjektiv „römisch" nicht wie im Holländischen als Synonym für „römisch-katholisch" verwenden. Aber sachlich scheinen uns die deutschen Verhältnisse nicht immer genug berücksichtigt zu sein. So sollte der Leser bei uns unbedingt genauer über die staatlichen Unionen zwischen Lutheranern und Reformierten und deren praktische Durchführung unterrichtet werden; so läßt es sich nicht verantworten, daß die „Michaelsbruderschaft" nur einmal kurz und der „Berneuchener Kreis" überhaupt nicht erwähnt sind. Ähnliches zeigt sich in den Literaturangaben (bei denen übrigens stets der Vorname des betreffenden Verfassers wenigstens abgekürzt zu nennen wäre); denn mit den vielen Titeln in holländischer Sprache (besonders auffällig für die S. 149 gebotene Bibliographie zum Thema „reformierter Protestantismus") ist dem Zwecke der Übersetzung wenig gedient, und die neueste deutsche Literatur (nach 1956, dem Erscheinungsjahr des Originals) fehlt vollständig. Eine zweite Auflage, die hoffentlich bald notwendig wird, könnte leicht diesen kleinen Mängeln abhelfen. J. Beumer

Stammler, E., Protestanten ohne Kirche. 8° (231 S.) Stuttgart 1960, Kreuz-Verlag. 12.80 DM. — Das vorliegende Buch eines protestantischen Theologen kreist um ein Problem oder richtiger um einen Notstand, der seit langem die Besten innerhalb der protestantischen Gemeinden nicht zur Ruhe kommen läßt. Die schrille Diskrepanz zwischen der Zahl derer, die ihre Zugehörigkeit zu ihrer Kirche nur noch dadurch bekunden, daß sie ihre Kirchensteuer nicht verweigern und daß sie von einem formellen Kirchenaustritt absehen, und der kleinen Zahl der ernsthaft Engagierten ist niemandem unbekannt. Man hat sich daran gewöhnt, sie als „Abfall der Massen von der Kirche" zu beklagen. Pfarrer Stammler kommt auf Grund einer reichen Erfahrung in den verschiedenen Bereichen der praktischen Seelsorge (er war lange Chefredakteur der „Jungen Stimme", ist stellvertretender Vorsitzender des Gemeinschaftswerkes der Evangelischen Presse und Beiratsvorsitzender der Selbstkontrolle der Illustrierten, neuestens auch Sprecher des Beirates für Fragen der inneren Führung der Bundeswehr) zu einer radikalen Umkehr der Frage: Die Kirche muß sich fragen lassen, warum sie von ihrer ureigenen Sendung abgefallen ist, wonach sie nicht nur einer kleinen Kerngemeinde, sondern allen in ihr Getauften Heimat sein soll. Diese Frage wird nicht obenhin gestellt, sondern sie wird durch die verschiedenen Bereiche des kirchlichen Lebens hindurch mit unerhörter Offenheit und in einer ungemein lebendigen und treffsicheren Sprache verfolgt. Alle billigen Ausreden und Vertröstungen werden kurzerhand beiseite geschoben, und ängstlich gehütete Tabus werden mutig aufgedeckt. Nach einer eindringlichen Ortsbestimmung des Protestantismus heute (13—27), in welcher an Hand einer reichen religionssoziologischen Bibliographie die verschiedenen Typen von Kirchengliedern beschrieben werden, konfrontiert Verf. die Kirche mit der modernen Gesellschaft (28—41). Er zeigt auf, wie sehr der in der Spannung von Glauben und Freiheit stehende Protestant in seinem Eigentlichsten gefährdet ist. St. wagt es, eine bisweilen schockierend „unmittelbare" Sprache zu sprechen, weil er trotz allem an die Zukunft des Protestantismus leidenschaftlich glaubt, ja sogar überzeugt ist, „daß sich die protestantische Chance (heute) nach allen Richtungen auftut" (53). Aber — so betont er — diese Chance kann nur realisiert werden, wenn die Kirche selbst sich von Grund auf wandelt. Was er der „offiziellen" Kirche vorwirft, ist vor allem dies, daß sie „unter Ideologieverdacht" steht (86—95). Die Aufdeckung der Symptome dieser die Wirklichkeit verdeckenden Ideologie bildet geradezu das Kernstück des Buches; dessen Einzelthemen sind bezeichnend genug: „Der überforderte Pfarrer", „Der entmündigte Laie" (darin hochinteressante Ausführungen über die innerprotestantische

Spannung zwischen Amtskirche und Laientum), „Der mißverstandene Kirchentag", „Die zwiespältige Konfirmation" und „Die festgefahrene Jugendarbeit". Die Problematik drängt dabei ganz von selbst zur Aufdeckung der darunter liegenden, aus dem spezifisch protestantischen Verständnis der Kirche stammenden Fragen: Sichtbarkeit der Kirche, ihre institutionelle Wirklichkeit, „Willenskirche und Volkskirche", Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche (53—86). Überall zeigt St. einen offenen Blick für die Einseitigkeit und Gefahren protestantischer Kirchlichkeit. Aber er deckt sie nur deshalb so schonungslos auf, weil er sich stark genug fühlt, den Weg zu ihrer Überwindung zu zeigen. In diesem Sinne bietet das letzte Kapitel Anweisungen für eine neue „Begegnung mit der Wirklichkeit". Darin scheut er sich nicht, auch solche Dinge ins Auge zu fassen und anzuraten, die bislang in weiten protestantischen Kreisen unter dem Verdacht einer gefährlichen Annäherung an römisch-katholisches Denken stehen: so verteidigt er gegen die Dialektische Theologie den Wert der „Religion"; er anerkennt, daß das Streben nach „Geborgenheit und Trost" nicht gleich verurteilt werden darf; er spricht ein klares Wort über die positive Bedeutung der Tradition wie auch der Kirche als Institution. — Aus dieser kurzen Inhaltsangabe wird deutlich geworden sein, daß das Buch auch für den katholischen Theologen höchst aufschlußreich und anregend ist. Nicht nur deshalb, weil es ihm einen guten Einblick in das Ringen und Streben des heutigen Protestantismus vermittelt, sondern vor allem deshalb, weil es ihm das Grundanliegen des protestantischen Prinzips und dessen unaufhebbaren Konflikt mit der Sendung der Kirche als geschichtlicher Größe vor Augen stellt. Nicht zu Unrecht wird gelegentlich das bekannte Wort von E. Brunner zitiert: „Was ist die Kirche? Diese Frage ist das ungelöste Problem des Protestantismus" (67). H. Bacht

2. Geschichte der Theologie

Altaner, B., Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. gr. 8° (XXVII u. 508 S.) Freiburg ^{5}1958, ^{6}1960 (durchgesehen u. ergänzt von *A. Stuiber*), Herder. 25.— DM. — Die Patrologie B. Altaners gehört heute zu den eingebürgerten und anerkannten Handbüchern des Theologen. Wenige Werke dieser Art werden eine so beständige und mühevolle Betreuung erfordern wie dieses, das dazu geschaffen ist, zur ganzen Väterliteratur den jeweiligen Stand der Forschung (in Edition und Untersuchung) zu verzeichnen. Seit Abschluß des Manuskripts der 2. Aufl. vom Jahre 1949, die als 3. und 4. Aufl. in den Jahren 1951 und 1955 nachgedruckt worden ist, galt es 4000 neue Veröffentlichungen zu beachten und zu prüfen. In der 5. Aufl. sind gegenüber den vorhergehenden 2000 ältere Titel weggelassen und dafür 3000 neue eingereiht, soweit sie bis Dezember 1956 erfaßbar waren. Einige weitere Nachträge wurden während der Drucklegung gemacht. Zum Unterschied von früher enthält die neue Ausgabe auch eine bessere Gruppierung der Literatur nach sachlichen Gesichtspunkten und deutlichere drucktechnische Hervorhebung. — Mit dieser Auflage nimmt der verdienteste deutsche Patrologe der Gegenwart Abschied von seinem eigenen Werk und übergibt es in andere Hände. A. Stuiber hat es übernommen und dessen 6. Aufl. betreut. Die Gestalt, die es durch Altaner in der unablässigen Arbeit seit 1931 (Rauschen-Altaner) erhalten hat, ist voll beibehalten. Ohne Änderung der Seitenzahl und des Satzspiegels wurden noch neuere Veröffentlichungen nachgetragen oder einzelne Versehen beseitigt. Größere Nacharbeiten sind erst vorgesehen nach der Veröffentlichung der Papyri von Chenoboskion und Tura und der christlichen Texte der Papyri Bodmer, was noch einige Zeit erfordern wird. — A. selbst macht für die Benützung seines Werkes zur Bearbeitung einzelner Väter aufmerksam auf die zusammenfassenden Literaturangaben S. 9—32, die zu leicht übersehen werden. Darin wird in 28 Abschnitten in aller Kürze eine Übersicht über kultur- und geistesgeschichtliche sowie über theologie- und dogmengeschichtliche Veröffentlichungen gegeben, welche mehrere christliche Autoren betreffen und bei den jeweiligen Vätern nicht wiederholt werden. Für eine Gesamtbibliographie sind ferner die früheren deutschen und die fremdsprachlichen Ausgaben dieser Patrologie

zu beachten (für die Jahre 1925—1931 Rauschen-Altaner; ferner die Ausgaben von 1950 1951 1955). Diese Patrologie, zusammen mit den laufenden patristischen Bibliographien (ByzZeitschr. für griechische Väter; RevEtAugust., Augustiniana; Bibliographia Patristica seit 1956) bildet ein Arbeitsinstrument, wie es z. Z. wohl keine andere theologische Disziplin aufweisen kann. — In der neuen Auflage sind gegenüber 1955 nur wenige Seiten unbearbeitet geblieben. Bei etwa 30 Autoren wurde die Darstellung teilweise oder ganz neu formuliert: Didache (Stuiber kann schon wieder eine bedeutende Arbeit nachtragen, welche das Problem des Werkes ganz neu untersucht. Bei der betonten Hervorhebung der jüdischen Grundschrift [44] würde auch weiterhin nützlicherweise verwiesen auf A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Leipzig 1908, besonders 5—41); Sibyllinen; Klemens Al.; Gnostizismus (hierzu wäre 113 noch zu verweisen auf R. Mcl. Wilson, The Gnostic Problem, London 1958, abgesehen von den beiden Neuerscheinungen des Scheffler-Verlages, Frankfurt/M. 1960); Asterios Sophistes; Isidor v. Pelusium; Pelagius; Augustinus; Johannes Damascenus u. a. (bei letzterem wäre wohl S. 489 das Urteil zu überprüfen, daß de Fide orthodoxa eine „selbständige Zusammenfassung der Lehre der griechischen Väter" sei. B. Studer zeigt in der vom Verf. erwähnten Studie über die theologische Arbeitsweise des Joh. v. Dam. [Ettal 1956] 23 f. den ausgesprochen kompilatorischen und rezeptiven Charakter dieses Werkes). Darüber hinaus haben 18 christliche Autoren erstmals einen Platz in dieser Patrologie, z. T. in der Patrologie überhaupt erhalten (zusammengestellt S. IX). Zu hoffen ist, daß auch der vielverbreitete Physiologus einen eigenen Platz und eine kurze Darstellung erhält, da er bisher nur unter den Spuria bei Epiphanius erwähnt wird (283).

A. Grillmeier

Festschrift Berthold Altaner zum 70. Geburtstag. Historisches Jahrbuch 77 (1958). gr. 8° (XX u. 600 S.) München-Freising 1958, Alber. — Der 77. Band des Historischen Jahrbuches ist durch den Herausgeber J. Spörl B. Altaner, dem „Patristiker von internationalem Rang", zum 70. Geburtstag gewidmet. In der Einführung, „Theologie aus dem Geist der Geschichte", würdigt der Herausgeber das wissenschaftliche Lebenswerk des Jubilars. Die Festschrift selber umfaßt, entsprechend dem Fachgebiet des Geehrten, vor allem Aufsätze, die die christliche Literatur- und Dogmengeschichte, aber auch den Bereich der Exegese, die Gebiete der Liturgie- und Kirchengeschichte, der Konfessionskunde, der Philosophiegeschichte, und schließlich der profanen Literatur und der Soziologie (Anfänge des akademischen Frauenstudiums) umfassen. Wenn wir die einzelnen Artikel, die sich mit der Dogmengeschichte beschäftigen, überschauen, so sind darin wieder theologische Methodenlehre, Kerygmatik, Christologie, Ekklesiologie, Eschatologie, Moral, Aszese und Mystik und schließlich Hagiographie vertreten. Wir wollen besonders auf die literar- und dogmengeschichtlichen Aufsätze in einer systematisierenden Überschau eingehen. 1. Zur literargeschichtlichen Gruppe: Methodisch bedeutsam ist der Aufsatz von *J. Ziegler,* Jeremias-Zitate in Väter-Schriften. Zugleich grundsätzliche Betrachtungen über Schrift-Zitate in Väter-Ausgaben (347—357). Als Fortführer des LXX-Unternehmens muß er bewegte Klage führen über die Behandlung der Schriftzitate bei ausnahmslos allen älteren und modernen Väter-Ausgaben, sowohl was den Apparat als auch die Indices anbetrifft. Z. gibt zahlreiche Beispiele von Ungenauigkeiten sowie ein Muster dessen, wie die Angaben aussehen müßten. Die tatsächliche Lage unserer Väterausgaben wird hier sehr deutlich erkennbar. Thematisch steht diesem Artikel nahe: *J. Huhn,* Bewertung und Gebrauch der Heiligen Schrift durch den Kirchenvater Ambrosius (387—396). H. hebt die Stellung des AT bei Ambrosius hervor (apologetische Notwendigkeit gegen Manichäismus; Auffassung von der Einheit der beiden Testamente; methodische Leichtigkeit der Interpretation des AT mit Hilfe der Allegorese). Er bewertet darnach Ambrosius als Exegeten (394). Die übrigen literargeschichtlichen Aufsätze umspannen die Zeit vom 2. Jahrh. bis zum Ende der Väterzeit. *E. Peterson* gibt eine „Kritische Analyse der V. Vision des Hermas" (362—369). Aus der Feststellung des genus litterarium dieser Vision folgt, daß es aussichtslos ist, aus solchen Apokalypsen „etwas für die Biographie des Apokalyptikers oder für die Geschichte einer konkreten Kirche, etwa Rom, zu suchen. Weil sie Buch-Prophetie sind, können sie in ihrer Einkleidung Elemente aus der hel-

lenistischen Offenbarungs-Literatur übernehmen, ohne doch der magischen Handlung, die der hellenistischen Offenbarungs-Literatur zu Grunde liegt, Erwähnung zu tun. Mit ihren Fragen und Antworten, den Schul-Fragen, wird ein Buch wie Hermas zu einer Analogie zu den Hermetischen Traktaten, nur ist der Unterschied darin gegeben, daß die historische Präsenz des Hirten oder Engels in der Offenbarung bei Hermas grundsätzlich verschieden ist von der metaphysischen Präsenz der Götter in der Hermetischen Literatur" (369). *H. v. Campenhausen* weist nach, daß die Legende vom Martyrium des hl. Zacharias schon im Jahre 177 bezeugt ist und noch älter sein kann (383—386). *M. Pellegrino* zeigt, daß die These von der doppelten Redaktion des Apologeticum Tertullians immer noch nicht über den Rang einer Arbeitshypothese hinausgekommen ist, obwohl sie auf gute Argumente gebaut ist und bemerkenswerte Resultate erzielt hat. Sie braucht weitere Vertiefung und Begründung (370—382). *W. Schmid* löst mit Berufung auf samaritanische Traditionen einen „rätselhaften Anachronismus" bei Justin, Apol. 31, 2 und bringt einen überzeugenden neuen Textvorschlag für diese Stelle, worin die Vorgeschichte der LXX behandelt wird (358—361). *O. Perler* macht erstmals auf die Beziehungen aufmerksam, welche zwischen „Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa" bestehen (73—82). „Hier wie dort begegnen wir der gleichen exegetisierenden theologischen Methode, die sich ängstlich an die Schrift hält. Hier wie dort finden wir die wesentlich gleiche arianisierende Trinitätslehre bei aller Betonung der Gottheit des Logos. Hier wie dort dieselbe Christologie nach dem Schema ‚Logos-Fleisch'" (73). P. schlägt als mutmaßlichen Verfasser der ps.-ignatianischen Briefe Silvan von Tarsus und als Zeit der Abfassung die Jahre 360—370 vor. Er möchte seine These noch näher begründen. Diese Einordnung der Ps.-Ignatianen bedeutet eine Bereicherung der Dogmengeschichte des 4. Jahrh. Aus den übrigen literargeschichtlichen Themen, die hier übergangen werden müssen, sei noch erwähnt die Studie von *P. Courcelle*, Trois récits de conversion aux VIe siècle dans la lignée des „Confessions" de saint Augustin (451 bis 458). Sie ist ein Beitrag zur Geschichte des Einflusses der Bekenntnisse des hl. Augustinus, der an Ennodius von Pavia, Ferrandus von Karthago und Gregor dem Großen aufgezeigt wird. Von praktischer Bedeutung ist die Bibliographie, welche *I. Ortiz de Urbina* bringt: Un decenio de Patrologia Siriaca (1946—1955) (484 bis 492). — 2. Zur dogmengeschichtlichen Gruppe: *P.-Th. Camelot* schreibt einen Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode, indem er das Wort Augustins deutet: „Quod intelligimus, debemus rationi" (397—402). Er stellt das Wort in seinen Kontext hinein, erklärt es aus seinen Parallelen und zeigt damit, wie sich für Augustinus das rationale Bemühen innerhalb (!) des Glaubens vollzieht und den Rang einer wissenschaftlichen Anstrengung hat, welche der Methode verwandt ist, welche später das Vaticanum (Sess. III c. 4) abzeichnet. Die Christologie betreffen der Beitrag von *J. Daniélou*, L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse (63 bis 72), und der des *Ref.*, Neu-Chalkedonismus (151—166). D. studiert die Auffassung vom Zustand Christi im Tode, was Leib, Seele, Geist, Gottheit Christi anbetrifft. Er gibt einen Überblick über die verschiedenen Ansichten, angefangen von den Gnostikern in den Excerpta ex Theodoto bei Klemens v. Al., über die Homilia Paschalis (Sources Chrét. v. 27 p. 184, nr. 56) und Origenes bis zu Ambrosius und Epiphanius. Sind diese Deutungen des Todes Christi z. T. wenigstens kosmologisch bestimmt, so vollzieht Gregor von Nyssa eine „Entmythologisierung" und versteht den Tod Christi von der dogmatischen Auffassung des Wesens Christi selber her, wobei die incorruptibilitas des Leibes Christi besonders betont wird. Was Gregor bietet, ist nicht mehr eine Interpretation des Todes Christi vom „Ort" (des Leibes, der Seele, des Geistes, der Gottheit im Tode), sondern von den „états" Christi her, was zugleich einen geläuterten Origenismus darstellt. Um eine neue dogmengeschichtliche Klassifizierung handelt es sich in der Studie des Ref. zum Neu-Chalkedonismus, der wichtig ist für die Deutung des 6. Jahrh. Gegenüber einer Unter- und Überbewertung dieser von J. Lebon, M. Richard, Ch. Moeller eingeführten und begründeten Bezeichnung soll die rechte Bedeutung derselben ins Licht gestellt werden. — Zur Ekklesiologie gehört der Beitrag von *U. Dominguez-Del Val*, Doctrina eclesiológica de San Paciano de Barcelona (83—90). Es handelt sich um das Thema „Kirche und Sünder", das Pacian in einem nicht-rigoristischen (anti-novatianischen) Sinne löst. Die Sünder sind für ihn Glieder, wenn auch kranke, der Kirche. Von da

eröffnen sich Ausblicke auf die Bußlehre Pacians. — In den Bereich der Eschatologie schlagen die Studien von *B. Kötting*, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus (125—139), und von *A. M. Kurfess*, „Dies irae" (328—338). Kötting zeigt, wie erstmals im 4. Jahrh. „mehr und anders als früher auf das kommende Weltende geschaut wurde". Er gibt ein interessantes Zeitgemälde für die angegebene Spanne und ermöglicht von seiner Thematik aus gute Einblicke in Geschichtsverständnis und Weltbild der damaligen Zeit. Kurfess übersetzt und deutet das sog. II. Buch der Oracula Sibyllina unter dem Motto des „Dies irae". Er arbeitet das jüdische Urgedicht dieses Buches heraus, das „im Anschluß an persisch-iranische Vorstellungen, näherhin an Hystaspes ... ein geradezu grandioses Gemälde des Weltunterganges" entwirft. Nur wenige christliche Verse brauchten ausgeschieden zu werden, um eine persisch beeinflußte jüdische Eschatologie aus der 2. Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts bloßzulegen. Diese jüdische Sibylle ist in der um 120 n. Chr. verfaßten Petrusapokalypse benutzt. Früher war das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt bestimmt worden. K. bringt sodann eine deutsche und lateinische, bei Augustinus, De civ. Dei XVIII 23, verkürzt gegebene Nachbildung des berühmten Akrostichs des VIII. Buches der Or.Sib., V. 217—250 (Jesus Christus Gottes Sohn Erlöser Kreuz). — Zur Geschichte der christlichen Sittenlehre gehört die Untersuchung von *P. Meinhold*, Die Ethik des Ignatius von Antiochien (50—62), da diese gegenüber der religionsgeschichtlichen Bearbeitung der Ignatiusbriefe in den Hintergrund getreten war. Man könnte hier verweisen auf K. Hörmann, Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern (Wien 1952). M. gibt von seiner Themenstellung her einen neuen Einblick in die Frage des Verhältnisses Ignatius — kirchliche Tradition (besonders Paulus!) — Gnosis. „Die Nähe, in der Ignatius zu Paulus steht, ist viel größer als die, in der er sich der Gnosis gegenüber befindet. Nur mehr in formaler Hinsicht macht sich bei Ignatius der gnostische Einfluß bemerkbar ..." (62). — Zwei Studien beziehen sich auf die Geschichte des Mönchtums: *E. Dekkers*, Profession — Second Baptême. Qu'a voulu dire Saint Jérôme? (91—97). Er studiert die Bezeichnung der monastischen Profeß als einer „zweiten Taufe". Er findet zwei Betrachtungsweisen heraus: Einmal wird die Profeß dem Martyrium gleichgestellt, auch was die Wirkung des Sündennachlasses betrifft. Dann wird sie als neuer Grad des Selbstverzichts nach der Taufe hingestellt. Diese beiden Ideen bleiben wirksam bis in das Mittelalter und die Neuzeit. *H. Bacht* bringt gehaltvolle Studien zum „Liber Orsiesii" (98—124). Er betont neu, daß die von Horsiêsi, dem Schüler und Nachfolger des Pachomius, gelehrte Frömmigkeit eine Spiritualität vertrete, die sich vor und außerhalb des Einflußgebiets des Evagrius Ponticus entwickelt hat. Damit wird auf ein vielversprechendes Forschungsobjekt hingewiesen. B. schildert zuerst die Persönlichkeit des Horsiêsi (100—110), um dann den Inhalt seines „Liber" darzulegen und von dessen Echtheit zu sprechen. — Erwähnt seien noch die Studien aus der Literaturgeschichte: *J. Quasten*, Die Versiegelung des Baptisteriums nach Ildefons von Toledo (167—173). Der Brauch der Versiegelung des Baptisteriums, den die spanische (und gallische) Kirche aus dem Osten übernommen hat, stellt die frühchristliche Verbindung von Ostern und Taufe heraus. *G. Schreiber* handelt dagegen von der Volksliturgie und damit verbundenem Rechtsbrauchtum in der Isle de France und in Flandern: „Die Zwölf Heiligen Nächte im französischen Eigenkirchenrecht" (214—220). Wohl stehen wir hier vor einer Bemühung der Kirche um eine bewußte Christianisierung des mit diesen Nächten zwischen Weihnachten und Epiphanie verbundenen Brauchtums. Schr. hebt aber in seinen reichen Ausführungen hervor, wie auch diese Bemühungen von apotropäischen Intentionen aufgenommen wurden. *W. Dürig* zeigt, was „der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als Vicarius Dei" ist (174—187). Wie jeder Mensch schon imago Dei und vicarius ist, so noch mehr der Herrscher auf Grund der ihm von Gott verliehenen potestas. Dem entspricht auch die gestufte Verpflichtung zur imitatio Gottes. — Diese literar- und dogmengeschichtlich beschränkte Auswahl aus der vorliegenden Festschrift mag zum Erweis ihres reichen patristischen Gehalts genügen. A. Grillmeier

Graef, Hilda, Der siebenfarbige Bogen. Auf den Spuren der großen Mystiker. 8° (509 S.) Frankfurt a. M. 1959, Knecht. 18.80 DM. — In diesem Buch bietet die

Verfasserin eine Reihe Skizzen von großen Mystikern. Sie versteht das Wort „Mystiker" in einem sehr weiten Sinne. Es sind erleuchtete, besonders begnadete Menschen aus dem Alten und Neuen Bunde, deren Leben und Wirken, deren Bedeutung für die Umwelt und Nachwelt sie in kurzen, das Wesentliche herausgreifenden Skizzen darlegt. Die Reihe geht von Adam bis zur hl. Theresia von Lisieux. Schon daraus ersieht man, wie verschiedenartige, ja disparate Gestalten und Bilder dem Leser vor Augen gestellt werden, Gestalten, die sich nicht mehr unter einem noch so weit gefaßten Begriff von Mystik und Mystikern zusammenfassen lassen. Da ist die Rede von alttestamentlichen Patriarchen und Propheten (Adam, Abraham, Jakob, Moses, Isajas, Jeremias); das Bild Christi wird gezeichnet in seiner Selbstbezeugung, in der Sicht des hl. Paulus und des hl. Johannes; aus der Patristik sind ausgewählt: Origenes, Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysius, Augustin. Als Zeugen erleuchteten Lebens und Wirkens im Mittelalter werden aufgezählt und behandelt: Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Gertrud von Helfta, Katharina von Siena und Meister Eckhart; in der Neuzeit die Karmelitenmystiker: Theresia von Ávila und Johannes vom Kreuz, aus dem Jesuitenorden: Ignatius (seine Exerzitien), Alphons Rodriguez und Coussade; den Schluß bildet dann „die Heilige der gewöhnlichen Menschen", Theresia von Lisieux. — So gut die Skizzen im einzelnen sind, so fehlt doch der Zusammenhang. Der Rahmen ist viel zu weit gespannt. Die Auswahl erscheint willkürlich. Gewiß ist es wahr, was die Verfasserin im Vorwort schreibt: „Nur allzu viele Bücher über das vorliegende Thema (große Mystiker) fangen mit dem Mittelalter an, so daß es manchmal scheinen möchte, als hätte es vorher nichts Bedeutendes auf dieser Linie gegeben. Und doch ruht die christliche Mystik auf der Schrift und hat sich zuerst im Leben und in der Lehre der Väter entwickelt" (8). Aber diese Entwicklungslinie, die ohne Zweifel vorhanden ist, wäre klarer herausgestellt worden, wenn dem Ganzen ein einheitlicher, genau umrissener Begriff von Mystik zugrunde läge. Diese Ausstellung an der Komposition des ganzen Werkes soll nicht den Wert der Einzeldarlegungen herabsetzen. Sie sind ebenso gründlich wie anregend. P. Schütt

Il Monachesimo Orientale. Atti del Convegno di Studi Orientali sul predetto tema: Roma 9.—12. Aprile 1958 (Orientalia Christiana Analecta, 153). 8° (364 S.) Roma 1958, Pont. Instit. Oriental. Studiorum. 5.— Doll. — Der vorliegende Band faßt die Referate zusammen, welche auf einer Studientagung über das östliche Mönchtum im Jahre 1958 in Rom gehalten worden sind. Je mehr im Zuge der ökumenischen Bewegung die getrennten Kirchen des Ostens in den Mittelpunkt mannigfacher theologischer und kirchenpolitischer Bemühungen rücken, um so stärker muß auch das Interesse an jener Institution werden, welche die frühe Ostkirche der ganzen Christenheit geschenkt hat, nämlich am Mönchtum. Im Sinne dieser ökumenischen Fragerichtung handelt der erste Beitrag, aus der Feder eines der hervorragendsten Kenner der frühchristlichen Frömmigkeitsgeschichte, *P. Irénée Hausherr S. J.*, von der Rolle, welche die alten Mönche positiv oder negativ, konstruktiv oder destruktiv im Hinblick auf die kirchliche Einheit gespielt haben. H. beginnt damit, daß er die oft vertretene These von der Sonderstellung des Mönchtums zurückweist, gleichsam als ob dieses ein von dem „gemeinen" Christentum wesenhaft verschiedenes Frömmigkeitsideal besessen hätte. Für die großen Mönchsväter ist das monastische Ideal nichts anderes als die vollendete Form der christlichen Existenz. Spezifisch östlich ist die distanzierte Stellung der (alten) Mönche gegenüber dem Apostolat und der (Schul-)Theologie. Aber das hat sie nicht daran gehindert, sich in die theologischen und kirchenpolitischen Kämpfe einzuschalten. H. stellt mit allem Nachdruck die besorgte Frage, ob nicht gerade die Mönche eine der Hauptursachen für die Verhärtung und Versteifung der Fronten zwischen den jeweiligen „Orthodoxien" waren. Oft genug war es im Verlauf der Kirchengeschichte so, daß, wer die Mönchskreise auf seiner Seite hatte, sich letzten Endes durchsetzte. Darum fügt H. die Mahnung bei: „Es gilt, vor allem die Mönchsfrömmigkeit zu studieren, wenn man an der Wiedergewinnung der kirchlichen Einheit wirkungsvoll arbeiten will" (32). — Diese maßgebliche Rolle des Mönchtums wird, wenn auch ohne die von Hausherr betonte ökumenische Ausrichtung, von *O. Rousseau O.S.B.* näher untersucht (Le rôle important du Monachisme dans l'Église d'Orient: 33—55). R. führt den überzeugenden

Nachweis, wie sehr die östliche Welt bei den alten Mönchen in Schuld steht, mit denen sie auch heute noch viel intensivere Kontakte hat als der Westen. Des näheren geht es R. darum, zu zeigen, wie sehr die Gestalt der Kirche nach ihren vier Wesenseigenschaften der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität vom Mönchtum geprägt ist. — Im Unterschied zu diesen beiden mehr geschichtlich orientierten Studien, geht es in den beiden Referaten von *C. Pujol S.J.* und *G. Rezac S.J.* mehr um kirchenrechtliche Probleme. Die 11 anderen Beiträge des Bandes handeln wiederum mehr historisch-berichtend von den verschiedenen Formen östlichen Mönchtums in Rußland, Byzanz, bei den Kopten und Äthiopiern, den Armeniern, Georgiern und in Palästina. Einen besonderen Hinweis verdient die Studie von *J. van der Ploeg O.P.*, „Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien" (321—340); zeigt sie doch, daß eine künftige Darstellung der Ursprünge des christlichen Mönchtums mit ganz neuem Ernst den Problemen der ideologischen wie möglicherweise auch genealogischen Zusammenhänge zwischen den beiden Formen von Mönchtum wird nachgehen müssen. — Bei aller Zufälligkeit der Themenstellung wie der durch äußere Umstände bedingten Knappheit der Exposition bildet der Band einen wichtigen und dankenswerten Beitrag zur Erforschung des östlichen Mönchtums. H. Bacht

Sherrard, Ph., Athos. Der Berg des Schweigens. Mit farbigen Aufnahmen von P. du Marchie v. Voorthuysen, aus dem Englischen übertragen von T. Burckhardt (Stätten des Geistes). 4° (119 S.) Olten, Lausanne u. Freiburg i. Br. 1959, Urs Graf-Verlag. 38.— DM. — Skrobucha, H., Sinai. Mit Aufnahmen von G. W. Allan (Stätten des Geistes). 4° (126 S.) Olten, Lausanne u. Freiburg i. Br. 1959, Urs Graf-Verlag. 38.— DM. — Beide Bücher nehmen in der überreichen Literatur über diese heiligen Berge einen bevorzugten Platz ein; denn sie verarbeiten die Ergebnisse der bisherigen Forschung in einer Weise, die sowohl den Ansprüchen der Gelehrten gerecht wird als auch den Forderungen, die im Raum wissenschaftlicher Aussage an die literarische Form nicht zu Unrecht gestellt werden. Im Athos-Buch findet man die Geschichte des athonitischen Mönchtums, wo man, wie zu erwarten ist, den Eremiten zu Eingang findet (Peter der Athonit, der hl. Euthymius). Der Übergang zu den Klostergründungen führt über Anachoretengruppen, dem allgemeinen Gesetz der monastischen Entwicklung also entsprechend. Die Epochen der Athos-Geschichte gliedern sich nach den wechselnden politischen Herrschaften, unter die der Berg sich gerückt sah (Byzanz, die Lateiner, Türken, Griechen). Verf. fügt bei seiner Darstellung jeweils auch die wichtigsten Momente der Verfassungsgeschichte der Klostersiedlungen ein. Es folgt ein Kapitel über die Einrichtungen des mönchischen Lebens auf dem Athos (wo wir auf die schönen Sätze über den Ursprung des Mönchtums [37 f.] besonders hingewiesen haben möchten): das Einsiedlertum, die Halberemiten, die koinobitische und idiorhythmische Lebensform. Letztere wird vom Verf. sehr offenherzig, wenn auch mit diskreter Sachlichkeit, als Verfall geschildert, der „die Ordnung des überlieferten athonitischen Lebens allmählich erschüttert, die Gemeinschaft zersetzt und geradezu das Fortbestehen des Mönchtums auf dem Berge Athos bedroht" (45). Sehr eingehend wird die Anlage der Athosklöster untersucht. Hier mag auch das Lob der hervorragenden Farbphotographien seinen Platz haben wie auch der weiteren Bildbeigaben aus Athos-Handschriften. Das Leben des Mönchs, vor allem sein Herzstück: die Kontemplation als Abschluß, wird wiederum nicht nur aus der Beobachtung des besuchenden Zeitgenossen heraus sichtbar gemacht, sondern jedes seiner gottesdienstlichen, disziplinären und gesellschaftlichen Momente vom geschichtlichen Werden her einsichtig zu machen versucht. Dabei fügt Verf. Texte aus der Liturgie, der Hagiographie und den Verfassungsdokumenten des Athos so konstruktiv ein, daß sich daraus ein ebenso zuverlässiges wie farbiges und bewegtes Bild dieser einzigartigen monastischen Großgemeinschaft ergibt. — Noch stärker vom Geschichtlichen her bestimmt ist der Inhalt des Buches über den Berg Sinai, dessen Schicksale vor Christus (7—24), in der frühmonastisch christlichen Zeit (25—58), unter moslemischer Herrschaft (59—74). Den Abschluß bildet ein monographisch wirkender Abschnitt über das Kloster der heiligen Katharina, das ursprünglich der Gottesmutter geweihte Sinai-Kloster am Fuß des Berges. Auch für das Sinai-Buch müssen wir, wie beim Athos-Buch, die bedachtsame Verwertung der besten Forschungsergebnisse anmerken, die glückliche Art, aus frühesten und mittelalterlichen

Quellen Zitate zu bringen und so die Darstellung in eine Form zu bringen, die man als ein Paradigma für geplante Arbeiten dieser Art zu bezeichnen sich veranlaßt sieht. Die beigegebenen Bilder vom Berg und Kloster, aus sinaitischen und byzantinischen Handschriften, von Ikonen und Reliquiaren sind sowohl in ihrer Mannigfaltigkeit als auch in ihrer technischen Qualität rühmenswert. H. Wolter

Brooke, R. B., Early Franciscan Government. Elias to Bonaventura (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series, 7). 8° (XV u. 313 S.) Cambridge 1959, University Press. 40.— sh. — Die Kirchengeschichte des hohen Mittelalters kennt kaum eine bewegtere Teilphase als das Werden und die erste Entfaltung des Franziskanerordens. Die wesentlichen Spannungen des mittelalterlichen kirchlichen Lebens werden hier auf überschaubarem Grund sichtbar: die Spannungen zwischen Charisma und Organisation, zwischen Armut und Besitz, zwischen heiliger Freiheit und bewahrender Bindung an überpersönliche Norm, zwischen Amt und Geist, zwischen Enthusiasmus und Auftrag, zwischen der Tiefe des individuellen Gotteserlebnisses und der Weite apostolischer Sendung bis an die Grenzen der Erde. Was die Zisterzienser im 12. Jahrhundert im Rahmen der großen Kirchengeschichte bedeuteten, wird im 13. Jahrhundert von den Franziskanern übernommen. Sie prägen, nicht nur kraft der seraphischen Glut ihres Vaters Franziskus, sondern auch durch die theologische Tradition, in Bonaventura stellvertretend führend, vielfach das geistige Antlitz dieses „ihres" Jahrhunderts. Weil über die Anfänge hinaus die Mannigfaltigkeit der Motive, die diese Anfänge charakterisieren, sich bis in die kirchliche Gegenwart hinein über nun bald 800 Jahre befruchtend, zerstörend, verwundend und heilend sich auswirken konnte, versteht man wohl, wie sich die Forschung immer aufs neue gerade diesen Anfängen zuwendet. Eine umfassende kritische Editionsleistung hat das dokumentarische Material, soweit überhaupt erhalten, zugänglich werden lassen. Eingesetzt hat gleichzeitig auch die hohe Kunst der Interpretation, die im Bezirk franziskanischer Frühgeschichte um so dankbarere Betätigungsfelder findet, als schon früh in der Überlieferung der Streit der Parteien das Schrifttum kräftig einzufärben begann. Hier hat sich die Verf. des vorliegenden Werkes bemüht und durch sorgfältigste und einfühlsamste Einarbeitung in das mehr als spröde Material neue Erkenntnisse gewonnen. Sie wurden, soviel wir sehen, von der franziskanischen Fachforschung bisher einmütig anerkannt. Es handelt sich dabei vorzüglich (nicht nur) um die Gestalt des vielberufenen Bruder Elias, des wohl umstrittensten Gefährten und Nachfolgers des heiligen Franziskus im Amt der Leitung der franziskanischen Gemeinschaft. Das ganze Buch I (bis S. 177) ist ihm gewidmet. Buch II (181—285) bringt die Darstellung der entscheidenden Jahre von 1239 bis 1260, welche in das Generalat des heiligen Bonaventura einmünden. Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den franziskanischen Anfängen erscheint uns das einleitende Kapitel (3—55) besonders wertvoll zu sein, weil es eine kritische Auseinandersetzung mit den erzählenden Quellen bringt (Thomas von Celano, Jordan von Giano, Thomas von Eccleston, Salimbene). Weil bei den genannten Autoritäten leidenschaftliche Parteinahme in bezug auf die Persönlichkeit des Bruders Elias den Bericht mitformt, lag der Verfasserin daran, alle Mitteilungen über Bruder Elias auf ihren wirklichen Stellenwert im Aufbau der Geschichte des Ordens zu prüfen und (was sie im Verlauf des Werkes selbst auch tut) sie entsprechend einzufügen. Buch II enthält dann die Geschichte der Verfassung des Ordens, die um so beweglicher ist, als eine strenge, gleichsam für „ewige Zeiten" geltende, auch die nächstfolgenden Generationen bindende gesetzliche Form dem dynamischen Uransatz der franziskanischen Bewegung zu widersprechen scheint. Wir anerkennen dankbar den reichen Gewinn für die Forschung (für die Geschichte der Historiographie, der Hagiographie insbesondere, für die Verfassungsgeschichte der Orden, für die Kirchengeschichte des ganzen 13. Jahrhunderts), den das Buch uns vermittelt. H. Wolter

Gabriel, A. L., Les Prémontrés dans les Universités médiévales dans l'Allemagne du Nord-Est: Analecta Praemonstratensia 36 (1960) 5—15. — Der Leiter des Institut Médiéval von Notre Dame (Ind.) berichtet über die Ergebnisse einer eingehenden Untersuchung von J. J. John über die Prämonstratenser an den Universitäten in Nordost-Deutschland. Die Arbeit beginnt mit 1372, wo sich der erste Prä-

monstratenser in Prag inskribierte, und geht bis 1522, als der letzte sich in Greifswald einschreiben ließ. In diesen 150 Jahren konnten 135 Mitglieder des Ordens als Studenten an Universitäten noch festgestellt werden; davon zählten Leipzig 44, Erfurt 29, Rostock 27, Prag 26, Wittenberg 17, Greifswald 10 Hörer. Die meisten Prämonstratenser studierten Recht (40), einige von ihnen (7) setzten ihre Studien in Italien, in Bologna, Ferrara, Perugia und Siena fort. Es gab aber auch interessanterweise eine Reihe von Inskriptionen bei den medizinischen Fakultäten; 22 waren Hörer der Philosophie. Die Studenten kamen aus 27 Klöstern, vielfach aus den gutgestellten Häusern in Sachsen. Die meisten Hörer des Rechtes sandten Brandenburg (17) und Havelberg (8), wo man sie brauchte, um „die Privilegien, Güter und das Eigentum" zu verteidigen. Viele dieser Universitätsstudenten wurden nachher Äbte, Pröpste und Prioren. Auf Bischofsstühle wurden 13 von ihnen erhoben, davon 6 in Brandenburg, 3 in Havelberg. So konnten sie also das wissenschaftliche Leben in ihre Häuser tragen und dort das Studium befruchten; denn die Zahlen zeigen ja, daß das Hauptstudium in den Häusern selber war. Als Kanonisten wirkten wissenschaftlich vor allem N. Klitzke und P. Klitzke sowie als Theologe St. Bodeker, deren Werke von G. aufgeführt werden. Die Verschiedenheit des Besuchs der Universitäten aus den einzelnen Niederlassungen zeigt, daß das Studium ganz dem Ermessen des Abtes oder Propstes anheimgestellt blieb, wobei aber sicher die geldliche Lage mitgesprochen haben mag neben der Bedürfnisfrage z. B. nach Juristen. Doch auch das verschiedene geistige Leben scheint Einfluß gehabt zu haben. Nur so läßt es sich erklären, daß Brandenburg in dieser Zeit 35 Studenten an die Universitäten sandte, Havelberg 21, Ilfeld 11, Bilbuck 7, die meisten anderen aber nur 1 bis 5. — Die Klöster nahmen auch sonst am Leben der Universitäten teil. So wurde z. B. die Gründung der Universität Rostock sehr unterstützt, so daß die Kanoniker die Privilegien der Dozenten erhielten. Auch bei der Reform der Universität Leipzig finden wir Prämonstratenser. In Rostock und Greifswald war J. Stalkoper Professor der Medizin. Man sieht, daß der Einfluß über die bloßen Inskriptionen hinausging. — Also ein ganz neues und vor allem ganz konkretes Kulturbild ergibt sich hier. Man möchte daher wünschen, daß die ganze Untersuchung von John veröffentlicht werde. Gerade das konkrete Material fehlt uns sonst sehr. Eine wertvolle Karte der Universitäten und der umliegenden Klöster der Prämonstratenser von 1348—1506 ist beigegeben.

H. Weisweiler

Heinz-Mohr, G., Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues. 8° (XV u. 423 S.) Trier 1958, Paulinus Verlag. 19.80 DM. — „Nikolaus von Kues ist ein Mann der Kirche" (7). Von seinem Kirchenbegriff aus ist demnach auch seine Staats- und Gesellschaftslehre zu betrachten. Äußerungen des Kardinals über den äußeren und inneren Aufbau der Kirche, ihren Zusammenhang mit Christus, die hierarchische Ordnung, Sakramente, Priestertum, Bischofsamt und Papsttum lassen sich aus seinen Werken zusammenstellen. Besonders interessiert hier die Frage nach der Stellung des Konzils (74—79; 84—98; 140—148) und der Gedanke der konziliaren Theorie (historischer Exkurs: 149—167). Danach wird der Staatsbegriff vom anthropologischen Ansatz aus entwickelt (168 ff.). Ursprung und Ziel der irdischen Gewalt bestimmen die Ordnung im irdischen Bereich; im Verhältnis zwischen Reich und Kirche wirkt sich die Stellung des Herrschers aus. Als Kennzeichen christlicher Gesellschaft ergeben sich hierarchische Ordnung, Friede und Eintracht. Das Idealziel der „unitas christiana" wird besonders betont, um an diesem Anliegen der Gegenwart die überzeitliche Aktualität der kusanischen Gedanken und Pläne hervorzuheben. — Die ideengeschichtliche Betrachtungsweise läßt den Kardinal häufig mit seinen eigenen Äußerungen zu Wort kommen und interpretiert diese aus dem Zusammenhang mit seinen philosophischen Grundgedanken. Die große Zahl der Anmerkungen (295—403) legt Zeugnis ab für den gewissenhaften Fleiß des Verfassers; systematisch wäre der Abschnitt ‚Naturrecht und Epikie' (172 ff.) wohl anders einzuordnen als nach dem anthropologischen Ansatz zum Staatsbegriff. H.-M. entscheidet sich für die Auffassung, den Kusaner nicht als „Vorläufer der Neuzeit" zu betrachten, sondern sieht seine Größe darin, die äußeren und inneren Spannungen in sich vereinigt zu haben.

H. Fischer

Rosenfeld, E., Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, II 126). 8° (X u. 399 S., 25 Abbildungen) Berlin 1958, de Gruyter. 45.— DM. — Nachdem H. Zweetsloot 1954 seine bedeutende Monographie über Friedrich Spee und die Hexenprozesse hatte erscheinen lassen, die als ein Höhepunkt der Spee-Forschung nach dem 2. Weltkrieg angesehen werden kann, muß man das vorliegende Werk als nicht minderen Ranges anerkennen. Die Verf. hatte es ursprünglich italienisch verfaßt und einem italienischen Verlag zugesagt; man kann darüber nur erfreut sein, daß eine glückliche Fügung die deutsche Fassung früher und dazu mit Recht in der repräsentativen Reihe der Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker in ihrer neuen Folge erscheinen ließ. Im Vorwort berichtet die Verf. von der Historie ihres Werkes, das sich damit als eine Dankesgabe an viele Freunde erweist, die in der Verfolgungszeit und den harten Nachkriegsjahren der Verf. beigestanden haben. — Das Buch selbst behandelt Spee als den Dichter, den Seelsorger, den Verfasser der berühmten Cautio criminalis. Einleitend wird eine sehr genaue und bei aller Offenheit klug urteilende biographische Skizze vorgelegt, welche die Geschicke Spees im Orden soweit erhellt, wie es die Quellenlage überhaupt noch gestattet. Damit gewinnt die Verf. für die Interpretation der Lyrik und auch der asketischen Schriften Spees eine gesicherte Grundlage, die zwar nicht breit genug ist, um allen Fragen der Auslegung in gültiger Weise Antwort geben zu können, die aber doch der weiteren Forschung wertvolle Vorresultate liefert. Die Tatsache, daß Verfasserin theologische Grundschulung entbehrt (was ihr keineswegs als Schuld angerechnet werden soll), macht sich vor allem S. 80—112 bemerkbar, von ihr unter dem Titel „Sein Credo" zusammengefaßt. Hier schreibt sie zu psychologisierend, zu wenig orientiert auch an den theologiegeschichtlichen Zusammenhängen. Der Strukturternar des Güldenen Tugendbuches (Glaube/Hoffnung/Liebe) ist typisch nachtridentinisch, zumal die lehrhaft nüchterne Partie über den Glauben, ganz im Sinn der Religionsgespräche um die Wende des 17. Jahrhunderts, abhebt auf eine didaktisch so wichtige Klärung des katholischen Glaubensbegriffs gegenüber den protestantischen Subjektivismen der Zeit. Auch bei der Untersuchung des Aufbaus der „Trutznachtigall" entgehen der Verfasserin deshalb wichtige Anhaltspunkte. Sie bejaht die Einheitlichkeit der Gedichtsammlung um der „Jesusminne" willen, die überall dominiere. Eine längere Vertrautheit mit dem Büchlein läßt aber eine andere Einheit deutlich werden. Man findet nämlich, wie die Exerzitien des hl. Ignatius ihren Hauptelementen nach einen Grundriß bilden. Wenn man von den Sponsa-Gedichten des Anfangs einmal absieht, werden die Gedanken des Fundaments in den Gedichten über Schöpfer/Geschöpf, die der 2. bis 4. Woche in den Weihnachtsliedern, dem Gedicht vom Guten Hirten, den Passionsgedichten und Auferstehungsliedern lebendig. Das von der Verfasserin als aus dem Rahmen fallend empfundene Xaveriuslied steht vielmehr organisch anstelle der Betrachtung von den zwei Bannern bzw. vorher vom Ruf des Königs, das Eucharistielied aber durchaus angemessen als Ausdruck der Liebe und Hingabe für die krönende Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Wenn man von diesen kritischen Vorbehalten absieht, bringt Verfasserin ein überaus reiches Beobachtungsmaterial hinsichtlich der verschiedenen literarischen Werke Spees; sie handelt genauestens über die handschriftliche Überlieferung, die posthumen Ausgaben, das literarische Weiterwirken des dichterischen Werkes. Hier ist die Germanistin auf dem ihr eigenen Gebiet mit Sicherheit tätig. Auch das Kapitel über die Kirchenlieder und die Frage der Authentizität (156 bis 196) enthält entscheidende Einsichten. Wenn man dann noch die gründlichen Ausführungen über die literargeschichtliche und ideengeschichtliche Position der Cautio criminalis hinzunimmt, darf man wohl sagen, man habe in diesem Werk der Verf. so etwas wie eine Spee-Enzyklopädie vor sich, zumal eine sehr umfassende Spee-Bibliographie (374—392) beigegeben worden ist. Die weiteren kleinen kritischen Bemerkungen sind dann eigentlich nur noch Hinweise auf Verbesserungen eines in sich bemerkenswert gut gearbeiteten Opus. Eine Reihe von Druckfehlern wäre zu nennen (9 muß es wohl heißen: Grafen von Zutphen — nicht Züphen; 21 „Humaniora" statt „Humanioria"; 25 statt Pater Muzio wohl besser: P. Muzio Vitelleschi, weil die S.J. keine Ordensnamen kennt, sondern die bürgerlichen Namen beibehält; 121 die Heiligenviten des Sturmius dürften wohl die des Surius sein; 201 die Abkürzung p. m.

hinter Spees Namen sollte man nicht (wie Anm. 16 geschieht) auflösen durch „post mortem", sondern durch „piae memoriae"; u. w. m.). In einem Werk, das nach den Gesetzen strenger Wissenschaftlichkeit gearbeitet worden ist wie dieses, mutet an einigen Stellen der ganz wenig zwar, aber doch unverkennbar ins emotional-panegyrisch absinkende Tenor der Sprache etwas befremdend an, aber vielleicht bleibt er ein Vorrecht der Frau. Solange er die sachlichen Ergebnisse nicht verzeichnet, und das geschieht hier nicht, mag man ihn hinnehmen in dem Bewußtsein, daß für so viel gewichtige Erkenntnis auch ein weniger sachlich sich gebender Klang der Aussage hingenommen werden sollte. H. Wolter

Bibliotheca Missionum. Begonnen von *P. R. Streit O.M.I.*, fortgeführt von *P. J. Dindinger O.M.I.* 12. Band: Chinesische Missionsliteratur (1800—1884); herausgegeben von *P. J. Rommerskirchen O.M.I.* und *P. N. Kowalski O.M.I.* — 13. Band: Chinesische Missionsliteratur (1885—1909); 14. Band: Chinesische Missionsliteratur (1910—1950), 1. Teil (nr. 1997—2070) (Veröffentlichungen des internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung). gr. 8° (XVIII u. 745; XX u. 807 S.; XVIII u. 810 S.) Rom, Freiburg, Wien 1958 u. 1959. 45.—; 52.—; 52.— DM. — Der kurze Nachruf auf P. Dindinger, dessen Tod am 31. Juli 1958 den Übergang zur dritten Generation der Bearbeiter dieses monumentalen Werkes bedeutet, zeichnet in allzu sparsamen Strichen die Bedeutung, zu welcher unter seiner Leitung die Bibliotheca Missionum gelangen konnte. Die ungeheure Arbeitsleistung, die in ihrer Intensität sich in den vorliegenden beiden jüngsten Bänden, für die neue Bearbeiter verantwortlich zeichnen, noch steigert, kann nicht genügend bedacht werden. Die drei China-Bände umschließen einen Zeitraum von 150 Jahren, und zwar in seiner Eigenart völlig verschieden von dem, der nach dem Zusammenbruch der in ihrer Art großartigen und unwiederholbaren Mission des 17./18. Jahrhundert anhebt. Ihr 1. Abschnitt erscheint charakterisiert durch die mühseligen Arbeiten der Erhaltung von Resten in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, durch die Epoche des französischen Patronats in seiner 2. Hälfte (im Gefolge des Opiumkriegs und der mit ihm erzwungenen Erschließung Chinas für den westlichen Einfluß). Im Zentrum des 13. Bandes steht gleichsam der Boxeraufstand (1900), der die Labilität der Missionserfolge sichtbar werden ließ. Band 14, dessen 1. Teil zunächst vorliegt, geht bis zum Jahre 1950. Da sich aber die neuen Bearbeiter entschlossen haben, das Material nicht mehr wie früher annalistisch fortschreitend zu sichten, sondern es nach Provenienz der einzelnen Ordensinstitute zusammenzustellen, geht auch dieser 1. Teil des 14. Bandes bereits jeweils bis 1950. Das hat sich besonders auch deshalb empfohlen, weil neben den allgemeinen Missionszeitschriften die wichtigeren Zeitschriften der einzelnen Orden und Kongregationen ausgewertet worden sind. Das Aufteilungsprinzip innerhalb der „Ordensrubriken" ist dann ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis der Missionare (bzw. Autoren). Der Vorteil für die Bearbeiter liegt auf der Hand, nicht so sehr die Handlichkeit für den Benutzer, der bei einem zeitlich umgrenzten Thema sich durch alle Institute hindurchbewegen muß. Allerdings sind die in allen Bänden so sorgfältig gearbeiteten Indizes (Autoren, Personen, Sachen, Orte/Länder/Völker, Sprachen) eine so wichtige Hilfe, daß man die Erschwerung gern mit in Kauf nimmt, die sich durch das Verlassen der Aufgliederung unter den einzelnen Jahren ergibt. Dazu muß man auch noch berücksichtigen, daß sich der Stoff derartig häuft, je näher man an die schreib- und druckselige Gegenwart herankommt, daß jedes Jahr sozusagen einen eigenen Teilband rechtfertigen könnte. Die Sorgfalt der bibliographischen Hinweise ist, wie in den früheren Bänden, von rühmenswerter Akribie. Ausstellungen zu entdecken, wäre Sache der Fachleute aus der Missionswissenschaft.
H. Wolter

Wickert, L., Theodor Mommsen. Eine Biographie. Bd. I. Lehrjahre (1817 bis 1844). 8° (VI u. 580 S.) Frankfurt a. M. 1959, Klostermann. 42.50 DM; geb. 48.50 DM. — Im Vorwort (1—13) führt Verf. in die Vorgeschichte des großen Unternehmens ein, wie es die umfassend angelegte Biographie Mommsens zu werden verspricht. Der vorliegende Band I läßt noch zwei weitere Bände (Wanderjahre/Meisterjahre) erwarten. Der handschriftliche Nachlaß des Historikers, Juristen und Philologen Mommsen wurde 1933 für die Forschung zugänglich. Damals schon

erhielt Verf., jetzt Ordinarius für Alte Geschichte an der Universität Köln, in Berlin von einem Kreis interessierter Fachleute, zu dem Namen wie E. Norden, Fr. Meinecke, Fr. Schmidt-Ott gehörten, den verbindlichen Auftrag, die nunmehr im Erscheinen begriffene Biographie zu schreiben. Er hat u. a. das Brief-Corpus gesammelt, und es stehen ihm jetzt — das Familienarchiv Mommsen ging allerdings im Krieg verloren — in Staats- und Akademiearchiven Aktenstücke, Materialsammlungen, Buchmanuskripte u. v. a. zur Verfügung. Verf. hat aber neben dem schriftlichen Quellenbestand auch noch viele mündliche Mitteilungen aus dem Familienkreis und dem Freundes- bzw. Mitarbeiterkreis des Gelehrten zur Verfügung, die er früh aufzuzeichnen begann und verwerten wird. Wir werden also aus einer höchst beachtlichen Fülle unterrichtet werden, können mit dem Lebensbild eines hervorragenden, für die deutsche Wissenschaft des 19. Jahrhunderts geradezu repräsentativen Forschers und Darstellers zugleich ein Bild der Geisteskultur dieser versunkenen Epoche erhalten. Die ganze zweite Hälfte des vorliegenden Bandes (273—563) bringt unter dem Titel „Anmerkungen" nicht nur die wertvollsten bibliographischen Angaben, sondern vor allem auch in manchmal verschwenderisch anmutender Bereitschaft Beiträge aus dem genannten Nachlaß (vor allem Gedichte, Briefstellen, Tagebucheinträge). Im Darstellungsteil bereits tritt Mommsen selbst auf diese Weise fast von Seite zu Seite in persönlicher Aussage an den Leser heran. So wird aus der Biographie eigentlich ein Quellenwerk. Der Fluß der anschaulichen Darstellung leidet, ein Gesamtbild verschwindet hinter der Fülle der Details. Die Engländer würden es anders angepackt haben, aber für die deutsche Art bleibt dieser Weg noch eben gangbar; man müßte nur den Untertitel erweitern (etwa: eine Biographie zusammengesetzt aus Dokumenten, mit verbindenden Worten von L. Wickert). Eine Ahnentafel (267—271) bringt es auf 117 Nummern und führt nach Schleswig-Holstein, Berlin, Leipzig, Altona, Hamburg, Mecklenburg; nach Sachsen also und Thüringen und an die Nordsee bis nach Dänemark. Die Jugend Mommsens fällt zusammen mit der Zeit des Deutschen Bundes und dem vormärzlichen Bewußtsein einer werdenden Nation. Bauern und Kaufleute sind die Vorfahren, der Vater ein lutherisch-protestantischer Dorfpfarrer mit literarischen Interessen. Von seiner unsicheren Theologie, „die schwere Mittelstraße zwischen Deismus und Mystizismus, d. h. die gemäßigte Orthodoxie" festzuhalten sich bemühend (28), konnte kaum ein bestimmender Einfluß auf die Söhne ausgehen; das Christentum ist Mommsen zeit seines Lebens ein völlig fremdes Feld geblieben, das zu beschreiten er nicht wagte, vielleicht auch nicht vermochte. Hier wird das mehr als befremdende Vakuum spürbar, das die Reformation im Norden Deutschlands im Gefolge gehabt hat. Wir können das in allen Phasen eingehend und mit erstaunlicher Akribie erarbeitete Lebensbild des jungen Mommsen nicht nachzeichnen; es regt sofort und überall zum erneuten Durchdenken der deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts an. Das ist wohl auch der wertvollste Ertrag dieses gewichtigen Bandes. H. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Festschrift Friedrich Baumgärtel zum 70. Geburtstag, hrsg. von *L. Rost* (Erlanger Forschungen A, 10). gr. 8° (200 S.) Erlangen 1959, Universitätsbund. 18.— DM. — Alle Beiträge dieser Festschrift stammen von den neuen Mitarbeitern an Sellins Kommentar zum AT, dessen Weiterführung nun unter der Leitung von Joh. Herrmann, Münster, steht. So darf man hinter ihnen ein gewisses einheitliches Programm erwarten. Eine erste Gruppe spricht zu einem Problem, dem *J. Fichtner* eine systematische Studie widmet: „Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt des Alten Testaments" (24—40). Er kennzeichnet grundsätzlich zwei Wege, Abwehr dieser Praktiken durch das Verbot und ihre positive Verarbeitung durch „Jahwesierung" und Ummotivierung. Beides wird durch viele Beispiele, besonders aus den Gesetzen, belegt, wobei man allerdings gern die Frage intensiver erörtert sähe, warum das eine so, das andere anders bewältigt wurde. Verbot und Ausrottung ist der Weg der Reform des Josias, deren Darstellung in

2 Kg 23, 4—15 *A. Jepsen* zugleich literarkritisch behandelt (97—108); *R. Meyer* ergänzt die Feststellungen Jepsens durch eine Analyse der sprachlichen Besonderheiten der gleichen Perikope (114—123). Ein interessantes Beispiel positiver Bewältigung bringt *K. Elliger* in „Ephod und Choschen" (9—23), wo der Wandel der äußeren Gestalt des Kultgeräts mit der Entwicklung seiner theologischen Sinnbestimmung Hand in Hand geht. An literarischen Stoffen begegnet eine solche Aufnahme und Umwertung außerisraelitischen Gutes im Hiobbuch (*G. Fohrer*, Überlieferung und Wandlung der Hioblegende, 41—62) und nach *G. Quell* auch in Is 14, wo in 14, 4b—21 eine ursprünglich „heidnische Dichtung episierender Art, wie sie in Ugarit reich vertreten ist" (157), verarbeitet sein soll (Jesaja 14, 1—23; S. 131—157). Eine ähnliche Umprägung der Sinngebung vollzieht sich nicht selten auch an innerisraelitisch tradierten Einrichtungen und Ideen. So wandelt sich die Vorstellung vom heiligen Zelt nach *L. Rost* (Die Wohnung des Zeugnisses, 158—165) vom „Zelt der (jeweiligen) Begegnung" zwischen Jahwe und Moses (bei E) zur festen „Wohnung des Zeugnisses" (bei P), wobei Zeugnis sich dann schließlich in die beiden Gesetzestafeln konkretisiert. Das Jeremiaswort von den „Siebzig Jahren" wird von Zacharias (1, 12) und dem Chronisten (2 Chron 36, 20 f.) und schließlich im Danielbuch (9, 2 24) je neu umgedeutet und so für die Gegenwart gültig gemacht (*O. Plöger*, Siebzig Jahre; 124—130). Das führt bereits nahe an die Frage nach dem christlichen Verständnis des AT heran, die gerade angesichts der vielen Unvollkommenheiten und menschlichen Begrenztheiten im AT zum Problem wird. *F. Hesse*, Zur Frage der Wertung und der Geltung alttestamentlicher Texte (74—96), beantwortet sie für derartige Texte nach einer klaren Scheidung zwischen „Wertung" und „Geltung" und einer ausführlichen Erörterung dieser Unvollkommenheiten dahin, daß auch solche Texte für den Christen gültiges Gotteswort sind und ihren Wert darin haben, daß sie stets vor die Frage und Entscheidung stellen, wie weit wir selbst noch alttestamentliche Menschen sind, die nicht den vollen und lauteren Geist Christi haben und leben. Diese Lösung ist gewiß ein zuverlässiges letztes Refugium, Hesse beachtet aber zu wenig das Verhältnis positiver Analogie, das zwischen der irdisch begrenzten Darstellung des Heiles im AT (in Geschichte und Wort) und seiner ntl Erfüllung besteht und auf das uns das NT selbst an vielen Stellen hinweist. — Zu diesen Beiträgen, die typische Fragestellungen der heutigen Auslegung charakterisieren, treten noch vier weitere, die sehr verschiedene Einzelfragen behandeln und hier nur kurz genannt werden können: *H. W. Hertzberg*, Palästinische Bezüge im Buche Kohelet (63 bis 72); *F. Maass*, Die Selbstliebe nach Leviticus 19, 18 (109—113); *W. Rudolph*, Jesaja 23, 1—14 (166—174; echt isaianisch); *H. J. Stoebe*, Erwägungen zu Psalm 110 auf dem Hintergrund von 1 Sam 21 (175—191). — Den Band beschließt eine von *F. Hesse* zusammengestellte umfangreiche Bibliographie des Jubilars, dessen geistiges Interesse stets in gleicher Weise der exakten kritischen Forschung wie der lebendigen Verkündigung des AT in der Kirche zugewandt war. J. Haspecker

Kuhl, C., Die Entstehung des Alten Testaments. 2., überarbeitete Auflage hrsg. von *G. Fohrer* (Sammlung Dalp, 26). kl. 8° (404 S.) Bern u. München 1960, Francke. 13.40 DM. — Die Überarbeitung des 1953 in 1. Auflage erschienenen Werkes konnte zum größten Teil noch vom 1959 plötzlich verstorbenen Verfasser selbst vorgenommen werden. Sie wurde vom Herausgeber ganz im Geiste des Autors und z. T. nach dessen Notizen dankenswert rasch vollendet. Seit dem ersten Erscheinen sind in der atl Einleitungswissenschaft keine wesentlichen neuen Einsichten gewonnen (die Darstellung der Qumranfunde liegt außerhalb der Zielsetzung des Buches), und die persönlichen Positionen des Autors sind sich gleich geblieben. So sind am Text des Buches keine bedeutenden Änderungen vorgenommen, und es kann im ganzen auf unsere frühere Besprechung in Schol 29 (1954) 607 f. verwiesen werden. Das Hauptgewicht der Überarbeitung liegt auf einer Erweiterung des großen Anmerkungsteiles (332 bis 378) um eine sorgfältige Auswahl der neuesten Literatur bis 1959. Ihr Umfang ist daran zu erkennen, daß das Autorenregister von 6 auf 10 Seiten anwuchs. Durch einen etwas gedrängteren, aber völlig klaren Satz und dünneres Papier ist die sehr geschmackvoll ausgestattete Neuauflage noch handlicher als die erste.
J. Haspecker

v. Ungern-Sternberg, R. und Lamparter, H., Der Tag des Gerichtes Gottes. Die Propheten Habakuk, Zephanja, Jona, Nahum (Botschaft des AT, 23/IV). 8° (240 S.) Stuttgart 1960, Calwer Verlag. 12.80 DM. — Mit diesem Band ist die Kommentierung des Dodekapropheton in der Reihe „Botschaft des AT" abgeschlossen. Die nachexilischen Kleinen Propheten waren bereits 1941 von H. Frey dargestellt worden (4. Aufl. 1957); es folgten 1958 vom gleichen Autor zwei Bände über Amos und Hosea und bald darauf die Erklärung des Micha von R. von Ungern-Sternberg, der im vorliegenden Band Habakuk, Zephanja und Jona behandelt. Seine Kommentierung ist sehr ausführlich und auch gedankenreich. Sie berücksichtigt, wenigstens für Hab und Zeph, im allgemeinen recht gut die text- und literarkritische Forschung und bringt so viel geschichtliches Material, daß auch dem einfachen Bibelleser das Prophetenwort in seiner konkreten Situation anschaulich wird. Über Einzelheiten soll hier nicht gestritten werden; doch die Abtrennung von Zeph 3, 9—20 als sekundär, wodurch das Gesamtbild des Propheten erheblich verändert wird, ist sicher nicht berechtigt und bei U.-St. um so unverständlicher, als er 2, 9 und auch 2, 7 (die beiden letzten Worte mit einigem Bedenken) als original beibehält. Tatsächlich dürfte nur 3, 18—20 eine spätere Zufügung sein. Weniger glücklich ist die Kommentierung des Buches Jona. Hier wird zunächst ein Bedenken überdeutlich, das sich schon vorher wiederholt anmeldete: Die Erklärung und religiöse Auswertung wird oft so weit ausgesponnen, daß sie in einem fatalen Doppelsinn erschöpfend ist und im Leser schwerlich den Anreiz weckt, sich nun persönlich weiter in den Text zu vertiefen. Das wirkt gerade beim Jonabuch, wo es sich nicht um geballte Prophetensprüche, sondern um eine wundervoll geformte Erzählung voll kleiner Pointen handelt, besonders unangenehm. Wenn etwa Jon 1, 1—16 auf 14 Seiten ausgewalzt wird, bleibt dem Leser keine Belanglosigkeit und keine subjektive Vermutung des Erklärers erspart (sogar gegen den klaren Wortlaut des Textes; cf. S. 147: Jona habe noch keinen festen Plan gehabt, als er nach Joppe kam — dagegen V 3!). Sodann wird das Buch als echter Bericht über eine durchaus wirkliche Begebenheit im Leben des 2 Kg 14, 25 genannten Propheten verstanden. Darum wird nicht nur der ganze geschichtliche Hintergrund überall weitschichtig erzählt, sondern noch ein eigener Abschnitt (181—193) „Erwägungen" vorgelegt, um „den Aussagen des Jonabuches in geschichtlicher Hinsicht gerecht zu werden" (191). Die Größenangaben über Ninive sollen sich nicht auf die Stadt, sondern einen ganzen „Bezirk Ninive" beziehen, und über 5 Seiten wird Jonas Aufenthalt im Bauch des Fisches oder in den Wellen des Meeres verhandelt. Wenn man das alles überstanden hat, schlägt man vielleicht verwundert in dem im gleichen Verlag für den gleichen Leserkreis erscheinenden „Calwer Bibellexikon" nach und findet dort erfreulicherweise die eindeutige Feststellung, daß das Jonabuch kein geschichtlicher Bericht ist, „sondern eine weisheitliche Lehrerzählung, scheinbar über einen 2 Kö 14, 25 erwähnten Propheten J., Sohn des Amittai, aus dem 8. Jahrh., in Wahrheit aber über Israels Stellung und Aufgabe im Heilsplan Gottes ... Es ist kein Zeichen von Glaubensstärke, die Augen vor diesem Befund zu verschließen" (Sp. 663). — Ein wohltuender Abschluß des Bandes ist danach Lamparters knappe Auslegung von Nahum, auf genau 30 Seiten. Er sagt alles, was zum Verständnis des Textes notwendig ist, schließt so den Text inhaltlich und religiös genügend auf — aber er „erledigt" ihn nicht, sondern läßt ihn als Hauptsache vor dem Leser stehen, damit er sich selbst weiter um ihn bemühe. J. Haspecker

Drijvers, P., Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters. Aus dem Holländischen von *A. Schilling*. 8° (272 S.) Freiburg 1961, Herder. 15.80 DM. — Die holländische Originalausgabe des Buches erlebte rasch drei Auflagen, ein Zeichen, daß hier eine ansprechende Einführung in die geistige Welt der Psalmen gelungen ist, die einem wirklichen Bedürfnis entgegenkommt. Der Verfasser hat als Mönch im täglichen Chorgebet das Problem des „psallite sapienter" konkret erlebt und will allen helfen, die zu den Psalmen als Gebeten der christlichen Kirche einen positiven Zugang gewinnen wollen. Als Fachexegeten ist es ihm selbstverständlich, daß dafür fromme und aktuelle Anwendungen wenig nützen, sondern die Psalmen müssen zuerst in ihrem legitimen Sinn an ihrem alttestamentlichen Ort verstanden werden. Darum spricht er zunächst einführend vom Werden des Psalters,

von der hebräischen Dichtkunst, von der Erforschung der literarischen Arten. Von diesem Formalen ausgehend, will er in den gültigen religiös-theologischen Gehalt einführen. Denn es ist die durchaus richtige Grundthese seiner Arbeit, daß jeder besonderen literarischen Gruppe der Psalmen eine spezifische zentrale theologische Thematik eigen ist. So sprechen etwa die Loblieder ganz wesentlich vom Schaffen und Erlösen Gottes. Diese theologische Thematik — das ist der zweite Grundgedanke des Werkes — kann nicht nur ins Neue Testament hinübergenommen werden, sondern will und soll es auch, und entfaltet dort oft erst ihren volleren und tieferen Sinn, der bis in die letzte Vollendung des Gottesreiches weist. Denn die Psalmen sind als Lob, Dank und Bitte gewordenes Gotteswort dem ganzen Gottesreich gegeben. Darum ist diese Hinübernahme kein künstlicher Sprung über einen Abgrund, sondern eine legitime Aufdeckung des ursprünglichen intendierten Offenbarungsgehaltes. Unter diesen Leitideen werden im Hauptteil zunächst die literarischen Hauptgruppen der Lob-, Dank- und Bittpsalmen, und dann als besondere Gruppen die Wallfahrtslieder, die Gottkönigspsalmen (Prozessions- und Thronbesteigungslieder) und die Königspsalmen behandelt. Überall werden zunächst die typischen Formelemente der Sprache und des Aufbaues, evtl. auch die konkrete Form der Verwendung im Kult Israels dargestellt, und von da aus wird ihr zentrales Anliegen und ihre Glaubensaussage für AT, NT und Letztvollendung als den drei Stufen des einen Gottesreiches entwickelt. So wird ein harmonisches Verständnis der Psalmen erreicht, das in gleicher Weise ihre textliche Gestalt und ihre inhaltliche Fülle erschließt. Selbstverständlich kann eine solche Gesamteinführung sich nicht mit Einzelheiten befassen, aber sie schafft die nötigen Grundkenntnisse zu einem vertiefenden persönlichen Eindringen — und wohl auch eine Grundhaltung, die über Einzelanstöße (die manche Psalmtexte dem Beter nach wie vor bieten werden) leichter hinwegzutragen vermag.

J. Haspecker

de Vaux, R., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, I. 8° (363 S.) Freiburg 1960, Herder. 24.80 DM. — Ders., Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen. gr. 8° (VI u. 109 S.; 3 Karten) Düsseldorf 1959, Patmos. 9.80 DM. — Man kann die historisch-soziologische Glanzleistung, die sich französisch „Les Institutions de l'Ancient Testament" nennt, kaum genug loben. Das Wort Gottes kommt durch den Filter einer vergangenen, anderen Welt zu uns. Sie kennenlernen heißt Unterscheidungskraft für das Eigentliche gewinnen. Deshalb sind solche Handbücher unentbehrlich. Und es ist gut, wenn sie nicht ein Journalist, sondern ein Fachmann schreibt. V. ist Direktor der École Biblique zu Jerusalem, und er ist ein führender katholischer Exeget und Palästinaarchäologe. Das Buch verarbeitet ein immenses Material, ist sehr dicht geschrieben, und jede Nuance ist abgewogen; es ist genau, und die Darstellung ist flüssig. Es hat keinen wissenschaftlichen Apparat, was in diesem Fall den Wert nicht mindert. Zu den einzelnen Kapiteln enthält es gute Bibliographien. Die Teile des zweibändigen Werkes sind: 1. Restbestände des Nomadentums, Stammesorganisation; 2. Institutionen im Raum der Familie; 3. Institutionen im öffentlichen Raum; 4. Institutionen im militärischen Bereich; 5. Institutionen im religiösen Bereich. Der 1. Bd. der deutschen Übersetzung, der hier angezeigt werden soll, enthält die Teile 1—3. Leider gerät die Übersetzung manchmal auf Abwege. So wenn sie behauptet, daß vielleicht alle Staaten Syriens und Palästinas sich zur gleichen Zeit wie Israel gebildet haben (9). Etwas, was derart sowohl der Bibel als auch den Ergebnissen der Geschichtswissenschaft widerspricht, kann V. unmöglich gemeint haben. Tatsächlich spricht er von den syropalästinensischen Kleinstaaten, „parmi lesquels Israel s'est taillé un territoire ou qui se sont fondés en même temps que lui". Also: mitten zwischen einem Teil dieser Staaten hat sich Israel sein Siedlungsgebiet herausgeschnitten (gemeint sind vor allem die uralten kanaanäischen und phönizischen Stadtstaaten), und ein anderer Teil dieser Staaten entstand zur gleichen Zeit wie Israel (gemeint sind die Staatenbildungen der Philister, Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Aramäer). Das „ou" (deutsch: „oder") kann hier nicht subjektiv-zweifelnd, es muß objektiv-aufteilend sein. Ein anderes Beispiel: S. 111 ist franz. „importance relative" als „die verhältnismäßig große Bedeutung der alten Stämme" wiedergegeben. Richtig wäre „die verschieden große Bedeutung der einzelnen alten Stämme"; denn V. will sagen, daß die größere

oder kleinere Zahl der angegebenen Mitglieder eines Stammes uns zeigt, welche Bedeutung ihm im Gesamtgefüge des Stämmebundes zukam. Der Nachsatz, der folgt, zeigt das deutlich; in der Übersetzung aber muß man ihn jetzt so verstehen, als sei Juda ein alter, Simeon ein junger Stamm. Von ähnlichen Mißverständnissen wimmelt die Übersetzung. Das ist bei einem Buch, wo jeder Satz wie eine These ist und jedes Wort auf einen komplexen Sachverhalt anspielt, besonders bedauerlich. Eine solche Schlußsumme jahrzehntelanger Gelehrtenarbeit kann man eigentlich nur übersetzen, wenn man das Fachgebiet und die Forschungsgeschichte genau kennt. Nun, der breite Leserkreis wird die fehlende Präzision der Wiedergabe vielleicht nicht so spüren. Wer aber gern wissen möchte, was der Autor genau gesagt hat, wird besser beim französischen Urtext bleiben. — Die Übersetzung des Buches über die Patriarchen ist zwar nicht hinreißend, aber im allgemeinen zuverlässig. Das Buch enthält Aufsätze, die 1946—1949 in der Revue Biblique erschienen. Sie sind nicht für die Übersetzung neu bearbeitet. In der deutschen Ausgabe erscheinen sie zum erstenmal in Buchform. Viel Liebe umgibt sie dabei. So eine Einleitung von O. Eißfeldt, ein herrliches Foto des Autors, ein raffinierter Satz, der bewirkt, daß die Seiten des Buches genau denen der Erstveröffentlichung entsprechen, und dann noch zur Kommodität der Wissenschaftler so viel Papier frei läßt, daß sie bequem die seither erschienene Literatur nachtragen können. Am Ende finden sich gute Register und 3 Karten. Was ist von den Aufsätzen zu halten? Sie sind ein Meilenstein der Forschungsgeschichte. Da seither keine so umfassende Neubearbeitung aller Probleme der Patriarchengeschichte mehr erschienen ist, sind sie für den Bibelwissenschaftler auch heute noch unentbehrlich. Da sie klar und faßlich geschrieben sind, kann jeder Gebildete sie benutzen, z. B. der Religionslehrer der höheren Schule. Man muß sich nur über drei Dinge klar sein: 1. Zu fast allen Abschnitten des Buches wurde inzwischen neues Material veröffentlicht, und neue Einzeluntersuchungen sind erschienen; 2. nicht alle Thesen von V. wurden allgemein angenommen; 3. das von ihm entworfene Gesamtbild unseres Wissens um die Patriarchen und ihre Zeit ist aber im wesentlichen noch richtig. N. Lohfink

Wildberger, H., Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 37). 8° (126 S.) Zürich/Stuttgart 1960, Zwingli Verlag. 19.50 DM. — Der Erwählungsgedanke erscheint im AT in dreifacher Form: Erwählung der Patriarchen, Erwählung des Volkes bei Auszug, Wüstenzug und Landnahme, Erwählung des davidischen Königs und des Zion (5—7). Das Buch beschränkt sich auf das mittlere Thema (7). Der wichtigste Text dafür ist Ex 19, 3b—8 (7f.). Er könnte J oder E angehören, ist aber eher eine Sondertradition (9—14). Er ist die „Beschreibung einer kultischen Begehung" (15), eine „Erwählungsproklamation" (16). Eine Gruppe alttestamentlicher Texte zeigt verbale oder motivliche Anklänge (17 bis 39). Alle diese Texte sind überlieferungsgeschichtlich jünger (30), wenn auch nicht literarisch abhängig (38f.). Ex 19, 3—8 stammt aus dem Ritual des Mazzenfestes, zu dem man sich in der Richterzeit in Gilgal versammelte und das damals noch nicht mit dem Passahfest identisch war; es war das Erwählungsfest Israels (40—55). Um die Landnahme zu aktualisieren, watete man in feierlicher Prozession durch den Jordan (55—62), und „unmittelbar nach der Prozession" war der „Sitz" von Ex 19, 3—8 (61). Erwählungs- und Bundestradition waren damals vollständig getrennt. In Ex 19, 5 ist das Wort „Bund" erst sekundär eingesetzt (36f.). Die Zusammenfügung der Traditionen geschah erst literarisch, und zwar zu Beginn der Davididenzeit durch den Verfasser der „Grundlage" des Pentateuch (63—73). Soweit die Hauptthesen der Abhandlung. Es folgt noch ein Abschnitt über „Aufnahme und Deutung der Erwählungstradition im AT" (74—117), Literatur- und Bibelstellenverzeichnis (118 bis 122 123—126). — Mit vollem Recht lobt die Umschlagklappe die „Umsicht und Klarheit" des Büchleins. Es ist in seiner Anlage ein schöner Entwurf. Man freut sich, daß der wichtige und oft vernachlässigte Text Ex 19, 3—8 einmal klug in den Mittelpunkt einer Monographie gestellt worden ist, man begegnet manch sicherem Urteil, man ist dankbar für die Gedanken zum hohen Alter der Vorstellung vom Königtum Jahwes (vor allem 80—95). Nur sind leider — und man bedauert es wirklich, hat man einmal seine Freude an der konsequenten Gesamtkonstruktion

gefunden — die Hauptthesen bei Erscheinen des Büchleins auf dem Büchermarkt schon ernsthaft in Frage gestellt. Man darf das nicht W. zum Vorwurf machen. Nach der zitierten Literatur zu urteilen (und W. verarbeitet mindestens die deutschsprachige Literatur sehr sorgfältig), gab er das Manuskript schon 1958 aus der Hand — die eigentliche Abfassung mag also noch etwas früher liegen. Die Heidelberger Dissertation von *K. Baltzer* (Das Bundesformular, 1957) war ihm noch unbekannt (vgl. 64 Anm. 5 Korrekturzusatz), und leider scheinen ihm auch die wegweisenden Artikel von *G. Mendenhall* (Biblical Archaeologist 17 [1954] 26—46 49 bis 76, dann 1955 in Buchform: Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburgh) entgangen zu sein. So setzt er ein ihm damals recht gesichert erscheinendes Bild von der Geschichte der einzelnen Traditionen Israels und ihren kultischen Haftpunkten voraus, an dem er gleichsam nur eine kleine kosmetische Operation vornehmen möchte. Das zeigt z. B. auch die in sich betrachtet oft fadenscheinige Art seiner Beweisführung. Für die kultische Herkunft von Ex 19, 3—8 etwa genügt ihm sein „Eindruck" (15) — die „guten Gründe", von denen er dann (16) spricht, werden mindestens explizit nie namhaft gemacht —. In einem bestimmten Text festgestellte Kanaanismen „verbieten es" (!), ihn allzu früh zu datieren (24 Anm. 15; vgl. 21 Anm. 12). Dagegen ergibt sich das Alter von Ex 19, 3—8 aus dem festen Rhythmus und dem altertümlichen Klang (11 f.), an einer späteren Stelle aus der Tatsache, daß die hier vereinigten Motive in keinem anderen Text mehr alle zusammen vorkommen (38 f.). Das Wort „Bund" in Ex 19, 5 ist spätere Einfügung, weil nur in zwei der für den Erwählungsgedanken einschlägigen Texte der Bundesgedanke vorkommt (36 f.) — die beiden anderen Texte bezeugen deshalb ein spätes Stadium. Selbstverständlich findet sich neben solchen schwachen Begründungen auch sorgfältige und einleuchtende Argumentation. Aber die aufgezählten Fälle zeigen doch, daß das Buch seine eigentliche Evidenz erst dadurch erhalten soll, daß alles sich harmonisch in das vorausgesetzte Gesamtbild einfügt und dieses sinnvoll verbessert. Gerade das Gesamtbild ist nun fraglich geworden. Das auf juridische, nicht eigentlich kultische Gattungen des 2. Jahrtausends zurückgehende, Geschichtsrekapitulation und Bundessatzung in sich vereinende „Bundesformular" zwingt zur Vorsicht gegenüber der auch W.s Buch wie ein Leitmotiv durchziehenden Hypothese von der ursprünglich getrennten Überlieferung der Landnahme- und der Sinaitradition. Vor allem die beiden für W. wichtigen Texte Ex 19, 3—6 und Jos 24 zeigen sich in neuem Licht. Dies sei hier kurz an Ex 19, 3—6 exemplifiziert. Da der Text mindestens vier außerbiblisch für den „Vasallenvertrag", innerbiblisch für das „Bundesformular" typische Ausdrücke enthält, darf das Wort „Bund" nicht eliminiert werden. Gattungsmäßig wird man von „Bundesvorverhandlung" sprechen. Ein Bote wird gesandt, ein „Bundesangebot" zu überbringen; dieses wird von den Vorstehern des Volkes angehört und angenommen; der Bote bringt die Nachricht von der „Annahme" zurück (vgl. den von W. leider nicht weitergeführten Ansatz zu einem derartigen Verständnis auf S. 15). Die Struktur des „Bundesformulars" wirft in der Struktur des „Bundesangebots" (Ex 19, 4—6) schon ihren Schatten voraus; ähnliches läßt sich in einem internationalen „Vertragsangebot" aus dem nordsyrischen Raum beobachten. Als „Bundesvorverhandlung" paßt Ex 19, 3—8 ausgezeichnet an seinen jetzigen Platz vor dem „Bundesschluß". Dies zum Gattungshintergrund. Ob der konkrete Text, vor allem Ex 19, 3b—6, aus einer kultischen Agende in den jetzigen Kontext übernommen wurde, ist schwer zu entscheiden. Vielleicht spricht die poetische Form dafür. Dagegen reicht sie nicht zur Altersbestimmung des Textes aus. Solange nicht literarische Abhängigkeitsverhältnisse nachweisbar sind, können auch andere alttestamentliche Texte nichts zur Altersbestimmung beitragen. Man könnte höchstens fragen, ob nicht Ex 19, 6a doch eine sakralrechtliche Organisation des Bundesvolkes andeutet, deren historischen Sitz man dann zu suchen hätte. Versuche, den Text einem bestimmten Kultort und Fest oder sogar einer bestimmten Zeremonie zuzuordnen, hält der Rezensent wenigstens bei Ex 19, 3—8 für rein spekulativ. Eine auch alles einschlägige außerbiblische Material bearbeitende Neuüberprüfung von Ex 19, 3—8 durch W. L. Moran ist in Kürze in Catholic Biblical Quarterly zu erwarten. — Gerade die letzten, teilweise sehr schönen Seiten von W.s Buch zeigen, daß die form- und überlieferungsgeschichtliche Arbeit an Ex 19, 3—8 und den verwandten Texten sofort zu zentralen theologischen Fragen um Gnade und Freiheit,

Gesetz und Evangelium hinführt. Die Entdeckung des „Bundesformulars" hat die theologische Problematik eher verschärft als gelockert. Das Thema bedarf daher noch vieler sorgfältiger Untersuchung. Dabei wird das hier besprochene Buch eine hilfreiche Vorarbeit bleiben. N. Lohfink

Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift. Herausgegeben von Eleonore Beck, Willibrord Hillmann, Eugen Walter. kl. 8° Bd. 1 bis 10. Düsseldorf 1958 ff., Patmos. jeder Bd. 4.80 DM. — Die katholische Bibelbewegung hat sich schon seit geraumer Zeit aus der Enge subjektiver Anmutungen und Mutmaßungen auf das weite Feld sicheren historischen und theologischen Wissens begeben. Ein Zeichen dafür ist der wagemutige Entschluß des Patmos-Verlages, eine Reihe von „Kleinkommentaren" herauszubringen, in denen Fragen der allgemeinen und speziellen Einleitung oder bibeltheologische Themen von Fachgelehrten behandelt werden. Wie bei vielen theologischen Publikationen der Nachkriegszeit hat auch hier eine französische Reihe, die von *P. Pierre Gourbillon O.P.* herausgegebenen Hefte „Évangile", Pate gestanden. Von den bisher erschienenen 10 Bändchen sind 6 Übersetzungen. Bd. 1: *J. Venard C. J. M.*, Israel in der Geschichte. 92 S. (1958). Deutsche Bearbeitung von *E. Beck*. Man findet kaum anderswo eine so knappe, sachkundige und einprägsame Darstellung der altorientalischen Welt im Hinblick auf die biblische Geschichte. Für den Religionslehrer besonders wertvoll sind die in reicher Fülle eingestreuten außerbiblischen Texte und Dokumente. — Bd. 2: *De Vaulx* u. *Ch. Deville*, Die Zeugen des Gottessohnes. Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas. 108 S. (1958). Deutsche Bearbeitung von *A. Baum*. Eine christologische Einführung in die synoptischen Evangelien, die in überaus glücklicher Weise literarhistorische und kerygmatische Belehrung verbindet. — Bd. 3: *K. H. Schelkle*, Die Mutter des Erlösers (vgl. die Sonderbesprechung Schol 34 [1959] 311 f.). — Bd. 4: *P. Grelot* u. *J. Pierron*, Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund. 120 S. (1959). Deutsche Bearbeitung von *E. Beck*. Man kann sich keine passendere Einführung in die Osterliturgie denken als diese heilsgeschichtliche Zusammenschau des atl und ntl Passah. Im Anhang wird die vor kurzem noch hochmoderne, jetzt aber schon überholte Hypothese empfohlen, wonach Jesus — dem Qumrankalender folgend — das letzte Abendmahl bereits am Dienstagabend gefeiert hätte. — Bd. 5: *Th. Maertens O.S.B.*, Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis. Das Wirken des Gottesgeistes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift. 115 S. (1959). Deutsche Bearbeitung von *Gabriele Miller*. Diese biblische Geistlehre setzt vielleicht die Akzente nicht immer ganz schriftgemäß. Man könnte den Eindruck gewinnen, als ginge es in der Bibel vordringlich darum, das göttliche Personsein des Heiligen Geistes fortschreitend zu offenbaren. — Bd. 6: *Fr. Stier*, Geschichte Gottes mit dem Menschen. Dargestellt an Berichten des Alten und Neuen Testaments. 134 S. (1959). Die bereits in einem Sammelband des Echter-Verlages (Weltall — Weltbild — Weltanschauung, Würzburg 1958, S. 261 ff.) veröffentlichte Darstellung der biblischen Geschichte zeichnet sich besonders im atl Teil durch nicht gewöhnliche Sprachkraft aus. Der ntl Teil bietet leider nur eine Evangelienharmonie, die sich zudem eng an die fragwürdigen Hypothesen des Jesusbuches von E. Stauffer anlehnt. — Bd. 7: *F. M. Lemoine* u. *C. Novel*, Christus unser Erlöser. Alttestamentliche Verheißung und neutestamentliche Erfüllung. 104 S. (1959). Deutsche Bearbeitung von *Alice Baum*. Auch dem Fachexegeten kann die philologisch genaue und erschöpfende Zusammenstellung aller Texte, die vom Erlösungsgeheimnis sprechen, gute Dienste leisten. Im Vergleich zu anderen, mehr peripheren Zeugnissen kommen die klassischen Aussagen der paulinischen Hauptbriefe etwas kurz weg. — Bd. 8: *K. H. Schelkle*, Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments. 114 S. (1960). Das Büchlein übertrifft an Klarheit, Ausgewogenheit des Urteils und an theologischem Verständnis ohne Zweifel alle bisherigen Qumrandarstellungen, die sich informativ an weitere Kreise wenden. Um so mehr ist das Fehlen jeglichen Anschauungsmaterials (Karten, Skizzen, Abbildungen) zu bedauern. — Bd. 9: *A. Rétif* u. *P. Lamarche*, Das Heil der Völker. Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im Alten Testament. 109 S. (1960). Deutsche Bearbeitung von *Johanna Evangelista Guntli O.S.B.* Eine alttestamentliche Missionstheologie hat ihren besonderen Reiz. Nur müßte sie die aktuelle Beziehung zur christlichen Glaubensverbreitung — ihren Motiven, Wider-

ständen und Zielen — stärker herausarbeiten. — Bd. 10: *W. Trilling*, Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18. 99 S. (1960). Die formgeschichtliche Methode erweist sich an Mt 18 als äußerst fruchtbar. Sie gibt den scheinbar nur lose assoziierten Herrenworten ihren gemeinsamen „Sitz im Leben" der Kirche und führt so zu einem bewegenden Bild frühchristlicher Gemeindeordnung. — Wir zweifeln nicht, daß diese so verheißungsvoll begonnene Reihe sich auch weiterhin erfolgreich behaupten wird. F. J. Schierse

Bernard, P. R., O.P., Das Mysterium Jesu: Bd. 1. Von der Sendung des Johannes bis zur Begegnung mit Maria Magdalena; — Bd. 2. Von der Mission in Galiläa bis zum letzten Gang nach Jerusalem. 8° (469 u. 606 S.) Freiburg 1959 u. 1960, Herder. 26.— DM u. 29.50 DM. — Der Verf. will uns in seinem Werk, dessen 3. Bd. in der deutschen Übersetzung noch aussteht, einführen in das Geheimnis Jesu. Er will dem Leser helfen, es tiefer und inniger zu erfassen, es echter zu leben und überzeugender zu verkünden. Wenn man das Buch zur Hand nimmt, darf man keinen wissenschaftlichen Kommentar zu den Evangelien darin suchen. Das ist es nicht und will es auch nicht sein. Als Ziel hat sich der Verf. gestellt, den Leser an die Evangelien heranzuführen, damit er sich betend hineinversenke und ihm so das Geheimnis Jesu tiefer und klarer aufleuchte. Indem B. bei jeder Perikope den Text der einzelnen Synoptiker vergleichend nebeneinanderstellt und besonders auf das Eigengut der einzelnen aufmerksam macht, gelingt es ihm, immer wieder neue Züge im Leben Jesu aufzuweisen, die das Christusbild lebendiger und wirklichkeitsnäher gestalten. So ersteht ein Leben Jesu, das aufgeschlossenen Laien ebenso etwas zu sagen hat wie Priestern und Ordensleuten; eine unerschöpfliche Quelle für Betrachtung und geistliche Lesung, ein wertvolles Hilfsmittel für die Verkündigung in Predigt, Katechese und Bibelstunden. Man kann dieses Werk, das mit großem Fleiß und gediegener Gründlichkeit geschrieben ist, allen empfehlen, die sich um ein tieferes Verständnis des „Mysterium Jesu" bemühen. P. Schütt

Martini, C. M., S. J., Il problema storico della risurrezione negli studi recenti (Analecta Gregoriana, 104). gr. 8° (XI u. 174 S.) Roma 1959, Pontif. Univ. Gregoriana. 1600.— L. — Es ist gewiß für den Fundamentaltheologen wie für den Exegeten eine willkommene Hilfe, einen kritischen Überblick über die heutige neutestamentliche Wissenschaft zur Frage der Auferstehung Jesu zur Hand zu haben. Gewissermaßen in Fortsetzung der Arbeit von P. de Haes, La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années, Rom 1953 (vgl. Schol 29 [1954] 277 f.), behandelt der Verf. in ähnlicher Weise die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Leider hat er, wie auch schon de Haes, von der Stellungnahme Bultmanns und seiner Anhänger abgesehen, weil darüber eine eigene Dissertation in Arbeit sei, und hat nur die Reaktionen im protestantischen Lager auf die Auffassung Bultmanns berücksichtigt. Wenn er darum bei den Protestanten eine Abwendung von der rein spiritualistischen Auffassung der Auferstehung Jesu und eine Annahme der historischen Tatsache einer leiblichen Auferstehung feststellt, gilt das natürlich nicht schlechthin, sondern nur von dem von ihm berücksichtigten Kreis, der ja damit zum Teil gerade gegen Bultmann Stellung nimmt. — Der Verf. geht aus von dem Problem der Auferstehung Jesu in seinem Zusammenhang mit den Methoden der neueren Exegese, vor allem mit der Formgeschichte; er geht dann ein auf die Frage nach den Quellen der ursprünglichen Predigt von der Auferstehung Jesu, und untersucht anschließend den literarischen Befund der Auferstehungsberichte der Evangelien. Nachdem er so die Quellenfrage geklärt hat, ergibt sich die Frage nach dem geschichtlichen Inhalt der ältesten Osterbotschaft im allgemeinen und der Evangelien im besonderen. In einem letzten Kapitel werden die gewonnenen Ergebnisse übersichtlich zusammengefaßt. — Dieser Überblick läßt schon vermuten, daß sich inhaltlich manche Wiederholungen ergeben mußten, zumal die Darstellungsweise des Verfassers etwas umständlich ist. Wie der Wortlaut des Themas schon besagt, wollte M. keine selbständige Untersuchung über die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu anstellen, sondern nur über den heutigen Stand der Frage kritisch berichten. Das hat er getan, freilich weithin unter Berufung auf andere Autoren, vor allem auf J. Schmitt, Jésus ressuscité dans la prédication apostolique, Paris 1949. Dabei war bei der Vielfalt der

Fragen eine erschöpfende kritische Behandlung im Rahmen der Arbeit unmöglich, so daß man hier und da ein gewisses Unbefriedigtsein hat. So bleibt es dem Leser überlassen, das Gebotene zu überdenken und zu vertiefen. Aber auch so wird er dem Verfasser für seine Anregungen dankbar sein. B. Brinkmann

Schoeps, H. J., Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. 8° (XII u. 324 S.) Tübingen 1959, Mohr. 32.50 DM. — Wer die Vorliebe des Erlanger Religionshistorikers für eigenwillige Sondermeinungen kennt, wird sein Paulusbuch nur mit großer Zurückhaltung zur Hand nehmen. Doch muß sich selbst der mit Vorurteilen belastete Leser bald angenehm enttäuscht fühlen ob der Fülle und Zuverlässigkeit von Informationen, die man in solch kluger Zusammenschau anderswo vergeblich sucht. Sch. referiert zunächst über die Haupttypen der Paulusdeutung in den letzten 50 Jahren und analysiert anschließend die Elemente des paulinischen Denkens, ohne die unableitbare Einmaligkeit der Existenz des Apostels leugnen zu wollen (1—42). Er ist der Überzeugung, „das ‚wahre' (Anführungszeichen vom Verf.) Bild des Paulus und der paulinischen Theologie ... mit exakten Forschungsmethoden" zeichnen zu können (41). Als „unabhängiger Religionshistoriker" glaubt der Verf. zu dieser Aufgabe besser geeignet zu sein als konfessionell vorbelastete Berufstheologen (42). Das 2. Kap. fragt nach der Stellung des Apostels im Urchristentum und kommt u. a. zu folgenden Ergebnissen: Der historische Jesus hat für Paulus nur geringe Bedeutung gehabt (48 ff.); eine hellenistische Gemeinde vor Paulus mit eigenem Kerygma ist historisch unbeweisbar und unwahrscheinlich (56); zwischen Paulus und den Führern der palästinensischen Urgemeinde (Petrus, Jakobus) bestand ehrliches Einvernehmen, die Gegner sind vermutlich in der pharisäischen Gruppe der Jerusalemer Judenchristen zu suchen (62 f.); der Apostolatsbegriff Pauli ist ein pneumatischer gewesen, von Gesichten und Offenbarungen abhängig, während der Zwölferkreis mit Jakobus die Augenzeugenschaft des Lebens Jesu als ausschließliches Merkmal der Apostelwürde erachtet hat (64—69). — Mit dem 3. Kap. beginnt die Deutung der paulinischen Theologie. Sch. geht von der Eschatologie aus, wobei er sich auf den Standpunkt A. Schweitzers und seiner Schule stellt. Paulus habe mit einer Zwischenperiode von höchstens vierzig Jahren bis zur Parusie gerechnet (99). Mit dieser Behauptung stimmt nicht überein, was Sch. über die Parusieverzögerung als der Grundlage paulinischen Denkens sagt: „Die Enttäuschung wurde kompensiert und ins Dogmatische transponiert ... Um die Parusieverzögerung zu erklären, die Fragen der Gläubigen zu beheben und den Angriffen der Ungläubigen vorzubeugen, ist Paulus ‚Schriftsteller' geworden, der erste Theologe der Christenheit" (121). Man fragt sich, warum Paulus schon lange vor Ablauf der erwarteten vierzig Jahre mit seiner Verzögerungs-Theologie begonnen hat. Das Problem hätte doch erst etwa nach 70 akut werden können. Im 4. Kap. bemüht sich Sch., die jüdischen Voraussetzungen der paulinischen Soteriologie aufzuzeigen. Die Idee eines leidenden Messias sei in neutestamentlicher Zeit wohl schon bei den Juden bekannt gewesen, nicht aber der Gedanke an seinen sühnenden Opfertod. Dagegen betrachtet Sch. die „Aqedath Jischaq" (Fesselung Isaaks) „geradezu" als „das Modell für die Ausbildung der paulinischen Soteriologie" (144). In diesem Zusammenhang wiederholt Sch. seine bekannte These, daß die ursprüngliche Christologie Jesus nur als menschlichen Messias gekannt habe. „Erst Paulus hat ... aus einem Würdetitel (Gottessohn) eine ontologische Aussage gemacht und diese in die mythische Denkform hinaufgehoben" (154). Der Gottessohnglaube sei nun „die einzige, allerdings entscheidende heidnische Prämisse des paulinischen Denkens. Alles, was mit ihm zusammenhängt ... ist unjüdisch und führt in die Nähe heidnischer Zeitvorstellungen" (163). Andererseits hält es Sch. mit E. Stauffer für erwiesen, daß Jesus selbst vor dem Hohen Rat die Theophanieformel Ani (we) Hu gebraucht hat und sich damit als Gottessohn kundgab (167). Wenn das stimmt, dann hätte die ebionitische Christologie, als deren Anwalt der Verf. sonst auftritt, den Anspruch Jesu sicher nicht verstanden, und Jesus selbst wäre schon ein Synkretist gewesen, der die „akute Hellenisierung des Christentums" eingeleitet hat (173). — Die schwersten Bedenken muß man jedoch gegen das 5. Kap. (174—230) anmelden, wo die Gesetzeslehre des Apostels als großes Mißverständnis und Zerrbild jüdischer Thoratheologie hingestellt wird. Paulus habe die Thora nicht als Bundesgesetz begriffen, sondern sie nach dem

Vorgang des Diasporajudentums auf das ethische (und rituelle) Gesetz reduziert (225). Im 6. Kap. (231—274) stellt Sch. dann der heilsgeschichtlichen Konzeption des Apostels von der Aufhebung des Alten Bundes im Neuen das ebionitische Geschichtsbild von den zwei Weltzeitbünden am Sinai und auf Golgotha — einer für Israel und der andere für die Weltvölker — gegenüber. Das letzte Kap. endlich (275 bis 314) betont noch einmal, daß Paulus „an den Juden vorbeiredete, weil er schon im Ansatz alles falsch verstanden hat" (278). Als Theologe des Mißverständnisses sei er von seinen Anhängern wiederum gründlich mißverstanden worden, was ein Abriß der Geschichte des Paulusverständnisses in der Christenheit dartun soll. Abschließend versucht Sch. die Gesetzeskritik des Apostels mit dem Judentum zu versöhnen, indem er sie als einen möglichen Weg zur altjüdischen Gottesfurcht und damit zur Neurealisierung des Sinaibundes deutet. — Das Buch verrät in vieler Hinsicht die Zwiespältigkeit des Autors, der weder Christ noch ganz Jude, weder Exeget noch bloßer Historiker ist. Am allerwenigsten kann man ihn einen Theologen nennen, und deshalb ist die Auseinandersetzung mit ihm nicht leicht. So hätte es wenig Sinn, sich mit Sch. auf historischer Ebene bezüglich der Interpretation jüdischer Texte streiten zu wollen. Hier mag er ruhig ganz oder zum Teil recht haben. Die Frage ist aber, ob Paulus überhaupt eine historisch allseits treffende Deutung des alttestamentlichen Gesetzes geben wollte, oder ob sein „Mißverständnis" nicht vielmehr das untrügliche Urteil Gottes über das ungläubige Israel wiedergibt? Mit ähnlichen Argumenten, wie sie Sch. zur Ehrenrettung des Judentums vorträgt, haben bekanntlich hellenistische Religionshistoriker die Schilderung der heidnischen Religiosität und Sittenlosigkeit in Röm 1 als unzutreffend oder zumindest ganz einseitig abgelehnt. Wie soll man solchen Empirikern begreiflich machen, daß Paulus immer und überall nur von der Weltenwende des Kreuzes Christi her argumentiert? Daß sich seitdem alle menschlichen Verhältnisse, ob jüdisch oder heidnisch, gewandelt haben? Wer diese Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens nicht mitvollziehen kann, sollte sich freilich auch nicht einbilden, Paulus besser zu verstehen als „durch konfessionelle Vorbelastung im eigenen Blickfeld eingeschränkte ... Berufstheologen" (42). F. J. Schierse

Schweizer, E., Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 35). 8° (217 S.) Zürich 1959, Zwingli-Verlag. 20.— DM. — Der Verf. ist dafür bekannt, daß fast alle seine wissenschaftlichen Arbeiten aus der lebendigen Sorge um den Aufbau der Gemeinde erwachsen sind. Noch in seinem Pfarramt hat er 1946 eine Schrift über „Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten" (Nr. 8 dieser Reihe) erscheinen lassen. An die Stelle der seit Jahren vergriffenen Arbeit tritt nun vorliegende völlig neue Darstellung. Die Verbundenheit mit der Seelsorge bewahrt Sch. davor, sich in rein akademischen Erörterungen zu verlieren, wie es auf dem Gebiet der Verfassungsgeschichte des Urchristentums leider allzu häufig der Fall ist. Anderseits läßt sich nicht übersehen — und der katholische Leser wird dies je nach Temperament mit Genugtuung oder Mißvergnügen feststellen —, wie unbefangen der Verf. seinen reformatorischen Standpunkt in das NT hineinträgt, ein Verfahren, das uns Katholiken oft genug, und nicht ganz zu Unrecht, nachgesagt wird. Vielleicht liegt es an der Sache selbst, daß eine objektive Betrachtung der neutestamentlichen Gemeindeordnung nicht möglich ist, ohne die späteren Entwicklungsformen mit hineinzuziehen. Die Feststellung, daß Sch. von seiner reformatorischen Gemeinde her blickt und auf sie hin das NT auslegt, soll also keineswegs ein Vorwurf sein. — Die Untersuchung geht aus von der Tatsache, daß es „die neutestamentliche Gemeindeordnung nicht gibt" (7). Ihre „Vielgestaltigkeit" wird im 1. Teil entfaltet: Die Konzeption Jesu (14—27), der Urgemeinde und ihre Nachwirkungen bei Mt, Lk, den Pastoralbriefen (28—79), die Konzeption des Paulus und ihre Nachwirkungen — Kol, Eph, 1 Petr, Hebr — (80—104), die Konzeption des Johannes und ihre Nachwirkungen (105 bis 124), schließlich die Gemeinde und ihre Ordnung in den apostolischen Vätern (125 bis 147). Nach diesem Querschnitt durch die urchristliche Literatur behandelt der 2. Teil jene Elemente, die nach Ansicht des Verf.s die „Einheit der neutestamentlichen Gemeinde" garantieren: die „doppelte Sicht" der Gemeinde als irdisch-geschichtlicher und als himmlisch-endzeitlicher Größe, typisch vertreten durch Lk,

Pastoralbriefe auf der einen und Joh auf der anderen Seite (148—154); das Fehlen der Begriffe „Amt", „Würde", „Priester" u. ä. zur Bezeichnung führender Funktionen des Gemeindelebens, für die das NT einheitlich ein Wort gewählt hat, „das völlig unbiblisch und unreligiös ist und nirgends eine Assoziation mit einer besonderen Würde oder Stellung einschließt", das Wort „Diakonie" (157). Der Verzicht auf Titel, Würden, Ämter heiße freilich nicht, „daß der im Namen Jesu ausgeübte Dienst keinen Gehorsam forderte" (162). Abgelehnt wird in diesem Zusammenhang die Harnacksche Unterscheidung zwischen charismatischen und nichtcharismatischen, rein administrativen Diensten (164—171). Der nächste Abschnitt spricht vom allgemeinen Priestertum der Gemeinde. „Amtsträger im eigentlichen Sinne ist nur Jesus Christus selbst" (172). Die Gesamtgemeinde hat teil an der Autorität Jesu Christi. Ihre voll- oder mitverantwortliche Beteiligung an den Lebensvorgängen der Kirche schließt freilich die Tätigkeit geordneter Dienste nicht aus. So handelt Sch. anschließend von den Aposteln, Propheten, Lehrern, Vorstehern, Presbytern, Bischöfen, Diakonen, Evangelisten, Hirten und Witwen (176—187). Er versteht die gemeindliche Ordnung als „Manifestation des Geistes". Sie kann nur hinterher anerkennen, was Gottes Geist in Freiheit vorgezeichnet hat. Selbst in den Pastoralbriefen, die Charisma und Einsetzung fest aneinander binden, liegt der ganze Ton auf der Geistmitteilung (191). Die anfechtbarsten Behauptungen stellt der Verf. im Abschnitt über die „apostolische Sukzession" auf (192—200). Der Episkopat könnte nie „als für die Gemeinde unabdingbar notwendige Gestalt der Ordnung gefordert werden", weil es zweifellos neutestamentliche Gemeinden ohne Bischöfe gegeben habe. Von apostolischer Sukzession sei im NT nicht die Rede. Auch eine Übertragung apostolischer Vollmacht gibt es nicht. Nur in der Gestalt des NT, der Erstverkündigung des Evangeliums, lebt der Apostel in der heutigen Gemeinde weiter. Das Bischofsamt gehöre also „höchstens zum bene esse, nicht zum esse der Gemeinde" (200). Wesentlich ist für Sch. allein die „Sukzession der Glaubenden, in der die Botschaft von Generation zu Generation weitergegeben wird" (ebd.). Die letzten Seiten sprechen noch kurz vom Gottesdienst und stellen dann einige praktische Richtlinien für die heutige Ordnung des Gemeindelebens auf. — Es ist hier nicht der Ort, die Thesen des Buches zu diskutieren oder gar sie zu widerlegen. Der Verf. ist ein viel zu guter Exeget, als daß man sich die katholische Antwort leicht machen dürfte. Besonders im Hinblick auf die beim kommenden Konzil zu erwartenden Erörterungen über das Wesen des Bischofsamtes könnte diese oft zum Widerspruch reizende Monographie dazu verhelfen, manche festgefahrenen Begriffe — wie Amt, Vollmacht, apostolische Sukzession — theologisch zu klären. Dies wäre auch der beste Dienst, den wir unseren getrennten Brüdern leisten könnten, die wie Sch. „zwischen Rom und Sohm hindurch" einen Weg zur Ordnung der Gemeinde suchen (209), damit sie die katholische Kirche wieder als Stätte wirklicher „Christusherrschaft" (173) erkennen.

F. J. Schierse

Hennecke, E. (†), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3., völlig neubearbeitete Aufl., hrsg. von *W. Schneemelcher*. 1. Bd.: Evangelien. gr. 8° (VIII u. 377 S.) Tübingen 1959, Mohr. 19.60 DM; geb. 24.— DM. — Der 1. Band der lang erwarteten Neuauflage dieses für den Neutestamentler wie für den Kirchenhistoriker fast unentbehrlich gewordenen Werkes liegt nun in völliger Neubearbeitung vor. Dem Herausgeber ist es gelungen, erste Fachkräfte als Mitarbeiter für die verschiedenen Teilfragen zu gewinnen. Darunter ist vor allem *H. Ch. Puech* zu nennen, einer der besten Kenner der gnostischen Literatur. Ihm verdanken wir den Abschnitt „Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente" (158—271), wo bisher Bekanntes mit den neuen um 1945 bei Nag Hamadi gemachten Funden übersichtlich zusammengestellt und verarbeitet worden ist. Dabei konnte der Verf. manches bisher unedierte Material verwenden. Von den bei Nag Hamadi gefundenen gnostischen Schriften wußte man zum Teil aus den Schriften der Väter, z. B. von dem „Evangelium veritatis" unter anderem aus Irenäus, adv. haer. 3, 11, 9, oder von dem Thomasevangelium aus Hippolyt und Origenes, aber man hatte die vollständigen Texte nicht mehr zur Hand. So sind diese Funde gleichzeitig auch eine Bestätigung für die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Väterzeugnisse. In der Haupteinleitung erörtert der Herausgeber zunächst den Begriff „kanonisch" und „apo-

kryph" und gibt dann einen Überblick über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Er betont mit Recht die urchristliche Bedeutung des Wortes „Kanon" als Norm. Kanonische Bücher sind solche, die als Norm der Wahrheit, als Norm des Glaubens (regula fidei) in Frage kommen. Im Gegensatz dazu stehen die apokryphen Schriften, die als eine solche Norm von der Gesamtkirche nicht anerkannt worden sind, sondern zum Teil nur von häretischen Gruppen gebraucht wurden. Der Verf. nimmt also „apokryph" nicht in dem engeren protestantischen Sinne zur Bezeichnung der deuterokanonischen Bücher des AT. Wenn er allerdings meint, die Bezeichnung „kanonisch" setze kirchengeschichtlich eine „Entwicklung von der Vielfalt zur sichtbaren Einheit der Kirche" voraus, da „in der Frühzeit die Vielfalt der Lehre und der Auffassungen kein Hindernis für den Glauben an die eine catholica ecclesia" gewesen sei (3), dann läßt sich das weder mit dem Auftrag Christi an seine Apostel: „Lehret sie alles halten, was ich euch gesagt habe" (Mt 28, 20), noch mit der ständigen Berufung des Urchristentums auf die apostolische Tradition (vgl. z. B. Clemens, 1 Kor 42) in Einklang bringen. Für das Urchristentum war kanonisch, was von den Aposteln kam und dessen apostolischer Ursprung feststand. Man wird darum auch nicht sagen können, daß „die entscheidende Epoche in der Kanongeschichte die Zeit von ca. 140—200" gewesen ist. Höchstens kann man geltend machen, daß sich die Kirche in dieser Zeit gezwungen sah, unter Berufung auf die apostolische Tradition apokryphe und häretische Schriften auszuschließen. Das konnte sie aber nur, wenn sie sich gegenüber den Häretikern auf eine ununterbrochene, einheitliche Tradition von dem apostolischen Ursprung der kanonischen Schriften berufen konnte. Also diese vorhergehende einheitliche Tradition ist die entscheidende Epoche. Darum machen ja Irenäus und Tertullian den Häretikern, z. B. Marcion, den Vorwurf, daß sie sich bezüglich der Kanonizität der neutestamentlichen Schriften nicht an die Tradition gehalten haben (vgl. Tertullian, adv. Marcionem 4, 5). Sch. gibt selbst zu, daß Irenäus, Tertullian und Clemens von Alex. am Ende des 2. und zu Beginn des 3. Jahrhunderts in bezug auf den neutestamentlichen Kanon weithin übereinstimmen. Das wäre aber nicht denkbar, wenn nicht in den verschiedenen Kirchen (Gallien, Nordafrika, Ägypten) eine einheitliche, alte, in die apostolische Zeit zurückgehende Überlieferung vorgelegen hätte. Damit läßt sich schwerlich die vielfach (u. a. von Harnack) vertretene Ansicht in Einklang bringen, daß die erste Kanonbildung auf Marcion zurückgehe. Wenn die Kanonizität des Hebr, der Offb und der kleinen Katholischen Briefe noch jahrhundertelang nicht allgemein anerkannt war, ist der Grund dafür in der Tatsache zu suchen, daß ihr apostolischer Ursprung nicht eindeutig feststand. Über das historische Material gibt Sch. einen guten Überblick, doch bei der Deutung und Auswertung macht sich seine von der katholischen verschiedene Auffassung von der Kirche geltend. B. Brinkmann

Barret, C. K., Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen. Herausgegeben u. übersetzt von *C. Colpe* (Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament, 4). gr. 8° (XII u. 290 S.) Tübingen 1959, Mohr. 16.— DM; geb. 20.— DM. — Angeregt durch das Buch von P. Fiebig, Die Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen 1926, hat B. 1956 die Originalausgabe seines Werkes (bei S. P. C. K., London) unter dem Titel „The New Testament Background" veröffentlicht. Wie das Werk von Fiebig sollte es in erster Linie die Theologiestudenten mit der Umwelt des Neuen Testaments durch eine Auswahl aus den Quellen vertraut machen. Aber im Unterschied zu Fiebig hat der Verf. nicht nur eine Auslese von Texten geboten, die ausschließlich zur Illustration von Stellen aus dem Neuen Testament dienen, sondern er war darauf bedacht, die Texte so auszuwählen, daß sie ein mehr oder weniger geschlossenes Bild von der neutestamentlichen Zeitgeschichte geben, das dann als „Hintergrund der Entstehung und Ausbreitung des christlichen Glaubens voll zur Geltung kommt" (IV). Als Quellen wurden herangezogen: die literarischen Zeugnisse über die römischen Kaiser von Augustus bis Domitian, die Papyrusfunde verschiedenen Inhalts, die Inschriften, Auszüge aus den Schriften der Philosophen (Heraklit, Plato, die ältere Stoa, die stoische Ethik, Epikur) und ihre Sendung, die Hermetische Literatur, die Mysterienreligionen, die Geschichte der Juden (Makkabäer, Hohepriester, Herodes der Große, die Prokuratoren, die Pharisäer, Sadduzäer und Essener, der Jüdische Krieg, der Aufstand von 132—135 n. Chr., die Jüdische

Diaspora), die rabbinische Literatur und das rabbinische Judentum, Philo, Josephus, die Septuaginta, die Apokalyptik und schließlich die jüdischen Sektenschriften (Damaskusschrift und die Sektenschrift unter den Qumrân-Handschriften). Die deutsche, von C. Colpe besorgte Ausgabe ist mit Ausnahme der einführenden Abschnitte keine bloße Übersetzung, sondern wurde auf die gebräuchlichen deutschen Textausgaben umgestellt oder aus dem Urtext neu übersetzt. Die einführenden Bemerkungen zu den einzelnen Quellen, z. B. zu den Qumrân-Schriften, sind verhältnismäßig kurz gehalten und machen bezüglich der Literaturangaben auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Aber das war ja auch nicht der Zweck des Werkes, das nur eine erste Einführung sein will; und dieser Zweck ist zweifellos erreicht. B. Brinkmann

Jeremias, J., Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion zur Zeit Jesu. 8° (155 S.) Göttingen 1958, Vandenhoek u. Ruprecht. 15.80 DM, geb. 19.80 DM. — Die Studie soll zunächst eine Illustration zu dem Weheruf Jesu sein über jene, die „Bauten über den Gräbern der Propheten errichten und die Grabmäler der Gerechten verzieren" (Mt 23, 29). Sie bereichert aber darüber hinaus unsere Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der Verkündigung Jesu und der frühen Kirche mit Zügen, die uns im AT und im NT wie in der rabbinischen Theologie nur gelegentlich begegnen, die aber in der Volksfrömmigkeit offenbar eine beträchtliche Rolle gespielt haben. In besonnener Kritik werden die weit zerstreuten Quellen geprüft und Gesichertes von bloß Wahrscheinlichem und Fraglichem geschieden. Nicht wenige Gräber jüdischer „Heiliger", besonders in Jerusalem und im übrigen Judäa, lassen sich bis in die Zeit Jesu und noch weiter zurückverfolgen. Überraschend sind die Parallelen zum späteren christlichen Martyrerkult. Man wallfahrtet zu den Patriarchen in Hebron, zu Rachel bei Bethlehem usw., die man sich in ihren Gräbern als inmitten ihres Volkes lebend und an seinem Geschick Anteil nehmend denkt. (Auf Mt 2, 18 fällt von da aus neues Licht.) Man erfleht ihre Fürsprache, erwartet Weisung und vielfältige Wunder. Selbst Ansätze zum Reliquienkult zeigen sich. Die Bedeutung dieser Dinge für die Volksfrömmigkeit wird dadurch unterstrichen, daß sich schon früh samaritanische, bald auch christliche und später mohammedanische Konkurrenzüberlieferungen bilden, die viele Gräber anders lokalisieren. Ihr Vergleich mit den fast durchweg älteren jüdischen Überlieferungen ist nicht selten für deren Alter und Richtigkeit aufschlußreich. Über den Gräbern der Makkabäischen Martyrer in Antiochien, für deren Echtheit gute Gründe sprechen, wurde nach dem Jahre 70 sogar eine Gedächtnissynagoge errichtet, über dieser gegen Ende des 4. Jahrhunderts ein christliches Gotteshaus zu Ehren dieser Heiligen. Bei der Bedeutung Antiochiens für die frühe Kirche drängt sich die Erkenntnis auf, daß man die Wurzeln des frühchristlichen Martyrerkultes und seiner Formen mehr, als man bisher vermutete, im jüdischen Raum suchen sollte. Den Zusammenhängen mit dem jüdischen Heiligengräberkult, der sich in den zahlreichen jüdischen Wallfahrten bis weit ins Mittelalter erhielt, müßte wohl noch weiter nachgegangen werden. Mit Recht bemerkt der Verf. abschließend, daß von der Bedeutung, die im jüdischen Denken der Zeit Jesu die heiligen Gräber hatten, auch die Zuverlässigkeit der Überlieferung über das Grab Jesu neu erhärtet wird. Man kann für die Arbeit, die aus literarischen und topographischen Studien im Laufe von mehr als 25 Jahren erwachsen ist, nur dankbar sein. W. Bulst

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Frickel, M., O. S. B., Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen (Freiburger Theol. Studien, 69). gr. 8° (XVI u. 148 S.) Freiburg 1956, Herder. 7.40 DM. — Mit einer allgemeinen Bewertung der Theologie Gregors d. Gr. setzt die Studie ein (1—4). Sie fällt — mit dem forschungsgeschichtlichen Überblick als Hintergrund — ziemlich negativ für Gregor als spekulativen Theologen aus, vor allem wenn der Vergleich zu Augustinus hin gezogen wird. Verf. will aber nachweisen, daß Gregor auch einer

„theologisch-metaphysischen Spekulation fähig und gewachsen war" (6). Er will dies an der Gotteslehre Gregors zeigen, näherhin an der Lehre von der allgemeinen (natürlichen) Gottesgegenwart (unter Ausschluß der übernatürlichen). Dabei möchte er die Beziehung zu Augustinus klarer fassen, dies mit Hilfe einiger Vorarbeiten (in der Bibliographie S. XIV wäre zu dem erwähnten Artikel J. Grabowskis noch dessen Werk hinzuzunehmen: The All-Present God: A Study in St. Augustine, St. Louis 1954) (7—9). Im 1. Kap. wird die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis bei Gregor entwickelt (10—27). Ein augustinisches Thema klingt hier auf, wenn neben der Schöpfung die „Innenschau" als Quelle dieser Erkenntnis hingestellt wird. Die Selbstschau der Seele, in ihrer Geistigkeit und Aufgabe als Lebensprinzip, führt zur Einsicht in Gottes Sein und Wirken. Gregor bleibt aber bei einer psychologischen Betrachtung stehen und erhebt sich nicht zu einem Gottesbeweis „im Sinne der augustinischen Wahrheitsmetaphysik" (27). Kap. 2 entfaltet den metaphysischen Gottesbegriff Gregors (28—62). Er ist nie systematisch entwickelt, zeigt aber in der Zusammenschau der Einzelheiten alle wichtigen Details, die für ein metaphysisch fundiertes Gottesbild wichtig sind: Gott, das „einzige" Sein (unveränderlich, einfach, ewig, licht), das Geist ist und der Schöpfer des Alls. Im 3. Kap. kommt Fr. zu seinem eigentlichen Thema: der Gegenwart Gottes bei Gregor. Er sammelt und erklärt die Haupttexte nach Aufbau und Herkunft (63—84). Er will dabei auch einen Aufriß der Gegenwartslehre bei den wichtigsten Lateinern geben (Augustinus, Leo, Hieronymus, besonders Hilarius u. a.). Methodisch, so scheint es uns, wäre es hier besser gewesen, nicht einfachhin ins volle zu greifen, sondern auf nachprüfbaren Wegen (etwa in der Verwertung bestimmter Schriftstellen) die Herkunft der Gedanken Gregors genau zu fassen. Fulgentius von Ruspe hätte auch beachtet werden müssen, der auch die Formel von Deus ubique totus hat (PL 65, 684 CD) und als Augustinus abbreviatus für viele zum Vermittler augustinischen Gutes geworden ist. Zentral für Gregor ist die „klassische" Stelle (Scheeben) Moralia 2, 12, 20, deren relative Selbständigkeit Fr. verteidigt, dies vor allem wegen der mehrgliedrigen Präsenzformel. Das 4. Kap. leitet nun aus dem Erarbeiteten den theologischen Gehalt ab, indem die „Weisen der Allgegenwart Gottes" aufgezeigt werden, die sich für Gregor in den verschiedenen Raumsymbolen und den entsprechenden Tätigkeitsweisen ausdrücken. In einem Exkurs wird Gregor mit der thomistischen Lehre von der Allgegenwart verglichen (85—103). Das 5. Kap. zeigt die „formelhafte Verdichtung und Verwertung der Gegenwartslehre bei Gregor" (104—131): Deus spectator, iudex (arbiter) internus, intimus, occultus, auch testis, medicus internus. Verf. stellt fest, daß die ungemein häufige Betonung der Richteridee und des Furchtmotivs in der asketisch-sittlichen Belehrung „der Präsenzlehre Gregors einen einseitigen, wenn nicht düsteren Zug" gebe, „wenigstens was die praktische Anwendung dieser Wahrheit betrifft". Er führt dies einerseits auf die „leidvolle Zeitenwende" zurück, aber anderseits auch auf das Fehlen der „Glut und der Wärme" augustinischer Immanenzmystik, auf seelsorgerliche Notwendigkeit und auf die persönliche Grundstimmung Gregors, die der allgemein asketisch-monastischen Haltung der Frommen seiner Zeit wie auch der Untergangssituation eines sterbenden Jahrhunderts entsprochen habe (112 f.). Man muß sich fragen, ob hier alle Züge im theologischen Gottesbild zur Sprache gekommen sind, da Verf. sich doch nur eine bestimmte Sicht ausgesucht hat, die der natürlichen Gotteslehre entnommen ist. Hätte Gregor diese Wirkung und diese Beliebtheit in der kirchlichen Tradition erlangen können, wenn diese dunklen Farben des Gottesbildes und seiner ganzen Einstellung maßgebend gewesen wären? Im Schlußwort wertet Fr. nochmals Gregor als „Theologen" in Auseinandersetzung mit den Äußerungen anderer Autoren. Er vergleicht ihn mit anderen Vätern, vor allem Augustinus. Gregors Aussagen zur Gotteslehre beschränken sich auf wenige Hauptstellen, die in sich nur Teilaspekte bieten, zusammengenommen aber ein hinreichend klares und spekulativ einigermaßen durchdachtes Gottesbild ergeben. Gregor ist aber „auf dem philosophisch-theologischen Grenzgebiet kein eigenständiger, origineller Denker, und es scheint ihm trotz mancher Ansätze das Gespür für echte Problematik gefehlt zu haben" (132). Im Verhältnis zu Augustinus falle bei dem Mönchspapst das mangelnde Interesse für augustinische Grundbegriffe wie verum und bonum auf, „was vielleicht doch auf den Mangel an metaphysischem Gespür zurückgeführt werden muß". Gregor bleibt gern innerhalb des psychologischen Er-

kenntnisbereiches. Es fehlt bei ihm fast gänzlich die Terminologie der gegenseitigen Immanenz mit den dazugehörigen Schriftstellen, was der Gegenwartslehre des hl. Augustinus ihre Wärme gibt. So gibt Fr. schließlich zu, daß es in Gregors Gotteslehre doch zur sogenannten „Depotenzierung" des Augustinismus komme. „Die Abschwächung liegt einmal in der geringeren Betonung der metaphysischen Aspekte wie auch in einer schon genannten Gesamtarmut der Gedanken, welche weder die sprühende Geistigkeit noch die glutvolle Tiefe des afrikanischen Gottesgelehrten erreicht" (134). Zu einer vollen Würdigung der Gestalt Gregors und für einen vollgültigen Vergleich mit Augustinus wird man freilich noch andere Gesichtspunkte hinzunehmen müssen. Die geschichtlich eigene Bedeutung des Papstes ist schließlich nur von ihm selbst her zu fassen. Fr. hat unter seiner Sicht eine sehr gründliche Arbeit geleistet. A. Grillmeier

Flick, M. — Alszeghy, Z., Il Creatore. gr. 8° (470 S.) Florenz 1959, Libreria Editrice Fiorentina. 2200.— L. — Einen Augenblick lang könnte der lapidare Titel „Il Creatore" vielleicht irreführen — aber dann erfährt man aus dem Inhaltsverzeichnis, daß der Stoff die ganze Breite von „De Deo Creante et Elevante necnon de peccato originali" umfaßt. Der Untertitel „L'inizio della salvezza" gibt Aufschluß: die hohe Ambition, Heilsgeschichte zu bieten, wirkliche Theo-logie, die das Wort hört und nachdenkt, ist bestimmend. Darum das zentral betonte „Il Creatore" — als Absage an jedwede durch Schrift-, Väter- und sonstige Stellen „aufgebesserte" Philosophie; darum die Gruppierung in vier große Themen: Gott und die Welt — Die Menschheit in der Welt — Ihre religiöse Situation am Beginn ihrer Geschichte — Ihre Antwort auf das Angebot Gottes (= De peccato originali). Wir wollen es den beiden Gregoriana-Professoren nicht antun, ihnen ausdrücklich sana doctrina zu bescheinigen. Deren Darbietung bedient sich zwar in der Substanz der gewohnten Thesenform, versucht sie aber nach Kräften elastisch zu halten: gut situierende Einleitungen; Wertung der Gegner von ihrem geschichtlichen Ort aus; Erklärung der termini ohne vermeidbaren Ballast (und dann doch gelegentlich in ganz ungewohnter Länge und Präzision — wie es beispielsweise zur rechten Darlegung des Schöpfungszweckes für unumgänglich erachtet wird); Beweisführung aus der Schrift als wirklicher Quelle, aus der erhoben wird, die nicht nur Belege liefern darf. Schließlich wäre noch auf die „note e chiarificazioni" hinzuweisen; über das hinaus, was man gemeinhin in Scholien und Corollarien beifügt, werden betont Verbindungen gezogen zu Spiritualität, Apostolat und Pastoral. Der Hinweis des Vorwortes, daß die Verf. sich den Priestern in der Arbeit verpflichtet gewußt hätten, ist nicht leer geblieben. — Es sei noch erwähnt, daß die Bibliographie gut ausgewählt und auf dem laufenden ist. A. Stenzel

McGlynn, R. H., The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus (Pont. Fac. Theol. Semin. S. Mariae ad Lacum, Diss. ad Laur., 25). gr. 8° (150 S.) Mundelein, III. 1956, Saint Mary of The Lake Seminary. — In der Einleitung bemerkt Verf., daß Petrus Chrysologus trotz seines Beinamens von Patrologen und Dogmenhistorikern vielfach nicht als Theologe erster Klasse beurteilt werde, wie etwa G. Bardy im DictThCath XII, 1917 zeige. Er selbst setzt in einem kurzen Überblick über die Chrysologusforschung solchen Urteilen andere, mehr positive gegenüber, denen er sich im Verlaufe seiner Ausführungen anschließt. (Einer seiner Hauptzeugen ist E. Schiltz, S. 2 f. und in der Bibliographie S. 150 jeweils als Schlitz, dazu noch mit ungenügender Seitenangabe, zitiert, und zwar mit einem Art. von 1928.) Es entging dem Verf., daß unterdessen die kritische Ausgabe der Sermones des Chrysologus vorbereitet wird und Dom A. Olivar in Sacris Erudiri 6 (1954) 327 bis 342 bereits einen „Clavis S. Petri Chrysologi" veröffentlicht hat mit neuer kritischer Sichtung der echten und unechten Sermones. Somit sind die Ausführungen S. 4 bis 7 sehr ergänzungsbedürftig. McGl. schaltet als sicher unecht aus serm. 53 107 129 135 138 und 149, wie die patrologischen Handbücher angeben. Olivar nennt dazu als unecht noch serm. 119 159 und dazu einige Sermones aus dem Appendix in PL 52, ferner eine Reihe von anderen Sermones (a. a. O. 330—332), die sich außerhalb der Collectio Feliciana finden, während er 14 von solchen als echt anerkennt, zusammen mit der Epistola ad Eutychen. Man wird mit der vorliegenden Darstellung der In-

karnationslehre des hl. Petrus Chrysologus also nur insofern arbeiten können, als Verf. eine gute Quellenangabe mit ausführlichen Zitaten hat, so daß man sich von der Verwertung der Quellen einigermaßen ein Bild machen kann. Nach einer kurzen Zeichnung der Gestalt des Chrysologus (7—13) werden in Kap. 2—6 die Inkarnationslehre sowie Mariologie und Ekklesiologie des Bischofs von Ravenna studiert. Kap. 2 soll zeigen, wie Chrysologus das Geheimnis der Inkarnation angeht und was nach ihm der Zweck der Menschwerdung ist (14—42). Kap. 3 gilt der „Person Christi", und zwar als dem ewigen Sohn Gottes und dem Sohn Mariens, ferner der Stellung Christi in der Welt und unter den Menschen (43—74). In Kap. 4 wird das Verhältnis des Chrysologus zu den Häresien seiner Zeit beschrieben (Arianismus, Nestorianismus, Eutychianismus). Die Problemstellung könnte hier tiefer sein, besonders was die Beurteilung der östlichen Häresien durch die Lateiner anbetrifft. Auch hier ist die Kenntnis der einschlägigen Literatur nicht vollständig. Das Werk bedarf also vorsichtiger Benützung. Sein Wert liegt in den reich ausgewählten und lateinisch angeführten Zitaten aus den Sermones. A. Grillmeier

Schweizer, O., M. S., Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, N. F. 16). gr. 8° (VIII u. 123 S.) Freiburg/Schw. 1957, Universitätsverlag. 12.— DM. — Die Frage nach der Natur der Unio hypostatica in Christus und die andere nach der formalen Konstitution der Person haben bis heute ihre systematischen und forschungsgeschichtlichen Schwierigkeiten, besonders was die Stellung des hl. Thomas anbetrifft. Was die geschichtliche Lösung erschwert, ist die enge Verknüpfung der beiden Gesichtspunkte und das Fehlen einer expliziten Diskussion des zweiten zur Zeit des hl. Thomas, so daß auch er sich nicht angetrieben fühlen mußte, eine Entscheidung herbeizuführen. Seine verstreuten, zudem nicht einheitlichen, immer aber knappen Bemerkungen wurden jedoch von den Theologen schon als Abzeichnung einer mehr oder minder ausdrücklichen Lösung genommen. Dabei wurden die einzelnen Texte vom Kontext gelöst, voneinander isoliert und so in den Dienst bestimmter Interpretationen gestellt. Darum ist es eine richtig gesehene Aufgabe, alle die einschlägigen Thomastexte ohne Voreingenommenheit in historischer Abfolge zu exegesieren. Weil aber diese Exegese bisher in drei festgelegten Geleisen sich bewegte, so gibt Verf. zunächst einen lehrreichen Überblick über die drei Theorien (die Modus-Theorie, die Existenz-Theorie und die Unions-Theorie), und dies zuerst in systematischer Sicht (6—10). Dann zeigt er das Verhältnis der drei Theorien zueinander, die sich notwendig in dieser Dreizahl einstellen müßten (11 bis 12). Um in die Eigenart dieser Lösungen einzuführen, legt Verf. die traditionellen Begründungen vor (12—15) und zugleich die gewöhnlich angezogenen Thomasstellen (15—17). Dann erst gibt er einen „problemgeschichtlichen Überblick" (18 bis 53), der zeigen soll, wie das Problem von Natur und Person in Anwendung auf Christus über Thomas hinaus in mehr oder minder breiten Abhandlungen untersucht worden ist. Merkwürdigerweise hat der in den letzten Jahrzehnten doch stärker beachtete Versuch von P. M. de la Taille S. J., Actuation créée par l'Acte Incréé, RechScRel 18 (1928) 253—268 u. öfter, keine Berücksichtigung gefunden. Vgl. dazu jetzt B. Lonergan S. J., De constitutione Christi ontologica et psychologica (Roma 1956). Nun begibt sich Verf. an seine eigene Aufgabe, nimmt in historischer Abfolge die einschlägigen Thomastexte vor (54—106) und erarbeitet die Grundlagen für seine Synthese (107—121). Er kommt zu dem Ergebnis, daß Thomas weder die sog. Modus-Theorie noch auch die sog. Existenz-Theorie vertreten habe, sondern einfach die Unions-Theorie. Für die Ausschließung der Modus-Theorie ist entscheidend III Sent d. 6 q. 1 a. 2 ad 5 (76 f.). Die Existenz-Theorie dagegen beruft sich auf vier Stellen (Quodlibet II a. 4 corp. und ad 1; a. 4, diff. 2; diese Texte zusammengenommen; zit. S. 85 ff.; De Unione V I, a. 1; zit. S. 89; S. Th. III q. 2 a. 2; zit. S. 97; III q. 19 a. 1 ad 4; zit. S. 105). Aber an den drei genannten Stellen aus Quodl. III, ferner an der zuletzt genannten Stelle der S.Th. wird „keine Anwendung auf Christus gemacht. In den zwei anderen Texten wird die Anwendung auf Christus gemacht, aber ganz anders als die Existenztheorie es erwartet. Diese beiden Texte bilden geradezu einen Gegenbeweis gegen die Existenztheorie und einen Beweis für die Theorie der reinen Union" (120) ... „Nie hat Thomas die hypostatische Union formell erklärt als die Teilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen Existenz.

Nie hat er das christologische Personproblem gelöst unter Zuhilfenahme der Realdistinktion von Essenz und Existenz. Nie hat er, weder explicite noch implicite, gesagt, die menschliche Natur in Christus sei deshalb nicht Person, weil sie ihre eigene Existenz nicht besitze. Für Thomas ist die Einzigkeit der Existenz in Christus (wie sie auch immer erklärt werden möge) und deshalb die Teilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen Existenz immer eine *Folge* der Union und nicht die Union selber" ... „Die hypostatische Union ist nach Thomas eine eigene positive Realität, irgendwie analog zu erfassen als actio-passio und relatio, sonst aber schlechthin unbegreiflich und unbeschreiblich. Thomas steht also im Gegensatz zu Billot und manchen Existenzialisten, die zwischen zwei vollkommenen Wesen eine reine Union, also eine Realität, die nur Union ist und auf nichts anderes zurückführbar, als etwas Unmögliches ablehnen" (118). Verf. bezieht also für die Thomasdeutung klare Stellung. Ist es aber berechtigt, hier von drei nebeneinander stehenden Theorien zu sprechen? Diesen Namen kann wohl beanspruchen, wer sich auf den Modus unionis oder die una existentia beruft, weil er — wie problematisch auch immer — von der „einenden Einheit" in Christus und ihrem metaphysischen Fundament sprechen will. Die sog. Unions-Theorie aber, wie Verf. sie hier mit Recht Thomas zuschreibt, stellt eigentlich die Frage nach der „einenden Einheit" nicht, sondern redet nur von der „geeinten Einheit" — einen Vorwurf, den man noch Scotus und Tiphanus und ihren Anhängern macht. Wir stehen eben bei Thomas noch in einem Stadium der Frage, wo noch keine eigentliche Theorie zu ihrer Lösung entwickelt worden ist (vgl. III Sent. d. 6 q. 1 a. 2 ad 5; zit. S. 76). Wenn aber Thomas Ansätze zu einer Theorie bzw. zum Aufweis eines Fundaments der Unio hat, dann müßte man diese Theorie eben nach diesem Fundament benennen. Was ist aber dieses Fundament nach Thomas? Hat er schon davon gesprochen? Was heißt es, die Unio hypostatica nach Thomas analog zu fassen „als actio-passio oder relatio"? Was ist eine „reine Union, also eine Realität, die nur Union ist und auf nichts anderes rückführbar"? Sind wir damit nicht doch wieder bei einer Modus-Lehre? Diese Fragen muß man dem Verf. nach seinen wertvollen Ausführungen, die einen wirklichen Fortschritt in der spekulativen Christologie bedeuten, stellen. A. Grillmeier

Marian Studies. Vol. 10 (1959), Proceedings of the Tenth National Convention of the Mariological Society of America held in Paterson, N. J., on January 5 and 6, 1959. 8° (197 S.) Paterson (1959), The Mariological Society of America. — Die Referate des 10. Nationalkongresses der Mariologischen Gesellschaft von Nordamerika hatten ein einheitliches und dazu, was nur begrüßt werden kann, spezielles Thema, nämlich die Frage nach dem *Fundamentalprinzip der Marienkunde*. Die hier erfolgte Drucklegung macht uns mit den Ergebnissen bekannt. *P. Mahoney O.P.* bringt eine gute Einführung vom grundsätzlichen Standpunkt aus: Mariological principles, their nature, derivation, and function (22—46). *W. F. Hogan* untersucht anschließend die Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes (The fundamental principle of Mariology according to the magisterium: 47—68); sein Durchblick muß wohl überzeugen, daß von Pius IX. bis zu Pius XII. zwar nicht ausdrücklich, aber doch impliziert die göttliche Mutterschaft als Fundamentalprinzip gelehrt worden ist. *E. D. O'Connor C.S.C.* wendet sich der Scholastik zu (The fundamental principle of Mariology in scholastic theology: 69—103); obschon die Arbeit nur die gedruckten Quellen heranzieht, ist sie recht gründlich; lediglich in einigen untergeordneten Fragen (Echtheit von Alberts De natura boni, Alter des Mariale) wäre etwas auszusetzen (93, Anm. 52 und 102, Anm. 76; beide Male Berufung auf B. Korošak und keine Berücksichtigung von A. Fries); die Resultate überraschen, sind jedoch einwandfrei: Außer Bernhard von Clairvaux, der die Gnade Mariens auf ihre Mittlerschaft zurückzuführen scheint, neigen die Scholastiker dazu, die göttliche Mutterschaft als Fundamentalprinzip zu betrachten, am deutlichsten Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin. Die systematische Seite des Problems kommt in den beiden letzten Aufsätzen zu Wort, die klar durchdacht sind und die moderne Literatur gut verwerten: *M. Griffin O.C.D.*, The divine motherhood, the fundamental principle of Mariology (104—120); *M. J. Dorenkemper C.SS.R.*, Subsidiary principles of Mariology (121—177). J. Beumer

Guérard des Lauriens, M.-L., Chronique de Mariologie: RevThom 59 (1959) 738—781. — Dieser umfassende Überblick über die Neuerscheinungen der letzten Jahre zur theologischen Marienkunde geht aus von der Methodologie, wo vor allem die Frage des einigenden Prinzips der Mariologie behandelt wird *(P. Mahoney, A. Patfoort, T. Bartolomei, J. Fr. Bonnefoy, P. Dillenschneider).* Die Mutterschaft und die Unbefleckte Empfängnis in der Forschung schließen sich an. Die Frage des debitum peccato originali ist eigens berücksichtigt, wobei die Artikel des internationalen Kongresses von Rom 1954, die in deren Acta erschienen sind, eingehend besprochen werden. Auch die Diskussion über die Miterlöserin *(P. Dillenschneider, G. Barauna)* ist behandelt; endlich die Teilnahme Mariens am mystischen Leib Christi *(T. Bartholomei, M. Vincentine, N. M. Ciuffo).* Leider scheint der Verf. der deutschen Sprache nicht mächtig zu sein. Denn nur so läßt sich wohl erklären, daß außer einigen Worten über das Buch von *A. Mitterer,* Dogma und Biologie der heiligen Familie (751), jegliche deutsche Literaturangabe fehlt. Das ist natürlich in einer Übersicht ein wesentlicher Mangel. H. Weisweiler

Beumer, J., Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt. Literarkritische Untersuchung des Sermo VI De assumtione B. Virginis Mariae (ed. Quaracchi IX, 1700b—106b): FranzStud 42 (1960) 1—26. — Die Authentizität dieser Predigt ist noch nie in Zweifel gezogen worden, sie wurde z. B. in neuester Zeit von A. Fries und B. Korošak in ihren Untersuchungen über das Mariale als echt vorausgesetzt und verwertet. Auf der anderen Seite aber nimmt sie im Schrifttum des Heiligen eine Sonderstellung ein. Darum stellt B. die Frage nach der Echtheit. Er untersucht zunächst den äußeren Textbefund. Die Herausgeber von Quaracchi konnten nur ein einziges Manuskript auffinden in Cod. 610 der Bibl. Paulina in Münster/Westf. Und dieses stammt erst aus dem 14. Jahrhundert. Der Text selbst ist offenbar sehr verderbt. Schlimmer ist, daß die Ausdrucksweise manchmal so unverständlich ist, daß man auf die Urquellen zurückgreifen muß, und daß die Aufzählungen und Gliederungen nicht immer folgerichtig durchgeführt sind. Es fehlt auch die sonst bei Bonaventura im Anfang übliche Ankündigung des Themas und seiner Einteilung. Vor allem aber fehlt in der Predigt die einfache und durchsichtige Redeart Bonaventuras; statt dessen findet man eine überladene Ausdrucksform. Den eigentlichen Beweis für die Unechtheit aber führt B. aus dem Inhalt selbst. Als Quellen der Predigt vermag er neben De laudibus des Richard von St. Laurent das Mariale zu erweisen. Das macht die Predigt im wesentlichen zu einer, wenn auch sehr geschickten, Kompilation. Das ist gegen die sonst bekannte Art Bonaventuras. Ja die Abhängigkeit vom Mariale, das vielleicht so spät anzusetzen ist, daß Bonaventura es gar nicht selbst benutzt haben kann, macht die Echtheit der Predigt zeitlich sehr schwer möglich. Entscheidend aber dürfte sein, daß inhaltlich der Vergleich mit den echten Schriften des Heiligen zeigt, daß wesentliche Lehrunterschiede bestehen. Über den Blutschweiß Christi findet sich die sonderbare Ansicht, daß er nicht aus der Todesfurcht, sondern aus der Liebe ausbrach und ein Beweis größter Freude war. Von Josef heißt es, daß er Marias Antlitz nach der Empfängnis des Gottessohnes nicht mehr habe anblicken können. Von diesen Ansichten findet sich nichts in den sonstigen Schriften des Heiligen, und die Ausführungen im Lukaskommentar über Maria lassen eine, wie B. gut bemerkt, solche Sonderstellung, wie sie die letztere Ansicht voraussetzt, nicht aufkommen (15). Wesentlicher noch ist, daß der Sermo das Prinzip des consortium zwischen dem Herrn und Maria im Leiden so herausstellt, daß es wenigstens im Prinzip die bloße Anteilnahme in einem bloß subjektiven Mitleiden entgegen der sonstigen Ansicht Bonaventuras — nicht aber des Mariale und Richard von St. Laurent — zu überschreiten scheint. Auch wird das Wissen Marias so überspitzt, wie es bisher nur Engelbert von Admont zugeschrieben wurde. Auch die Verehrung der Gottesmutter wird in einer Bonaventura ganz fremden Höhe gefordert. In der Predigt ist ferner eindeutig mit der Heiligung im Mutterschoß die Reinigung Mariens abgeschlossen. Das ist aber nicht die Ansicht Bonaventuras, der zwei Stufen der Reinigung kennt und von der ersten, eben der Heiligung im Mutterschoß, ausdrücklich sagt: Prima sanctificatio fomitem ligabat . . .; in secunda per essentiam exstinctus fuit (Sermo in Vigilia Nativitatis, ed. Quaracchi IX, 98). Als dogmengeschichtliches Ergebnis der guten und genauen Untersuchung

kann B. buchen, daß so die Mariologie Bonaventuras stärker aus der populären Darstellung Marias herausgenommen wird und sich mehr Albert d. Gr. nähert.

H. Weisweiler

Bonnefoy, J.-F., O. F. M., Le vénérable Jean Duns Scot, Docteur de l'Immaculée-Conception, son milieu, sa doctrine, son influence. gr. 8° (564 S.) Roma 1960, Herder. 3800.— L. oder 30.40 DM. — Als opus posthumum haben die Mitbrüder des Verstorbenen (das Vorwort schrieb Ch. Boyer S. J.) die großangelegte Untersuchung über die Immakulatalehre des Duns Scotus herausgebracht. Es ist eine wahre Fundgrube für die gesamte Mariologie des Mittelalters. Um wenigstens eine Ahnung von dem überaus reichen Inhalt zu geben, seien hier nur die Zahlen mitgeteilt, die sich auf die Theologen von 1301 bis 1333 beziehen, deren Stellungnahme dargelegt wird: Zuerst ausführlich vier Theologen (Wilhelm von Ware, Richard von Bromwyck, Rudolf von Hotot, Franziskus Caracciolo), die Zeitgenossen des Duns Scotus, dann die zeitlich sich anschließenden Franziskaner, und zwar sechzehn als „témoins certains", sechs als „témoins insuffisamment documentés"; weiter folgen „Les frères mineurs maculistes", davon zwanzig als „maculistes avérés" und zwei als „maculistes O. F. M. insuffisamment documentés"; danach werden die Dominikaner des gleichen Zeitraumes aufgezählt, fünfundzwanzig als „maculistes avérés" und vierzehn als „maculistes insuffisamment documentés" und endlich die Angehörigen anderer Orden oder aus dem Weltklerus, siebzehn als „maculistes avérés" und acht als „auteurs non suffisamment documentés". Die Bilanz ist nicht uninteressant: Von 1301 bis 1333 verteidigen außer Scotus bloß elf Zeugen, alle aus dem Franziskanerorden, die Unbefleckte Empfängnis (Franziskus degli Abbati, Landulph Caracciolo, Petrus Aureoli, Petrus Thomas, Franziskus de la Marche, Antonius Andreas, Franziskus von Meyronnes, Jakobus von Alba, das Offizium des Festes von Pérouse, Walter von Chatton und Wilhelm von Rubion). Dazu kommen noch acht „semimaculistes", sieben Franziskaner und Franziskus Caracciolo der Kanzler. Die beherrschende Stellung des Duns Scotus in der ganzen Frage wird gut herausgearbeitet (123—182), aber zugleich auch der vorausgehenden Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert genügend Aufmerksamkeit geschenkt; ebenso erhält der Einfluß des Scotus auf die spätere Zeit (bis zur Dogmatisierung) sein Recht. — Wenn man überhaupt ein Wort der Kritik zu einer solchen Leistung aussprechen darf, so wäre es eigentlich das eine: Man merkt gelegentlich, daß der Verf. selbst nicht die letzte Hand an sein Werk legen konnte und daß darum manches nur den Eindruck einer ungeheuren Materialsammlung hinterläßt. Vielleicht ist auch sein Urteil über die „semimaculistes", die eine Notwendigkeit der Reinigung der Materie vor der Eingießung der Seele annahmen, zu streng, da sie doch jegliche Makel der Sünde in Maria vom ersten Augenblick ihrer Existenz ausschließen wollten. Ferner werden nicht alle dem Verf. zustimmen können, wenn er so großen Wert auf die Freiheit vom „debitum contrahendi peccatum originale" legt, als ob sonst die Immakulatalehre gefährdet und irgendwie unvollkommen wäre. Indes soll mit diesen Ausstellungen keineswegs der überragende Wert des historischen Werkes geschmälert sein.

J. Beumer

Agterberg, M., O. E. S. A., „Ecclesia-Virgo", Étude sur la Virginité de l'Église et des fidèles chez saint Augustin (Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum „Angelicum" de Urbe). gr. 8° (135 S.) Héverlé-Louvain 1960, Institut Historique Augustinien. 120.— Fr. — Der in sich recht eng begrenzte Gegenstand findet hier eine exakte Darstellung, die zudem die ekklesiologischen Gesichtspunkte gut berücksicht. Die „Ecclesia-Virgo" ist demnach, augustinisch gesehen, die personifizierte Einheit der Gläubigen, die deshalb „virgines" genannt werden, weil sie innerlich, in ihrer Haltung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe eine Erkenntnis und ein Wollen aufweisen, wodurch sie frei von der Begierlichkeit sind, und damit auch eine Enthaltsamkeit, die sich in verschiedenen Stufen, von der Keuschheit der Eheleute über die der Witwen bis zur Jungfräulichkeit des Leibes, zumal bei den „sanctimoniales", verwirklicht. Die biblische Grundlage bilden für Augustinus wesentlich die beiden Stellen Mt 25, 1—13 und 2 Kor 11, 2—3. Der Verf. kritisiert, und das mit Recht, die Überbetonung des escha-

tologischen Momentes durch W. Kamlah (Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart 1951) und hebt selber die empirische Größe des „communauté in via" hervor (104—112). Wichtig erscheint ihm ferner die Feststellung: „Nulle part il (Augustin) ne fait allusion à quelque opportunité ou nécessité de la virginitas carnis pour manifester la virginité de l'Église. Le Docteur africain considère toujours les vierges à partir de l'Église. Il ne commence jamais par décrire les vierges comme manifestation de la virginité de l'Église, mais il voit la virginité de l'Église se prolonger dans les vierges" (120). Wir bedauern es nur, daß die Bedeutung der Jungfrau Maria für die augustinische Konzeption kaum aufgegriffen ist und daß die historisch vorbereitenden Gedanken eines hl. Ambrosius überhaupt nicht miteinbezogen sind.

J. Beumer

McAuliffe, C., De sacramentis in genere. 8° (XV u. 224 S.) St. Louis 1960, Herder. 4.— Doll. — Ein knappes, lateinisches Schulbuch, amerikanischen Seminaristen zugedacht, das vor allem die eine Lücke füllen will: „... neque habent libros manuales simplici stylo conscriptos" (VII); eine durchaus verwirklichte Absicht, die auch hinter der Bemühung um sorgfältig und notfalls recht umfänglich erklärte Terminologie steht. Daß man nicht alles auf einmal haben kann: ein Handbuch, knapp, schlicht und klar *und* dogmengeschichtlichen Unterbau, leuchtet ein — so leid es einem auch tun mag, wenn man etwa die Entwicklung des Ausdrucks „sacramentum" auf einer Drittelseite abgetan sieht. „Res et sacramentum" als einen Schlüsselbegriff der Sakramententheologie herauszustellen, ist ausdrücklich angegebenes Bestreben (VII). Ob man nun meint, dann auch die intentionale Ursächlichkeit annehmen zu sollen und die Argumente, die seit eh und je für gut gegen eine physische oder moralische Ursächlichkeit befunden wurden, weiterhin als entscheidend anzusehen, darf füglich dahingestellt bleiben. Freilich: wenn Verf. in schöner Offenheit zugibt, daß der maior numerus theologorum gegen seine Aufstellung sei, die gratia sacramentalis „immediate adnectitur, non gratiae sanctificanti, sed ‚rei et sacramento'" (89), dann wird man dieser Rückendeckung froh bleiben, denn diese These kann ja nur auf Grund der leidig extrinsezistischen Gleichung stehen: gratia sacramentalis = ius ad gratias actuales. Auch der allenfalls einzuhandelnde „Vorteil", dann einem, der ein Sakrament unfruchtbar empfängt, nicht schon in schlichter Konsequenz die gratia sacramentalis absprechen zu müssen, wird schwerlich gegen die Gründe zur Ablehnung aufkommen. Wenn schließlich die institutio in genere nicht zugelassen wird, dann wird man das angesichts der nicht geringen sachlichen Überschneidungen in den Positionen ungerührt zur Kenntnis nehmen. Aber einige andere Dinge können nicht gleichgültig lassen. Verf. ist — das sei ohne jegliche Despektierlichkeit gesagt — ein gewiegter Schulmeister, der sein Handwerk versteht. Wenn man feststellt, wieviel an spekulativem Beiwerk er für unvereinbar erachtet mit einem durchschnittlichen Schulbuch, für durchschnittliche Hörer, dann macht das nachdenklich. Denn für die Fassungskraft wird ja wohl abgewandelt gelten, was von der lateinischen Sprache gesagt wird: „Hanc enim linguam non facile legunt permulti seminaristae hodierni, saltem Americani" (VII). Die letzte Einschränkung mag positiv ihr Recht haben — wer möchte sie exklusiv setzen ...? Sodann: anfangs neigt man vielleicht zu nachsichtigem Schmunzeln, wenn man im Text erklärt findet (es ist einfach eine Seite herausgegriffen) pluvia (rain) — nubes (cloud) — poma (apple); wenn man in dem am Schluß beigefügten Glossarium difficiliorum (!) expressionum et verborum als einer Übersetzung wert angefügt findet: actu — appello — calidus — casu etc. etc., dann vergeht einem das Schmunzeln doch! Wenn dieses Buch vorexerziert, daß es ohne Konsequenzen aus solchem Befund nicht abgehen dürfte, dann sollte man auch das unter seine (diesmal kaum angestrebten) Meriten rechnen.

A. Stenzel

Jorissen, H., Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts des Großen: ZKathTh 80 (1958) 267—315. — Durch A. M. Landgraf und D. Van den Eynde wissen wir um die Entstehung der Ausdrücke Materie und Form der Sakramente im 12. Jahrhundert. Materie bedeutet dabei zunächst die physische Substanz, Form die Formel der Worte, also „res" und „verbum" im Sinn des Lombarden. Hugo von St. Cher hat sie zuerst im hylomorphen, streng aufeinander bezogenen

Signum- und Kausalcharakter verstanden. Für Albert d. Gr. hat C. *Murray,* The Composition of the Sacraments according to the ‚Summa De Sacramentis' and the ‚Commentarium in IV Sententiarum' of St. Albert the Great: FrancStud 16 (1956) 177—201, dies geleugnet: Materie ist bei Albert nur Prinzip der Bezeichnung, Form Prinzip der Ursächlichkeit. J. untersucht nun das Verhältnis dieser beiden Teile erneut: Stehen sie nebeneinander oder hat sie Albert in einen inneren Bezug gestellt? Um ein echtes Fundament zu haben, prüft J. zunächst die Auffassung Alberts bei den einzelnen Sakramenten. Hat Albert doch keine grundsätzliche Stellung zur Frage genommen. In einem 2. Teil werden die Einzelergebnisse kurz gesammelt. Es ergibt sich deutlich, daß Albert wohl, wie Murray schon festgestellt hat, Materie auf den Zeichencharakter, Form auf die Ursächlichkeit bezieht. So etwa in De sacramentis n. 64 der Ed. Coloniensis: Ex materia habet (sacramentum) signum esse, ex forma autem quod sit causa. Jedoch werden sichtlich beide Teile auch innerlich aufeinander bezogen. Die Form bringt dem Zeichen die letzte Deutlichkeit. So heißt es etwa bei der Taufe, daß eine bloße Abwaschung sich auch sonst findet. Daher folgert Albert: Oportet exprimere verbo significante ecclesiae generationis actum (IV d. 3 a. 1 ad qc. 2 ad 1). Ähnlich spricht Albert bei der Form der Firmung oder der Letzten Ölung. Die Form der Eucharistie bewirkt erst die Transsubstantiation, also das Zeichen der Brotakzidentien: Sine verbo non bene significaret nec penitus aliquid efficeret. Umgekehrt ist die Materie an der Wirkung mit der Form beteiligt. So heißt es etwa bei der Letzten Ölung: Virtus eius est per sanctificationem materiae et formae. Das Wasser der Taufe hat die vis generandi in potentia, die von der Form dann aktuiert wird. Man sieht also deutlich den inneren Bezug und die Gegenseitigkeit. Daher wird das Verhältnis in hylomorpher Weise bis zur Potenz-Akt-Theorie entwickelt. Immerhin sind Äußerungen, die eine Trennung anzudeuten scheinen, noch nicht ganz bei Albert ausgemerzt. Wir befinden uns also m. E. noch in einem Übergang. Darin liegt die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung, daß sie uns so einen guten Einblick in die Entwicklung gewährt, die Zeichen und Ursächlichkeit auch systematisch immer mehr in einen engen Zusammenhang stellt.

H. Weisweiler

Heynck, V., O. F. M., Zum Problem der sakramentalen Gnade in der Scholastik. Der Olivi-Schüler Petrus de Trabibus über die gratia sacramentalis und gratia virtualis: Theologie in Geschichte und Gegenwart (= Festschrift M. Schmaus) 777 bis 806. — Der neuentdeckte Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Petrus de Trabibus gibt auch einen Einblick, wie dieser Schüler Olivis über die Natur der sakramentalen Gnade gedacht hat. H. kann hier eine Ansicht finden, die wir bisher nur aus Olivi und auch dort nur stückweise, nicht aber in der unmittelbaren Fragestellung der gratia sacramentalis, finden. Petrus lehnt alle Deutungen der sakramentalen Gnade ab, ob sie nun eine Gleichheit oder eine Verschiedenheit von der außersakramental erlangten Gnade besagen. Er sieht die unmittelbare Wirkung aller Sakramente vielmehr nur im Zuwenden der Verdienste Christi: participatio seu communicatio meriti Christi, quae fit mediantibus sacramentis (Sent. IV dist. 17 a. 1 q. 1; bei H. 785). Die habituelle Gnade (gratia virtualis) ist bei ihm die caritas, die den Erwachsenen, die ihrer persönlichen Akte fähig sind, dann „per concomitantiam" gegeben wird. Die Unmündigen erhalten sie nur „secundum quandam aequipollentiam". Es scheinen zwei Gründe für diese Auffassung bei Petrus maßgebend gewesen zu sein. Zunächst die Heilige Schrift, die so hervorhebe, daß das Leiden Christi Ursache aller Sündenvergebung ist. Erst wenn der Mensch Verbindung mit diesem Verdienst Christi gefunden hat, besitzt er etwas, was seine Schuld aufhebt. Aufgabe des sakramentalen Geschehens ist es, diese Verbindung herzustellen. Das kann freilich im Notfall auch „in voto" geschehen. Aber eine außersakramentale Rechtfertigung, etwa durch eine Kontrition, gibt es nicht. Der personalistische Charakter, der bei Petrus auch seine ganze Gnadenlehre in ihrem Tätigkeitsprinzip bestimmt, scheint der zweite Grund dieser Theorie gewesen zu sein. Im wesentlichen findet man diese Gedanken, wie gesagt, schon bei Olivi, nur nicht so systematisch durchgeführt. Aber die Schwierigkeiten, die Olivi erfuhr, haben seinen Schüler doch dazu gebracht, vorsichtig hier und da ein „fortasse" beizufügen. Bisher konnte diese Ansicht von H. nur bei diesen beiden Scholastikern festgestellt werden, von anderen

aber wurde sie beachtet und dann abgelehnt. Erst in der Reformationszeit, so schließt H., tauchen ähnliche Gedanken wieder auf und führen z. B. in Trient zu einer lebhaften Auseinandersetzung. Desto wichtiger ist es darum, daß wir durch den Neufund nun genauer über die theologischen Hintergründe unterrichtet sind und so ihren theologischen Wert besser beurteilen können. Der Gedanke, das Leiden Christi stark mit der sakramentalen Wirksamkeit zu verbinden, dürfte jedenfalls seine Bedeutung behalten, wenn er auch nicht in der vorliegenden Form konkretisiert werden kann. H. Weisweiler

Schnitzler, Th., Eucharistie in der Geschichte. 8° (153 S.) — Eucharistie in der Glaubenslehre. Herausgegeben von Rh. Haacke. 8° (144 S.) Köln 1959 bzw. 1960, Bachem. je 3.80 DM. — Zwei Werkbücher sind anzuzeigen, die ihre Entstehung dem Münchener Eucharistischen Kongreß verdanken. Ihre Nützlichkeit wird sich aber nicht nur in der Vorbereitung erschöpfen, sondern ihnen noch lange nach diesem äußeren Anlaß dankbare Benutzer sichern. Man wird es dem Kirchen- und Liturgiegeschichtler Schnitzler — speziell dem Verfasser von „Die Messe in der Betrachtung" — unschwer zutrauen, uns in den drei großen Kapiteln — Wachsen und Werden der hl. Messe — Eucharistie im Mittelpunkt der Verehrung der Kirche — Eucharistie Kraft der Kirche in dunkler Zeit — eine Vielzahl von feinziselierten, warm und schlicht geschriebenen Miniaturen zu schenken. Der Empfehlung braucht es kaum. — Das zweite Buch von Haacke versammelt Zeitschriftenaufsätze, die in Vorbereitung auf den Kongreß geschrieben wurden, und rundet durch einige zusätzliche Beiträge zu einem locker gefügten Ganzen auf, über dem „Glaubenslehre" als Überschrift schon stehen mag; Systematik oder Vollzähligkeit wird man billigerweise nicht erwarten. Das ist der Inhalt: *J. Auer*, „Pro mundi vita"; *Th. Schnitzler*, „Eucharistischer Kongreß und geistliches Leben", „Buße und Eucharistiefeier"; *Fr. Thijssen*, „Was schuldet der Kongreß den nichtkatholischen Christen?"; *Rh. Haacke*, „Eucharistie in der Heilsgeschichte"; *W. Kahles*, „Die hl. Eucharistie als geschichtsgestaltendes Mysterium". Auch diese Veröffentlichung darf interessierter und dankbarer Leser sicher sein. A. Stenzel

Schlette, H. R., Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin (Münchener Theol. Studien, System. Abteilung, 17). gr. 8° (XX u. 226 S.) München 1959, Hueber. 16.— DM. — Ders., Kommunikation und Sakrament (Quaestiones disputatae, 8). gr. 8° (78 S.) Freiburg 1959, Herder. 5.20 DM. — Die erstgenannte Arbeit bietet eine eingehende, sehr solide geschichtliche Untersuchung zur Lehre von der geistlichen Kommunion bei drei Meistern der Hochscholastik, deren theologische Eigenprägung hier exemplarisch aufleuchtet. Die Ergebnisse der Geschichte dieses Themas auf seinem Gang von Joh 6 über Augustinus und die Frühscholastik bis zu den hier eigentlich zur Untersuchung stehenden drei Lehrern Bonaventura, Albert und Thomas werden in dem Bändchen der Quaestiones disputatae zu einer systematisch-synthetischen Untersuchung weitergeführt. — Die Geschichte zeigt einen bemerkenswerten Wandel in der Auffassung vom Wesen der geistlichen Kommunion, vor allem der Deutung des Verhältnisses von existentiell-persönlicher Verbundenheit des Gläubigen mit Christus (Schl. sieht diese im modernen Begriff der Kommunikation gut gekennzeichnet, vor allem auch wegen der Möglichkeit einer schlagwortartigen Gegenüberstellung zur sakramentalen Kommunion) zum realen Empfang des sakramental gegenwärtigen Christus. Die verschiedenen Schattierungen des früheren Verständnisses von geistlicher Kommunion unterscheiden sich immer noch von der in der Neuzeit entwickelten Frömmigkeitsübung der geistlichen Kommunion, die nicht eigentlich geistiger Teil des leibgeistigen Gesamtvorganges der sakramentalen Vereinigung mit Christus ist, sondern eine einigermaßen verselbständigte Übung neben oder zum Ersatz des Kommunionempfanges. Den drei von Schl. in seiner geschichtlichen Untersuchung behandelten mittelalterlichen Theologen geht es gemeinsam um die Klärung zweier verschiedener Weisen des „Essens" Christi (manducatio spiritualis und sacramentalis). Sie unterscheiden sich durch die Gesichtspunkte, durch die sie diese Weisen kennzeichnen. Bei Bonaventura handelt es sich um die Verschiedenheit der personalen Disposition, durch die die Fruchtbarkeit des sakramentalen Essens bestimmt wird. Thomas nimmt

den Unterschied im Gegenteil objektiv, vom Sakrament selbst her. Albert steht dazwischen, da man bei ihm die verschiedene Empfangsweise teils personal-subjektiv, teils sakramental-objektiv begründet findet. Darin sieht Schl. wohl mit Recht „die jeweilige prinzipielle Konzeption der Theologie der besprochenen Lehrer" sich spiegeln: „Die starke Betonung des personal-anthropologischen durch Bonaventura, die mehr metaphysisch orientierte Theologie des Thomas von Aquin und die dazwischenliegende, bis ins Letzte noch nicht vollendete, aber zum Metaphysischen tendierende Meinung Alberts" (216). — Die geschichtlichen Beobachtungen werden in der Einleitung zu „Kommunikation und Sakrament" noch einmal zusammengefaßt, wobei gerade durch die Kurzfassung die Kompliziertheit und Vielschichtigkeit des Problems deutlich wird. In der systematischen Auswertung der geschichtlichen Untersuchungen sieht sich der Verf. vor die Schwierigkeit gestellt, um der Genauigkeit der Einzeluntersuchung willen Elemente nacheinander behandeln zu müssen, die gerade durch eine solche, wenn auch nur methodische, Trennung in ein mißverständliches Licht gerückt werden. Zunächst wird die Kommunikation mit Christus als zuständliche Befindlichkeit der personalen Existenz des Menschen in Glaube und Liebe als das eigentlich Ausschlaggebende und Heilbringende herausgestellt. Es sei nach dem Neuen Testament nicht zu bezweifeln, daß durch Glaube und Liebe eine wirkliche Kommunikation mit Christus in Gnade hergestellt werde (vgl. Eph 3, 17). Der Empfang des Sakramentes hat dann die doppelte Funktion, zu bezeichnen und zu bewirken. Bezeichnen soll es von seiten Gottes die Gnade, von seiten des Menschen die schon vorhandene personale Kommunikation mit Christus. Die Wirkung des Sakramentes ist dann (nur) komparativisch, d. h. die schon vorhandene personale Kommunikation mit Christus gnadenhaft vermehrend und intensivierend. — Hier nun fragen wir uns, ob der Verf. seine eigene Intention bis zum Ende der positiv gegebenen Möglichkeiten ausgezeichnet hat. Scheint in der von Schl. dargelegten Vorstellung die personale Kommunikation nicht doch so von der sakramentalen Kommunion getrennt zu sein, daß es eben doch eine Weise der Kommunikation mit Christus gibt, die von der Wirkkraft des Sakramentes unabhängig ist? Im Empfang des Sakramentes soll ja eine im Menschen schon vorhandene Christuskommunikation ausgedrückt und bezeugt werden. Die Wirkung des Sakramentes fällt in diese dann nur komparativisch hinein. Bei einer sehr instrumentalistischen Sicht und ihrer Deutung im Sinne einer physischen Kausalität ist eine andere Vorstellung allerdings kaum möglich. Aber Schl. selbst zeigt sich doch dem sakramentalen Instrumentalismus gegenüber zugunsten des personalen Momentes einigermaßen zurückhaltend. Man muß ja die Vorstellung vom sakramentalen Heilsinstrument nicht so pressen, daß sein Effekt der Setzung der Ursache zeitlich nicht voraufgehen könnte. Gibt es in der Schrift eine Christuskommunikation durch den Glauben, die nicht zugleich aus dem Sakrament käme? Gibt es einen Glauben, der nicht im sakramentalen Ausdruck erst ganz zu sich selbst käme? Dann aber ist in der Wirksamkeit des Glaubens und der Liebe immer auch die Wirksamkeit des Sakramentes mit im Spiel. So möchten wir auch die Christuskommunikation, die im Empfang der sakramentalen Kommunion bezeugt wird, schon der Gnadenwirksamkeit des, wenn auch zeitlich später, empfangenen Sakramentes zuschreiben. Dann könnte man leichter die tridentinische Aussage ernst nehmen, daß „durch die Sakramente *jede* wahre Gerechtigkeit beginnt, wächst oder nach dem Verlust wiederhergestellt wird" (Denzinger 843 a). — Diese kritische Bemerkung mindert keineswegs die Bedeutung der beiden ausgezeichneten Studien Schl.s. Sie will nur auf einen letzten Schritt hinweisen, der, wie uns scheint, die in Schl.s eigener Auffassung angelegte Konsequenz ausziehen würde.

O. Semmelroth

Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit. Herausgegeben von *B. Fischer* und *J. Wagner*. gr. 8° (384 S.) Freiburg — Basel — Wien 1959, Herder. 26.50 DM. — Dies ist die zweite Festschrift, die dem nun 70jährigen Innsbrucker Liturgiker J. A. Jungmann gewidmet ist. Wenn der vor zehn Jahren erschienenen ersten („Die Messe in der Glaubensverkündigung") das für Festschriften nicht ganz gewöhnliche Geschick zuteil wurde, eine 2. Auflage zu erleben, dann verdankte sie das wohl zum großen Teil dem in sich geschlossenen Thema. Nun sollte von da her auch dieser Gabe eine freundliche Aufnahme sicher sein: Es geht

um die zentrale Wirklichkeit des Pascha Domini, an deren Lebendigkeit und heutiger liturgischer Begehung das Werk des Jubilars einen gemessenen Anteil hat. Die Entfaltung des Gesamtthemas in den Beiträgen der 36 Mitarbeiter steht unter den Überschriften Ostertheologie — Osterfrömmigkeit der Frühzeit — Österliche Texte der Liturgie — Osterbrauchtum — Osterfrömmigkeit heute. Das Aufzählen der Titel und Namen im einzelnen geht über den Rahmen dieser Anzeige hinaus und nur auf eine Auswahl im besonderen hinweisen, will mißlich scheinen. Soviel aber sei angemerkt: Es ist ein Handbuch geworden, das für den wissenschaftlich interessierten Theologen nicht minder wertvoll ist wie für den in der Seelsorge stehenden Priester. Eben so mußte es werden, wenn es den Intentionen des Jubilars gemäß sein sollte: von der Bibeltheologie, vom quellenden Reichtum der Frühzeit, von der Vielfalt der Geschichte hin zur Pastoral, zu Unterricht und Verkündigung. — Eine beigegebene Bibliographie bringt das Jungmannsche Schrifttum seit 1953. Wer sie überfliegt, wird sich vor allem der weiten Streuung und des darin bezeugten weltweiten Echos seiner Arbeit freuen. Daß der Verlag der Festschrift das angemessene Gewand mitgegeben hat (u. a. 8 ganzseitige Bildtafeln), braucht wohl nur am Rande vermerkt zu werden.

A. Stenzel

Jungmann, J. A., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. 8° (VIII u. 560 S.) Innsbruck — Wien — München 1960, Tyrolia. 25.— DM. — Wenn zwei Dutzend Arbeiten aus dem reichen Schaffen der letzten 20 Jahre ausgewählt und, auf den heutigen Stand gebracht, in einem Bande vorgelegt werden, dann ist das schon aus dem Grunde dankenswert, daß die Erstveröffentlichungen gelegentlich nicht ganz leicht zugänglich sind (z. B. die Festschrift zur Hundertjahrfeier des Theol. Konvikts Innsbruck...). Der Rahmen der gesammelten Beiträge ist weit gespannt und unter die Überschriften gefaßt: Zum historischen Gesamtbild (Einflußnahme bzw. Affizierung der Liturgie im frühen Mittelalter bei der Abwehr des germanischen Arianismus; am Vorabend der Reformation; im Barock) — Historische Einzelfragen (wo besonders auf die Studien zum Stundengebet hinzuweisen ist) — Grundsätzliches um Liturgie und Kerygma: Hier finden sich vornehmlich Artikel und Vorträge mit unmittelbar praktischer Zielsetzung wie Liturgie und Volksgesang, Liturgie und Kirchenkunst, Liturgie als Schule des Glaubens usw. Erhellende Durchschau durch eine Lebensarbeit, in ihren vielen Anregungen zugleich Einladung zur Fortsetzung. *Die* große Anregung aber vor den vielen einzelnen ist die in der Überschrift angegebene Struktur des Buches: „... und pastorale Gegenwart"! So es für uns schon ein willig zu handhabender Gemeinplatz geworden sein sollte: daß alle gelehrte Beschäftigung mit der Liturgie dem lebendigen, heilenden Vollzug hier und heute zu Diensten sein sollte — um so besser! Der stattliche Band erinnert uns mit liebenswürdigem Nachdruck daran, wem wir im deutschen Raum mit Vorzug dafür Dank wissen müssen.

A. Stenzel

Unser Gottesdienst. Werkbuch im Auftrage des Liturgischen Instituts herausgegeben durch *A. Kirchgässner*. 8° (XVI u. 416 S.) Freiburg 1960, Herder. 24.80 DM. — Wenn dieser Veröffentlichung ein Geleitwort „50 Jahre Liturgische Bewegung" vorangestellt werden kann, dann versteht sich von selbst, daß in diesem Zeitraum die meisten Themen bereits vielfache Behandlung und Diskussion erfahren haben. Wenn nun diese Sammlung von Beiträgen aus der Feder von rund 30 Autoren als „Werkbuch" vorgelegt wird, dann muß sie dem damit verbundenen Anspruch Genüge tun, die Diskussion hinter sich gelassen zu haben und verläßliche Weisung für das Tun geben zu können. Das ist der Fall. Die großen Abschnitte sind überschrieben: Grundsätzliches — Frömmigkeit — Praxis — Dienste — Wortverkündigung — Raum. Dazu ein Anhang mit exemplarischen Pfarrbriefen, Fürbitten und Gebeten. Mag also der weitaus größte Teil des Buches — wie sollte es bei einem Werkbuch anders sein? — auf sehr genaue, praktische Fragen ausgerichtet sein (die von bewährten Praktikern so konkret angegangen werden, daß man sich auch an einem gelegentlich etwas schulmeisterlichen Ton nicht stößt), man hat nicht auf die große Ortsangabe der Liturgie im gesamtkirchlichen Leben vergessen, man schreitet den weiten Raum ab, in dem die Aufgaben lebensnaher, zeitgeforderter Pastoral liegen. Vor allem: der „Frömmigkeit" gilt eine ganz betonte Sorge.

Als Beleg seien gerade einmal die Untertitel dieses Abschnittes aufgeführt: Der Gesamtzusammenhang des christlichen Gebetslebens *(Guardini)* — Eucharistie und liturgische Frömmigkeit *(Schnitzler)* — Psalmenfrömmigkeit *(Pascher)* — Erziehung zur Meditation *(v. Severus)* — Meditation als Voraussetzung *(Beil)*. Also: auch dies ein schöner Beweis dafür, wie sehr aus Fülle und Reife geschrieben worden ist. Was geboten wird, verdient rundum Lob. Da aber auch reichlich 400 Seiten noch beschränkter Raum sind, werden unvermeidlich Wünsche hinsichtlich der Auswahl offenbleiben. So z. B. hat man besonders im Abschnitt „Wortverkündigung" den Eindruck des Zufälligen, und mit einigen Einsparungen hätte man wohl den Raum für einen grundsätzlichen Beitrag zur Theologie des Wortes gewonnen. A. Stenzel

Quadragese und Pentekoste. Ein Werkbuch. Herausgegeben vom Liturgischen Institut zu Trier. 8° (213 S.) Trier 1960, Paulinus-Verlag. 8.80 DM. — Es handelt sich um die verkürzte Ausgabe des Werkbuches, das *H. Aufderbeck* im Leipziger Benno-Verlag erscheinen ließ. Ausgelassen sind diejenigen Beiträge, die in der Originalausgabe in Lizenz aus Büchern und Zeitschriften des Westens übernommen waren. Gewiß, sie sind grundsätzlich zugänglich, und es ist verständlich, daß man sie nicht noch einmal abdrucken wollte; aber bei einer Neuauflage wäre man sicher für eine Aufführung dieser Beiträge nach Titel und Fundort dankbar; denn der Wert des Arbeitsinstrumentes würde dadurch noch gehoben. Arbeitsinstrument ist es in hohem Maße. Die Anregungen sind theologisch verläßlich, beruhigend konkret und dabei doch nirgends einengend; die eigene Arbeit ist nicht nur möglich, sondern unerläßlich. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß die Gesamthaltung so ist, daß das Liturgische Institut sich zum Herausgeber machte. Aber es sind nicht nur Handreichungen für die Feier, sondern ebensosehr für die Unterweisung und Verkündigung. Ausgezeichnet die Vorschläge für gemeindliche exercitia spiritualia — tief und fromm die Hilfen für die „Geistliche Stunde". Und es ist auch nicht verwunderlich bei so bewährten Mitarbeitern wie *Gunkel, Bormann, Dreher, Schürmann, Gülden, Pinsk, Opfermann* u. a. Das Buch wird bei uns nicht weniger ansprechen wie drüben. A. Stenzel

Jungmann, J. A., Symbolik der katholischen Kirche. Mit Anhang: Symbolik des katholischen Kirchengebäudes v. E. Sauser. gr. 8° (100 S.) Stuttgart 1960, Hiersemann. 19.— DM. — Die Studie ist eingefügt in eine von F. Herrmann herausgegebene und 12 Beiträge umfassende Reihe „Symbolik der Religionen". Im Jungmannschen Gesamtwerk hat sich die historisch-genetische Schau zu sehr bewährt, um nicht auch hier das Aufbauschema abzugeben: Symbolik der christlichen Frühzeit — der christlichen Spätantike — des Mittelalters und der Neuzeit — der Gegenwart. Was dabei jeweils an einzelnen Themen zur Verhandlung kommt (Sakramente und Feste, Zeremonien und Kleidung, Kultbau und Kultsprache usw.), ist ja wohl im Stofflichen weitgehend bekannt; allenfalls hat man einmal öfter Gelegenheit, die meisterliche Hand zu bewundern, die mit überlegener Sparsamkeit auf ganzen 50 S. ein Bild dieser vielschichtigen Materie zu zeichnen versteht. Besonderer Erwähnung wert ist das Schlußkapitel über die Symbolik der Gegenwart, das (unter den Teiltiteln: Erhaltung des Alten, Regeneration des Symboldenkens, Gemeinschaftsmesse, Wiederaufleben der altchristlichen Symbolzeichen, Tendenz zur Vereinfachung) auch schon wichtige Hinweise für die Weiterentwicklung einschließt. — Der Gedanke, diesen großen Linien an Hand der Symbolik des Gotteshauses zu zusätzlicher Konkretion zu verhelfen, ist sicher zu begrüßen. Nach einem einleitenden Kapitel, das im Gang durch die Geschichte die Symbolik des Gesamtgebäudes als architektonischen Körpers verfolgt, wendet sich die Einzelbetrachtung dann zum Altar, zur Tier- und Pflanzensymbolik und zur typologisch-symbolischen Ausschmückung des Kircheninnern. Wiederum ist eine Fülle von Stoff auf reichlich 40 S. zusammengefaßt. Den Proportionen nach ist es also kaum ein Anhang! Hier ist dann wohl auch ein Schönheitsfehler nicht zu übersehen: die Koordination der beiden Beiträge ist nicht so straff, daß nicht offensichtliche Überschneidungen festgestellt werden müßten — was angesichts der Knappheit der Gesamtanlage sicher stört. In diesem 2. Beitrag ist auch die Zahl der Druckfehler ziemlich hoch. Etwa: Bilder auf koptischen „Stellen" (85), Panthenogenese (86), Muotal (statt Muotatal,

ebd.), Ambrosius' Schrift „De obitu Ventiniani" (sic! 88) u. a. Ähnlich hätte man der Bibliographie etwas mehr Sorgfalt angedeihen lassen können. S. 93 z. B. stehen unter der zusammenfassenden Autorenangabe „Fr. Dölger" drei Artikel, von denen der erste von Fr. J. Dölger stammt, der zweite von Fr. Dölger (auch Vettern haben ein Recht darauf, auseinandergehalten zu werden ...), und der dritte ist an der angegebenen Stelle nicht zu finden. Da die Schrift so etwas wie Grundrißcharakter hat, sind mit diesen Ausstellungen sicher keine ungebührlichen Wünsche geäußert. Und sie sollen nicht verwischen: Sie sind an ein Buch gerichtet, von dem man rundum sagen kann, daß es in der Reihe gut bestehen sollte. A. Stenzel

Rahner, K., S. J., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. 8° (561 S.) Innsbruck 1959, Tyrolia. 25.— DM. — Ders., Schriften zur Theologie. Bd. IV: Neuere Schriften. gr. 8° (508 S.) Einsiedeln 1960, Benziger. 19.80 DM. — Die gesammelten Schriften R.s, von denen bisher drei sehr erfolgreiche Bände vorgelegen haben, finden in den hier anzuzeigenden beiden Bänden ihre Fortsetzung. Ein etwas unförmiger Band, den der Tyroliaverlag herausbrachte, enthält aus dem reichen Schaffen von R. eine lange Reihe pastoraltheologischer Beiträge. Der vierte im Benziger-Verlag erschienene Band der Schriften zur Theologie ist diesmal von einer formalen Thematik bestimmt: In ihm werden die neueren Schriften R.s den drei vorigen Bänden angefügt. Damit ist leider eine Lücke entstanden, die zu schließen der Verf. sich durch diese Überschrift unmöglich gemacht hat. Man hätte nämlich einige bedeutende frühere Arbeiten, die in den bisherigen Bänden nicht aufgenommen waren, aber auch nicht neu genug sind, um unter den neueren Schriften zu rangieren, gern in die Sammlung aufgenommen gesehen. Erinnert sei vor allem an den Beitrag über den Ablaß in den StimZeit August 1955, wo mehr als in dem im 2. Band der Schriften abgedruckten Aufsatz wichtige Gesichtspunkte zum Wesen der zeitlichen Sündenstrafen entwickelt wurden. — Eine Einteilung in spekulativ-dogmatische und pastoraltheologische-praktische Schriften ist bei R.s theologischer Arbeit sowieso nur von relativer Bedeutung. Er stößt bei allen Themen in eine Tiefe vor, in der eine solche Differenzierung schon nicht mehr allzu relevant ist. Seine spekulativ-theologischen Arbeiten tragen fast immer die Wirkkraft für die Deutung kirchlicher Pastoral in sich, und seine pastoraltheologischen Beiträge stehen auf spekulativ-theologisch bearbeitetem Fundament. So ist es nicht verwunderlich, daß eine Reihe von Arbeiten der beiden neuen Bände wechselseitig hier wie dort stehen könnten. — Das Studium der Arbeiten von R. ist niemals Unterhaltungslektüre. Die Frucht, die es einheimsen läßt, belohnt die Mühe aber reichlichst. Auch dann, wenn die Thesen des Verf. Widerspruch wecken, was sie hier und da tatsächlich tun. Bei wirklichem Mittheologisieren fühlt man sich allerdings gewarnt vor allzu schnellem Widerspruch, der in der Tiefe der Rahnerschen Theologie dann doch oft wieder schweigt.

O. Semmelroth

Winklhofer, A., Das Kommen seines Reiches. Von den Letzten Dingen. 8° (346 S.) Frankfurt 1959, Knecht. 12.80 DM. — Dieses Buch kann man geradezu Verkündigungstheologie nennen. Und eine solche gerade am Thema der Letzten Dinge zu versuchen, ist besonders verdienstvoll, aber auch schwierig. Die Letzten Dinge sind von der theologischen Arbeit einigermaßen stiefmütterlich behandelt worden, und vieles ist noch aufzuarbeiten. W. kennt die theologischen Probleme, die sich in manchen Themen der Letzten Dinge stellen, sehr wohl. Er scheut auch nicht die Auseinandersetzung mit ihnen. Offensichtlich ist er nicht der falschen Auffassung, die geistige Bemühung um die Klärung der Offenbarungsaussagen über die Eschata gehöre nur in den verborgenen Bereich der Gelehrten, während man die lebendige Darstellung und Verständlichmachung der Phantasie der Nichtfachleute überlassen könne. Gerade im Thema der Letzten Dinge hat sich das ja nur verhängnisvoll ausgewirkt. Anderseits bemüht sich W. mit Erfolg um eine lebendige, sehr lesbare und zum Meditieren anreizende Darstellungsweise. Recht glücklich ist auch seine Methode, den wissenschaftlichen Apparat nicht fehlen zu lassen, aber doch so für sich zu stellen, daß eine mehr lebendig-religiös orientierte Leseabsicht die positiven Ausführungen ungestört auf sich wirken lassen kann. — Gleich von der Frage nach der systematischen Ordnung der Lehre von den Letzten Dingen an geht der Verf. mit einer sich

auch sonst immer wieder zeigenden Behutsamkeit voran. Wo die Gegenstände und die Weise ihrer Deutung offene Fragen sind, wird das aufrichtig bekannt und der Leser nicht mit Gewalt zu einer Auffassung genötigt, wenn auch der Verf. sich nicht scheut, seine Neigung zu dieser oder jener Auffassung kundzutun. Die Reihenfolge, die W. für seine Behandlung wählt, ist nicht systematisch, sondern chronologisch. Das hat seinen guten Sinn, und wenn man eine Schwäche dieser Einteilung bloßlegt, wird man zugeben müssen, daß jede andere Einteilung ihrerseits Schwächen hat. Trotzdem wäre dem Rezensenten eine systematischere Einteilung vorteilhafter erschienen, da es sich ja doch in einem Buch wie diesem darum handelt, dem Sinn und der inneren Wahrheit der Gegenstände nachzuspüren. — So beginnt die Behandlung mit der vorbereitenden Feststellung vom Überstehen des Todes. Bei aller Wichtigkeit der Frage nach der Unsterblichkeit und dem Fortleben nach dem Tode wäre es doch gut gewesen, die Unsterblichkeit, die uns die Bibel bezeugt, erklärend von der philosophisch feststellbaren Unsterblichkeit der Seele abzuheben, da ja nun wirklich beide wesentlich verschiedene Dinge sind. Dann wird vom Tod gesprochen und dabei die Möglichkeit mit Recht in Erwägung gezogen, daß der Augenblick des Sterbens eine letzte, allerdings vom ganzen Gefälle des Lebens bestimmte Entscheidung beinhalte. Wobei natürlich die Frage kommen kann, ob dadurch nicht die höchste menschliche Leistung erst durch die vom Leib sich trennende Seele geschehe. — Es folgt die Behandlung des individuellen Gerichtes sofort nach dem Tode. Hier wie auch später an verschiedenen Stellen hat man etwas das Gefühl, als fände sich der Verf. im Zwiespalt mit sich selbst. Einerseits sieht er sehr wohl, daß im Zustand der abgeschiedenen Seele kein aktuelles Nacheinander der Zeit im diesseitigen Sinne sein kann. Anderseits bleibt manches unklar: die Auseinandersetzung über die verschiedenen Zeitaugenblicke von besonderem und allgemeinem Gericht, die Frage nach dem Zwischenzustand, in dem die Seele zwar schon in Himmel oder Hölle ist, aber vor der Auferstehung des Fleisches erst „vorläufig": das alles macht den Eindruck, als werde eben doch der jenseitige Zustand zu univok nach den Vorstellungen diesseitiger, im aktuellen Nacheinander sich vollziehender Seinsweise gedeutet. Manches Problem wird vielleicht gemildert werden können, wenn man überlegt, ob für die abgeschiedene Seele der Unterschied einer Zeit vor der Wiedergewinnung ihres Leibes zu der Zeit nachher wirklich so gedeutet werden darf wie der Unterschied des Augenblickes des Todes für den Leib und seiner Auferstehung aus dem diesseitigen Zerfall (dies bes. auch S. 134). — Zum Thema der Hölle mit ihrer Poena sensus bringt W. sehr aufschlußreiche Vorstellungen, die mit der Notwendigkeit einer positiven, von Gott eigens eingerichteten Qual durch die Kreatur ein wenig aufräumt. In diesem Zusammenhang hätte auch besprochen und aufgenommen werden können, was H. Doms vor Jahren in sehr ähnlicher Weise ausgeführt hat (ThQschr 112 [1931] 320ff.). — Die Behandlung des Fegfeuers bietet eine erfreuliche Nüchternheit und Sachlichkeit. Viel hätte hier eine Einarbeitung der Ausführungen K. Rahners über das Wesen der zeitlichen Sündenstrafen nützen können. — Es folgen die Abschnitte über den Himmel, die Zwischenzeit, die Wiederkunft des Herrn, das allgemeine Gericht, die Auferstehung des Fleisches (bei der man ein wenig überrascht ist über den geringen Anklang, den die Auffassung Billots beim Verf. findet) und die Neugestaltung der Dinge. — Man liest das Buch wirklich mit Freude und reichem Gewinn. Es zeigt, wie Theologie zu echter geistlicher Lesung werden kann, ohne aufzuhören, Theologie zu sein. Die gewollte Lebendigkeit und Originalität der Ausdrucksweise veranlaßt allerdings bisweilen zugespitzte und einigermaßen mißverständliche Formulierungen: „Der Tod ist Sünde und bezeichnet sie nicht nur" (41); „Der, der ankommt, ist nicht mehr der, der aufbrach" (45); „Durchströmt von der Fülle des Herrn, sind wir fortan Christus und Christus ist wir" (48); „Der Tod stand in Personalunion mit dem Teufel" (57); „Nicht Gott, sondern der Mensch verhängt die Hölle über sich" (94); „Die Hölle ist der Ort des Triumphes Gottes wie der Himmel der Ort des Triumphes der Getreuen" (108). Das alles kann aus dem Zusammenhang richtig, es kann aber auch falsch verstanden werden. — Das Buch in seinem Anliegen nicht nur, sondern auch im tatsächlichen Inhalt und der Weise seiner Ausführungen behält seinen Wert, der ihm in keiner Weise abgesprochen werden soll. O. Semmelroth

Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht

Von Aloys Grillmeier S. J.

Der Fall „Nestorius" ist noch nicht abgeschlossen. Man muß sich zunächst dessen bewußt sein, daß er unter einer doppelten Sicht beurteilt werden muß, nämlich einmal auf der Ebene der kirchlichen Dogmenbildung und der eigentlichen Lehrverkündigung, dann im Rahmen der theologiegeschichtlichen Entwicklung. Diese beiden Möglichkeiten der Beurteilung schließen sich nicht aus, decken sich aber auch nicht völlig. Zur Zeit des Nestorius stand die eigentliche Lehrverkündigung im Vordergrund. Von ihr aus wurde in erster Linie zu seinem Auftreten Stellung genommen. Bestimmte Formeln standen im Mittelpunkt. Sie wurden geprüft auf ihr Verhältnis zur Tradition und zum herrschenden Glaubensbewußtsein. Dies geschah nicht in einem wissenschaftlichen Verfahren, sondern im lebendigen Vollzug der kirchlichen Verkündigung. Die Zeit war noch nicht reif für den Schritt hinter die Formel, zu einer spekulativen Analyse der ihr zugrunde liegenden Begriffe und Vorstellungen. Damit ist wiederum nur eine Teilsicht einer wissenschaftlichen Erforschung des Falles „Nestorius" benannt. Verschiedene andere Rücksichten müssen dazukommen, wie z. B. die psychologischen und kirchenpolitischen Voraussetzungen der ganzen Affäre, um nur diese Punkte hervorzuheben. Wie die Theologen zur Zeit des Ephesinums nicht an eine volle, auch spekulative Analyse der Aussagen des Nestorius dachten oder auch nur denken konnten, so fehlte beiden Parteien überhaupt die psychologische Fähigkeit der Einfühlung in den gegenseitigen Standpunkt. Wäre nicht die Spaltung zu verhüten gewesen, wenn man sich hüben und drüben verstanden und die je verschiedenen Voraussetzungen mit in Betracht gezogen hätte? Die Kirche muß ein lebendiges Interesse daran haben, unter dieser Rücksicht die vergangenen Krisen und religiösen Katastrophen zu überdenken. Auch der Fall „Nestorius" braucht zu seiner geistigen Bewältigung jahrhundertelange Arbeit, sowohl was die Verkündigung als was auch die Theologie anbelangt. Wir haben einen analogen Fall mit der Beurteilung der Monophysiten der syrischen Kirche. In ihnen sah man mit der alten Kirche jahrhundertelang eine strikte Häresie. In sorgfältiger Arbeit ist die neuere historische Forschung zu dem Ergebnis gekommen, daß der severianische Monophysitismus, die lehrmäßige Grundlage der jakobitischen Kirche, nichts anderes war als die konsequent festgehaltene Christologie Kyrills von Alexandrien, den die Kirche immer als

orthodox betrachtet hat[1]. Es war der damaligen Zeit, insbesondere Leo dem Großen, nicht möglich gewesen, die innere Eigenart des alexandrinischen „Monophysitismus" zu verstehen und diesen vom wahren Realmonophysitismus abzugrenzen, den es auch — aber nur in ganz geringem Ausmaß — gegeben hat. Eine Spaltung, die gewiß zum größeren Teil von der leidenschaftlichen Haltung der anderen Seite verschuldet war, ist im Grunde durch gegenseitiges Mißverständnis herbeigeführt worden[2]. War etwas Ähnliches im Fall des Nestorius gegeben? Diese Frage nach der Möglichkeit, die nestorianische Häresie und Spaltung durch sachgerechte Einfühlung aufzufangen, kann hier nicht in der ganzen Breite behandelt werden. Wir suchen das Problem von der theologiegeschichtlichen Seite her anzugehen, um gute und schlechte Ansätze in der Lehre des Nestorius aufdecken und so die entscheidenden Anknüpfungspunkte für eine theologische Klärung seines Konfliktes aufzeigen zu können. Dieser theologiegeschichtlichen Betrachtung soll aber eine kurze Skizze über Inhalt und Eigenart des kirchlich-dogmatischen Urteils über Nestorius vorangestellt werden.

I. Das kirchlich-dogmatische Urteil über Nestorius

1. Der Inhalt des Urteils

(1) Das Konzil von Ephesus beurteilte in seiner entscheidenden Sitzung (22. Juni 431) die Lehre des Nestorius nach der allgemein geltenden Norm des Konzils von Nikaia (325), dessen Symbol auf Anregung Juvenals von Jerusalem verlesen wurde[3]. Damit sollten die „sermones de fide", der zweite Brief Kyrills an Nestorius[4] und die Antwort des Nestorius auf diesen Brief[5] verglichen werden. Für das erste Dokument stellten die Synodalen feierlich die Übereinstimmung, für das zweite ebenso öffentlich die Verschiedenheit von dieser Norm fest[6]. Die Väter von Ephesus formulieren also die Lehre des Nestorius nicht positiv mit eigenen Worten, sondern nur negativ: Sein Brief stimmt nicht mit dem Dogma von Nikaia überein. Was ist aber dieses Dogma von Nikaia? Was sagt Nestorius in seinem Brief als eigene Lehre aus? Die Lehre des ersten Konzils — soweit es sich um seinen christologischen und nicht um seinen trinitätstheologischen Gehalt handelte — wurde aus seinem Symbol herausgelesen: „Ein und derselbe ist der ewige Sohn des Vaters,

[1] So J. Lebon, Le monophysisme Sévérien (Louvain 1909); ders., La christologie du monophysisme syrien: A. Grillmeier — H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon (zit. Chalkedon) 1 (Würzburg 1951) 425—580.

[2] Vgl. Chalkedon 2, 5—6, Anm. 6. Die bewußt genährte Abneigung der Monophysiten gegen das 4. Konzil ist dabei stark in Rechnung zu stellen.

[3] E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO) I 1, 2, p. 12—13.

[4] ACO I 1, 2, p. 13; Text ebd. I 1, 1, p. 25—28; PG 77, 44—49.

[5] ACO I 1, 1, p. 29—32; F. Loofs, Nestoriana (Halle 1905) 173—180.

[6] ACO I 1, 2, p. 13—31 bzw. 31—36.

der von Ewigkeit aus dem Wesen des Vaters Gezeugte, und der in der Zeit dem Fleische nach aus der Jungfrau Maria Geborene, so daß diese mit Recht Gottesgebärerin genannt werden darf." Um diesen Punkt drehte sich die ganze Diskussion mit Nestorius. Das war das Dogma von Ephesus, der Substanz nach ausgedrückt im Briefe Kyrills, beides im Grunde Dogma von Nikaia. Nestorius hat dagegen gefehlt, weil er den Satz nicht gelten lassen will: „Gott hat gelitten" [7], und weil er den Titel „Theotokos" für Maria ablehnt oder nur einschränkungsweise annehmen will. Als Beleg dafür dient sein zweiter Brief an Kyrill. Weder das Dogma von Nikaia noch die Häresie des Nestorius sind also in einer kurzen Formel zusammengefaßt worden. Die Absetzung erfolgt wegen seiner „gottlosen Lehräußerungen (κηρύγματα)" und des „Ungehorsams gegen die Kanones" [8].

(2) Schon vor dem Konzil von 431 und unmittelbar nachher, wie auch in der weiteren Geschichte, wurde jedoch eine Verdeutlichung der Verschuldung des Nestorius gegeben. Ein wichtiges Motiv gab Eusebios von Dorylaion durch seine Contestatio, sein Plakat gegen Nestorius [9], an: Nestorius erneuert die Lehre des Paul von Samosata, der bis dahin als der Häresiarch auf dem Gebiete der Christologie galt. Nestorius ist nach dieser Auffassung strenger Adoptianist; er mache Christus zu einem ἄλλος καὶ ἄλλος, d. h. im Sinne der späteren Terminologie zu zwei Personen. Auch Eusebios nimmt das Nicaenum zur Norm seiner Beurteilung. Eine weitere Konkretisierung erhielt das Bild der nestorianischen Häresie durch Kyrill von Alexandrien [10] und seine römische Berichterstattung durch seinen Gesandten, den Diakon Posidonius (Sommer 430) [11]. Auszüge aus den Nestoriana waren in lateinischer Übersetzung dem Briefe Kyrills an Coelestin I. beigegeben [12]. Der Tenor der Anklage heißt ziemlich vag: δυσφημεῖται Χριστός [13]. In einer eigenen Instruktion an Posidonius wird aber die Lehre des Nestorius als purer

[7] Dieser Theopaschitismus war zunächst der größere Anstoß für Nestorius. Die Theotokos-Frage gewinnt dann aber den Vorrang.

[8] ACO I 1, 2, p. 64; lat. I 3, p. 83. Zum Ganzen vgl. I. Ortiz de Urbina, Il dogma di Efeso: RevEtByz 11 (1953) 233—240. Im Artikel: Ephèse, Concile d', im DictThCath 5, 148 hatte M. Jugie behauptet, daß die Verurteilung des Nestorius „directement disciplinaire", wenn auch durch dogmatische Erwägungen motiviert sei. Im Artikel „Efeso, concilio di" der Enciclopedia Cattolica nimmt J. als Hauptentscheidung des Konzils das „Theotokos" (Hinweis bei I. Ortiz de Urbina 233). Auch dies ist nicht ganz genau.

[9] Eusebios von Dorylaion, Contestatio; ACO I 1, 1, p. 101—102.

[10] Von einer Darlegung der ganzen antinestorianischen Stellung Kyrills müssen wir hier absehen. Für das Folgende vgl. den postum herausgegebenen Aufsatz von E. Amann, L'Affaire Nestorius vue de Rome: RevScRel 23 (1949) 5—37 207—244; 24 (1950) 28—52 235—265; dazu L. Ciccone: DivThom(P) 54 (1951) 33—55.

[11] Cyrill. Al., ep. ad Coelestin; ACO I 1, 5, p. 10—12; PG 77, 80—82.

[12] Erhalten in der Collectio Palatina; ACO I 5, p. 55—60, nr. 29; vgl. E. Amann: RevScRel 23 (1949) 216—224.

[13] ACO I 1, 5, p. 12[3].

Adoptianismus im Sinne der „Bewährungslehre" und der „Zwei-Söhne-Lehre" gedeutet[14]. Damit sind für Rom zwei Stichworte gegeben: Zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus habe nur eine Verbindung nach Art der Gottbegnadigung der Propheten bestanden, wenn auch in besonderer Intensität (κατὰ μείζονα συνάφειαν). Nestorius vermeide durchwegs den Ausdruck ἕνωσις und rede für Christus nur von einer συνάφεια, ὅπερ ἐστὶν ὡς ἔξωθεν, wenn sie auch schon im Mutterschoße erfolgt sei. Doch sei dies nur Tarnung.

Zu gleicher Zeit holte die römische Kurie, der Nestorius aus eigenem Antrieb sein Anliegen unterbreitet und sein Material vorgelegt hatte, ein Gutachten ein von dem Abt von St. Viktor bei Marseille, Ioannes Cassianus (um 360 bis um 435) als einem Kenner der griechischen Sprache und der orientalischen Verhältnisse. In seiner Schrift: De Incarnatione Domini contra Nestorium libri VII, die nur wenige Auszüge aus Nestorius enthält[15], zog Cassian wieder die Linie hin zu Paul von Samosata. Jesus ist für Nestorius ein „solitarius homo", der zur göttlichen Würde erhoben wird auf Grund seiner Verdienste und seines Gehorsams im Leiden (so etwa zwanzigmal)[16]. Das Novum ist, daß Nestorius eine Bewährungslehre zur Last gelegt wird, wie sie die Pelagianer verträten[17].

Auf der römischen Synode von Anfang August 430 verurteilte Coelestin I. Nestorius[18], weil er zum öffentlichen scandalum vom Logos (Verbum) anders lehre als der allgemeine und überlieferte Glaube. Er habe die Ehre des „virgineus (virginalis) partus" verletzt[19] und trenne die göttliche und menschliche Natur in Christus[20] — ein Satz, der dem nestorianischen Problem am nächsten kommt. Nestorius mache Christus bald zu einem „bloßen Menschen" (nunc solum hominem), bald lasse er ihn in der Gemeinschaft mit Gott weilen, soweit dieser sich würdige[21].

[14] ACO I 1, 7, p. 171; PG 77, 85. Vgl. aber RevScRel 23 (1949) 212.

[15] Vgl. F. Loofs, Nestoriana 51—57; E. Schwartz, Konzilstudien (Straßburg 1914), I. Cassian und Nestorius. Beide Autoren geben ein Verzeichnis des Nestorius-Dossiers, aus welchem die Zitate Cassians genommen sind. Vgl. E. Amann: RevScRel 23 (1949) 231—232, Note 2: Verwertet sind: der 1. Brief des Nestorius an Coelestin I. sowie 4 Predigten. Das Werk Cassians: CSEL 17, 1, ed. M. Petschenig; PL 50, 9—272. Es ist geschrieben vor Sommer 430.

[16] Vgl. E. Amann a. a. O. 238, Note 2.

[17] Ioann. Cassian., De Incarn. I 3; V 1. 2. 4. 14; CSEL 17, 239 s. 302 s. 306 323. In VII 21 nr. 4 wird Nestorius „Pelagianae haereseos spinosa suboles" genannt.

[18] Das Urteil der Synode vom 10. August 430 ist in der Collectio Veronensis, ACO I 2, p. 20 nr. 23. Vgl. ferner die Briefe Coelestins in eben dieser Sammlung; E. Amann: RevScRel 24 (1950) 28—44, der 38, Note 1 mit Garnier der Meinung ist, daß man den Traktat Cassians auf der Synode benutzt hat.

[19] ACO I 2, p. 8[9] und 9[2]: Nestorius lehre falsch de virgineo partu et de divinitate Christi. Es wird die Tradition betont (vgl. E. Amann a. a. O. 32, Note 3).

[20] Humanam enim in Christo nostro discutit divinamque naturam: ACO I 2, p. 15, nr. 2.

[21] Ibid.: nunc ei societatem Dei, quotiens tamen dignatur, assignans. E. Amann, a. a. O. 39 meint zu Unrecht, daß sich bei Coelestin die Anklage auf „psilanthropisme" nicht finde (siehe oben im Text).

Wiederum wird Paul von Samosata zweimal als Ahnherr der neuen Häresie genannt [22]. Gennadius von Marseille faßt das Ergebnis der Synode schon in nach-chalkedonischer Terminologie zusammen, wenn er sagt:

„Caelestinus urbis Romae episcopus decretum synodi adversus Nestorium habitum [sic!] volumen scribens ad orientis et occidentis ecclesias dedit, confirmans duabus in Christo manentibus perfecte naturis unam filii dei credendam esse personam. Huic enim sententiae suprascriptus Nestorius ostensus est esse contrarius." [23]

(3) Die zu Rom und Ephesus [24] bezogene Stellung blieb praktisch für die gesamte weitere kirchliche Beurteilung des Nestorius maßgebend [25]. Unter Papst Leo I. (440—461) bildet sich die konträr-gegensätzliche Parallelisierung von Nestorianismus und Eutychianismus heraus, die selbstverständlich einer Gefahr der Schematisierung ausgesetzt ist:

„Nam quantum Nestorius a veritate excedit, dum dominum Iesum Christum de matre virgine hominem solum asserit natum, tantum etiam hic [Eutyches] a catholico tramite deviavit ..." [26]

Auch die folgenden Dokumente, wie etwa der Libellus professionis fidei des Papstes Hormisdas vom Jahre 517 [27], bleiben innerhalb des nun geschaffenen Schemas. Am schärfsten spricht sich gegen Nestorius und die Antiochenische Schule das zweite Konzil von Konstantinopel (553) aus, das den Höhepunkt des Dreikapitelstreits bildet. Hier sind die Anklagepunkte massiert und verschärft zusammengefaßt: Zwei-Personen-Lehre (can. 3, D 215), bloß moralische Einheit in Christus (can. 4, D 216), Lehre vom „bloßen Menschen" (can. 6, D 218), doppelte Anbetung für Christus (can. 9, D 221). Schließlich wird Ephesus in Schutz genommen und jeder mit dem Banne belegt, „der die heilige Synode beschuldigt, als hätte sie ohne Untersuchung den

[22] Vgl. E. Amann a. a. O. 38, Note 2.

[23] Gennadius, De viris inlustribus, n. 54, ed. Bernoulli 80; vgl. auch Arnobius iun., Conflictus II 1; PL 53, 289B—290B.

[24] Zu beachten ist aber noch die Union von 433 und der mildere Ton in Cyrill. Al., ep. 44 ad Eulog.; ACO I 1, 4, p. 35; PG 77, 224D—225A. Für die kirchliche Beurteilung des Nestorius wurde vor allem Kyrills Commonitorium, das er Coelestin sandte, bedeutsam. Darin wird der Adoptianismus in besonders scharfer Weise hervorgehoben: ACO I 1, 7, p. 171.

[25] Vgl. jedoch M. Richard, Le pape Saint Léon le Grand et les Scholia de Incarnatione Unigeniti de Saint Cyrille d'Alexandrie: RechScRel 40 (1952) (116—128) 125—127 mit Hinweis auf Cyrill. Al., ep. 40 ad Acacium; ACO I 1, 4, p. 30[23—27]; PG 77, 201A. Siehe dazu den oben (Anm. 23) zitierten Text von Gennadius mit Hinweis auf Sixtus.

[26] Leo M., ep. 30 ad Pulcheriam Aug., ed. C. Silva-Tarouca, S. Leonis Magni Epistulae contra Eutychis Haeresim, Pars prima. Epist. quae Chalcedonensi concilio praemittuntur; Textus et Documenta (TD), ser. theol. 15 (Romae 1934) 6; vgl. auch ep. 35 ad Iulian. Choens. Ep.; ep. 84 ad Pulcheriam Aug.; ep. 90 ad Marcian. Aug., TD l. c. 14 68 s. 77.

[27] Denzinger, Enchiridion Symbolorum (D) 171: anathematizamus omnes haereses, praecipue Nestorium haereticum, qui quondam Constantinopolitanae fuit urbis episcopus, damnatum in Concilio Ephesino a beato Coelestino Papa urbis Romae et a venerabili viro Cyrillo Alexandrinae civitatis antistite.

Nestorius verurteilt" (can. 14, D 227). Das Konzil von Florenz, in seinem Dekret für die Jakobiten (4. Februar 1442; D 710) und die Professio fidei, die Benedikt XIV. von den Orientalen (Maroniten) fordert, suchen — wie das Konzil von Konstantinopel 553 — die volle Distanzierung von jeder Form des Nestorianismus und von Nestorius selbst als einem Menschen „damnatae memoriae" (Benedikt XIV.) zu erreichen.

Pius XI. greift zum Jubiläum des Konzils von Ephesus (431—1931) in seiner Encyclica „Lux Veritatis" [28] nach einer ziemlich ausführlichen Darstellung der Häresie des Nestorius [29] sogar die Frage auf, ob „Nestorius ein Nestorianer" war, und wendet sich gegen jene Dogmenhistoriker, die Nestorius von allem Makel der Häresie reinwaschen, Kyrill dagegen belasten möchten: „Omnes igitur in comperto habeant Nestorium revera haeretica praedicasse commenta, Alexandrinum Patriarchem strenuum exstitisse catholicae fidei defensorem." [30] Auch Pius XII. nimmt in seiner Encyclica „Sempiternus Rex Christus" zum Jubiläum des Konzils von Chalkedon [31] gegen eine Auffassung von Dogmenhistorikern Stellung, die behauptet hatten, daß das Konzil von Chalkedon eine Art von dialektischer Gegenbewegung zur Synode von Ephesus gewesen sei [32]. Er warnt schließlich vor einem Neo-Nestorianismus in der Ausdeutung der Psychologie Jesu [33].

Wenn wir so die kirchlichen Dokumente von 431 (mit Vorgeschichte) bis 1951 überblicken, so ist kein Wandel in der Beurteilung des Nestorius erfolgt. Die negative Stellungnahme hat sich sogar zusehends verschärft und konkretisiert: Zwei-Personen-Lehre, Zwei-Söhne-Lehre, Neo-Adoptianismus nach dem Muster des Paul von Samosata, dessen Lehre freilich bis heute nicht völlig geklärt ist, bloß akzidentell-moralische Einheit, Zerstörung unseres Heils.

2. Eigenart der kirchlichen Verurteilung

Kyrill bringt diese unerbittliche kirchliche Reaktion auf das Auftreten des Nestorius auf das Motto: Es ist ein σκάνδαλον οἰκουμενικόν. Die Gläubigen sind σκανδαλιζόμενοι [34]. Ein öffentliches Ärgernis ist für die Oikumene gegeben. Was auch an Rivalität zwischen Alexandrien und Konstantinopel in die Lösung des Falles „Nestorius" eingeflossen sein mag, dieses Wort zeigt am besten die kirchlichen Empfindungen der

[28] Pius XI., Litterae Encyclicae „Lux Veritatis"; AAS 23 (1931) 491—517.
[29] AAS, l. c. 496 s. (mit Hinweis auf ACO I 5, p. 408). Vgl. auch ebd. 506.
[30] AAS, l. c. 505.
[31] Pius XII., Encyclica „Sempiternus Rex Christus"; AAS 43 (1951) 625—644.
[32] Vgl. Chalkedon 1, 343—344.
[33] AAS 43 (1951) 638. Bekannt ist, daß dieser Abschnitt erstmals in anderer Fassung im Osservatore Romano vom 13. 9. 1951 (Nr. 212) 2, Sp. 1—2 veröffentlicht war.
[34] Cyrill. Al., ep. 2 ad Nestor.; ACO I 1, 1, p. 24$^{23-25}$; ebenso ep. 8; PG 77, 60B.

damaligen Zeit. Wohl hat Nestorius den Streit um den Theotokos-Titel nicht in Bewegung gebracht. Er hat ihn schon vorgefunden, wie er selbst schildert:

„... mox ut venimus huc, aliquos hic adversum semet ipsos eorum, qui ad ecclesiam pertinent, seditiose dissidentes invenimus, quorum aliqui quidem sanctam virginem Θεοτόκον tantummodo nominabant, alii vero hominis genitricem, unde utramque partem ut diligenter colligerem, ... *Christi* eam vocavimus genitricem, ut haec vox utrumque manifeste signaret, id est deum et hominem circa evangelii voces." [35]

Als glühender Bekämpfer der Häresien aller Art, als den er sich von Anfang an in Konstantinopel gab, dachte er selbst nicht an Häresie, sondern nur an einen Mittelweg, wie er glaubte. Dennoch war seine Kritik am Theotokos-Titel, so eingeschränkt sie sein mochte, ein gefährliches Unternehmen, zumal sich einige Extremisten auf seine Seite schlugen, die nun zum eigentlichen Angriff auf diesen Titel übergingen, und dies in öffentlichen Predigten, bei denen Nestorius zugegen war [36]. Gewiß war er guten Glaubens, da er den Mißbrauch dieses Titels durch Arianer und Apollinaristen vor Augen hatte, beachtete aber auch nicht, daß eine Tradition von immerhin schon 200 Jahren daran festhielt. Er kannte sie zu wenig [37] und achtete sie nicht. Unglücklicherweise entfaltete er eine große Propaganda, um seine Lösung des konstantinopolitanischen Streites in alle Welt zu bringen, bis nach Mazedonien, Rom und Alexandrien. Sein zelotisches Ungestüm, das er schon seit seinem Amtsantritt gezeigt hatte [38], hat selbst die Lage geschaffen, die für die

---

Vgl. Coelestin I (oben zu Anm. 19); Socrates, Hist. Eccl. 7, 32; PG 67, 808—809; ferner die Darstellung im Liber Heraclidis (= LH) des Nestorius; ed. P. Bedjan, Le Livre d'Héraclide de Damas (Paris—Leipzig 1910) (= B) 151; F. Nau, Le Livre d'Héraclide de Damas (Paris 1910) 91; G. R. Driver — L. Hodgson (Oxford 1925) 99; wir zitieren den LH immer nur nach Bedjan, da seine Paginierung in den genannten Übersetzungen angegeben ist.

[35] F. Loofs, Nestoriana 185$^{2-10}$ (ep. ad Ioann. Antioch.; Dez. 430); ebenso in der Tragoedia, Nestoriana 203. Vgl. auch Liber Heraclidis B 151; Barḥadbešabba, Hist. Eccl. 21; Patr. Or. 9, 532 s.

[36] So der Presbyter Anastasius, der mit Nestorius aus Antiochien gekommen war und die erste Erregung verursachte. Vgl. Socrates, Hist. Eccl. 7, 32; PG 67, 808—809. Nach Kyrills Bericht an Coelestin ist noch schärfer der Bischof Dorotheus, der bei voller Kirche ausruft: Wenn jemand sagt, daß Maria Theotokos sei, so sei er ausgeschlossen (ACO I 1, 5, p. 11, nr. 3).

[37] Sonst hätte er im Liber Heraclidis (B 220) nicht behaupten können, daß sich „Theotokos" bei den Vätern nicht finde. Gerade die Akten des Ephesinums enthielten eine Stelle aus Gregor von Nazianz, die er gelesen haben mußte, da er andere Stellen Gregors aus eben den Akten häufig zitiert (ACO I 1, 2, p. 43^{18}; PG 37, 177 C). Vgl. die Zeugnisse des Sokrates, Hist. Eccl. 7, 32 (PG 67, 812 AB) und dessen Tadel gegenüber Nestorius, daß er die Schriften der Alten nicht gekannt habe (809 B). Im LH findet sich nur ein kleines Dossier von stets wiederkehrenden Väterstellen, weil ihm sonst keine Quellen zur Verfügung standen (Athanasius, C. Arian. 3, 13; Ad Epict. 2 u. 7; Gregor v. Naz. Ep. 101 ad Cledon; Gregor v. Nyssa, or. 1 de beatit.; Theophil. v. Al., ep. pasch. 6; Ambrosius, De fide 1, 94; 2, 77, 78).

[38] Vgl. F. Nau, Nestorius d'après les sources orientales (Paris 1911) 13 f.

Kirche alarmierend war und zur Stellungnahme herausforderte. Wir kennzeichnen deren Eigenart nochmals in kurzer Zusammenfassung:

(1) Die kirchlich-dogmatische Beurteilung des Falles Nestorius geht aus von dem aktuellen kirchlichen Glaubensbewußtsein der damaligen Zeit und von den Wirkungen, welche das Auftreten des Nestorius darauf hatte. Mit seiner gewiß gutgemeinten, aber theologisch (sowohl von der positiven als auch von der spekulativen Seite her) schlecht begründeten Kritik am Theotokos-Titel traf Nestorius einen Zentralpunkt der kirchlichen Verkündigung und des Glaubensbewußtseins, dies um so mehr, als „Theotokos" ein „Kultwort" [39] und ein Schlüsselbegriff des Glaubens an die Menschwerdung des Sohnes Gottes war. Später hinzugefügte theologische Erklärungen und Nuancierungen konnten den geschaffenen Alarmzustand nicht beruhigen [40]. Vom seelsorgerlichen Standpunkt aus war eine unhaltbare Situation geschaffen, die Sokrates mit seinem Bild vom „Nachtkampf" anschaulich kennzeichnet [41]. Die Kirche mußte die Klärung der Fronten herbeiführen. Sie tat dies auf dem Wege einer Verurteilung, die zugleich eine eindeutige Bestätigung einer alten Tradition war.

(2) Die Tradition war die Norm der kirchlichen Entscheidung, nicht bloß was den engeren Titel „Theotokos" anbetraf, sondern auch für die Einschärfung der kirchlichen Auffassung von Christus als „ein und demselben" in Gottheit und Menschheit.

(3) Wie die Kirche im Positiven an der Tradition festhält, so hat sie auch ein nie versagendes Gedächtnis für das Negative, die einmal aufgetauchten Häresien. Sie stellte darum im 5. Jahrhundert die nestorianische Kritik am Theotokos-Titel hinein in alle möglichen Zusammenhänge systematischer und geschichtlicher Art, wenn auch nur grosso modo. Man zog alle Konsequenzen, welche diese Kritik *objektiv* haben konnte (Zwei-Personen-Lehre, Zwei-Söhne-Lehre). Man stellte auch alle Verbindungen zu den Häresien früherer Zeit her, soweit irgendwie eine sachliche Beziehung bestand (Adoptianismus des Paul von Samosata, Judaismus, Pelagianismus). So formte sich ein objektiv-unpersönliches Bild von der „Häresie" des Nestorius oder vom „Nestorianismus", um dann doch seiner Person als deren Urheber und Verteidiger zugeschrieben zu werden, auch wenn dieser keineswegs diese Konsequenzen und Verbindungslinien ziehen wollte.

(4) Dieses so geformte Bild von der Häresie des Nestorius war nicht im eigentlich theologisch-wissenschaftlichen Sinn erarbeitet, sondern

[39] E. Schwartz: HistZ 112 (1914) 249.

[40] Vgl. Nestorius, ep. 3 ad Coelestin.; F. Loofs, Nestoriana 181[17—20]: ego autem ad hanc quidem vocem, quae est θεοτόκος, nisi secundum Apollinaris et Arii furorem ad confusionem naturarum proferatur, volentibus dicere non resisto.

[41] Socrates, Hist. Eccl. 7, 32; PG 67, 809 B.

entsprach den Notwendigkeiten der kirchlichen Verkündigung [42]. Die Kirche reagierte auf die Kerygmata des Bischofs von Konstantinopel mit der Klarstellung ihres Kerygmas, so also, wie eben ein lebendiger Organismus auf einen eindringenden Bazillus reagiert [43]. Nach dem Bewußtsein der damaligen Zeit wurde mit der Verurteilung des Nestorius ein „ökumenisches Skandalon" beseitigt. Eine αἵρεσις wurde durch eine καθαίρεσις getilgt.

II. Nestorius und seine Stellung in der Geschichte der Theologie

Zur Zeit des Ephesinums besaß die Kirche noch keine so ausgebildete theologische Methode, daß eine wissenschaftliche Beurteilung der Kerygmata des Nestorius möglich gewesen wäre [1]. Man forschte nicht nach seinen Grund-Ideen und -Begriffen. Man fragte nicht nach seinen philosophischen und theologischen Voraussetzungen und Zielen. Vielmehr stellte man Formel gegen Formel, deren Aussagewert wohl nach einer leitenden dogmatischen Idee, nicht aber mit präziseren Begriffen bestimmt wurde. Leider konnte damit das Konzil von Ephesus nicht das erfüllen, was es nach dem Gebot der Stunde hätte leisten sollen. Denn seit etwa 330 schon war ein theologisch-spekulativer Prozeß im Gange, in dem es um eine Klärung dessen ging, was man die communicatio idiomatum nennt. Er hat mit Eustathius von Antiochien eingesetzt, der wegen des arianischen Mißbrauchs dieser christologischen Redeweise die Unterscheidung der Naturen stark betonte und eine Lockerung oder Einschränkung des Aussagentausches einführte [2]. Die Rede vom „leidenden Gott" war von da ab für die Antiochener des Arianismus und dann auch des Apollinarismus verdächtig. Ephesus trat nun im Sinne der alten Tradition für die Gültigkeit dieser Redeweise ein und beseitigte alles Schwanken. Das Bewußtsein für die Einheit des Subjekts in Christus wurde neu gefestigt. Das war die geschichtliche Sendung des Konzils. Die Stunde hätte aber mehr gefordert als eine bloße Neubestätigung und Neueinschärfung des Überkommenen. Jetzt wäre es an der Zeit gewesen, begrifflich genauer die Ebenen zu bestimmen, auf der in Christus die Einheit und die Verschiedenheit auszusagen wären. Damit wäre Nestorius ein Ausweg aus seinen Schwierigkeiten ermög-

[42] Vgl. Coelestin., ep. ad Nestor. (Sommer 430, nach der Synode von Rom); ACO I 2, p. 92[7]: „Ubi est diligentia pastoralis?"
[43] Vgl. ebd. p. 9 nr. 8.

[1] Sokrates gibt wohl ein Beispiel eines objektiven Bemühens um die tatsächlichen Aussagen des Nestorius. Er liest die Werke des Verurteilten und stellt ganz unparteiisch fest, daß dieser weder mit Paul von Samosata noch mit Photin etwas zu tun habe und auch Christus nicht einen „bloßen Menschen" nenne. Er habe nur eine Phobie vor „Theotokos" und sei ein unerfahrener Mensch (Hist. Eccl. 7, 32; PG 67, 809BC). Aber Sokrates geht auf die spekulativen Voraussetzungen des Nestorius nicht ein.
[2] Vgl. Chalkedon 1, 124—130.

licht worden. So aber wurde wohl die alte Überlieferung eingeschärft, nicht aber theologisch-spekulativ ihre innere Begründung gegeben, soweit dies von einem Konzil überhaupt erwartet werden konnte. Chalkedon (451) holte nach einer neuen schweren Krise der Kirche das zu Ephesus Versäumte wenigstens mit einer ersten Wegweisung nach, die dann unter weiteren Kämpfen in jahrhundertelanger Arbeit ausgebaut wurde. Nestorius bedeutete also nicht bloß eine Krise der kirchlichen Verkündigung, in ihm offenbarte sich auch die Forderung nach einer spekulativen Lösung des christologischen Problems und einer Klärung der überkommenen Formeln. Diese Forderung wurde damals nicht vernommen.

Man kann Nestorius nicht gerecht werden, wenn man nicht auch diesen seinen theologiegeschichtlichen Ort näher bestimmt und seinen spekulativen Beitrag zu den christologischen Zeitproblemen würdigt. Wir wollen versuchen, in einer kurzen Skizze diese Ortsbestimmung vorzunehmen, indem wir auf die polemischen Motive wie auf die positiven Leitideen des Nestorius (mit ihrem begrifflichen Ausdruck und ihrer geschichtlichen Herkunft) achten [3].

1. Das polemische Motiv in der Christologie des Nestorius

Die nestorianische wie überhaupt die antiochenische Christologie ist in erster Linie aus der Abwehr gegen die Arianer und die Apollinaristen geboren und von daher bestimmt. Mit Recht hat Nestorius bemerkt, daß bei der arianischen und apollinaristischen Leugnung der Seele Christi der Theotokos-Titel einen besonderen Sinn bekommen müsse. Indem nämlich nach dieser Christusdeutung der Logos eine „physische" Natureinheit mit dem Fleische eingeht, wie sie die Seele mit dem menschlichen Leibe bildet, wird der Logos auch in seinem göttlichen

[3] Leider kann hier kein Überblick über die Entwicklung der wissenschaftlichen Nestorius-Forschung gegeben werden, sowohl was die Arbeit am Text als auch die Deutung anbetrifft. Ich verweise nur auf die Studie von Luise Abramowski, Untersuchungen zum literarischen Nachlaß des Nestorius (Dissertation Bonn 1956) (Maschinenschrift). Die Verfasserin bereitet auch eine literarkritische Untersuchung zum Liber Heraclidis vor. Nach brieflicher Mitteilung wird eine Reihe von Texten als Interpolation ausgeschaltet, besonders die lange Einleitung, die in Dialogform gehalten ist (B 10—125). Die mir gütigerweise genau angegebenen Texte werden in dieser Untersuchung nicht verwertet. Für das Folgende war auch als Ausgangspunkt wichtig: L. I. Scipioni O. P., Ricerche sulla Cristologia del „Libro di Eraclide" di Nestorio. La formulazione e il suo contesto filosofico, Fribourg 1956 (zitiert: Ricerche). Wir erweitern den hier gegebenen Ansatz hin zu den Kappadokiern, und zwar nur in einer ersten Skizze. Das Problem „Nestorius — Kappadokier" verdiente eine ausführlichere Behandlung. Darüber hinaus wären (für die unten näher bezeichneten Fragen) auch noch Didymus und die Alexandriner Klemens und Origenes heranzuziehen. — Die bekannte ältere Nestorius-Literatur ist bei L. I. Scipioni angegeben, mit Ausnahme Chr. Pesch, Nestorius als Irrlehrer, Paderborn 1921. Für die bereitwillige Hilfe bei der Übersetzung der Texte aus dem Liber Heraclidis danke ich J. Quecke S. J.

Wesen in physisch-leibliches Geschehen, wie Geburt, Leiden und Tod, hineingezogen. Die göttliche Transzendenz ist verletzt. Die Arianer suchen darum den Theotokos-Titel zu verbreiten, um so Gelegenheit zu haben, die Gottheit Christi selber leugnen zu können [4]. Ihre Stellung ist von negativen trinitäts-theologischen Rücksichten bestimmt, während die Apollinaristen positiv-soteriologische Absichten haben und auf dem Boden des Nicaenums bleiben wollen. Bei beiden offenbart sich die Häresie einer Christologie der unio in natura et secundum naturam. Mit den Apollinaristen identifizierte Nestorius auch seinen Gegner Kyrill von Alexandrien. Daß er die kyrillianische Formel von der „einen Natur des fleischgewordenen Wortes" apollinaristisch ausgelegt hat, darf ihm nicht zur Last gelegt werden. Denn diese pointierte Redeweise ist Kyrill, soweit wir unterrichtet sind, tatsächlich aus den berüchtigten „fraudes Apollinistarum" zugekommen. Wenn der Bischof von Alexandrien diese Formel auch rechtgläubig verstanden hat und eine eindrucksvolle Deutung der Inkarnation damit verbinden konnte, so bedurfte es doch einer eigenen Überlegung und einer sorgfältigen Abgrenzung, um sie vor häretischer Mißdeutung schützen zu können. In Eutyches zeigte sich die Gefährlichkeit dieser Formel. Leo der Große erachtete sie ohne weiteres als häretisch, ohne freilich zu wissen, daß auch Kyrill sie hielt und doch rechtgläubig verstand. Mit Recht konnten auch andere Redeweisen Kyrills Schwierigkeiten machen, wie aus einem Brief des Nestorius an Theodoret zu ersehen ist:

„Denn was sagte er [nämlich Kyrill]? ‚Auch wenn der Unterschied der Naturen nicht verkannt wird, *aus* denen (ἐξ ὧν) nach unserer Aussage unaussprechliche Einigung zustande kommt'. Dies ἐξ ὧν [klingt], gleich als spräche er in betreff der Naturen des Herrn von Teilen auf beiden Seiten, welche zu einem wurden. Denn er hätte sagen sollen nicht ‚aus welchen' [ἐξ ὧν], sondern: ‚*deren* unaussprechliche Einheit nach unserer Aussage gemacht ist'. Denn nicht *aus* den Naturen ist jene unaussprechliche Einheit, sondern sie ist eine solche *der* Naturen." [5]

Von diesen apollinaristischen Formeln her ist es verständlich, wenn bei den Antiochenern die kyrillianische Christologie in den Verdacht des Apollinarismus kam. Aber über die Kritik an der alexandrinischen Formel hinaus verwarf Nestorius auch die althergebrachte Redeweise von der communicatio idiomatum und wurde so zum Gegner der Überlieferung, und dies aus seinen engeren antiochenischen Traditionen heraus. Den Hauptanstoß dazu fand er, wie schon gesagt, im Theotokos-Titel [6] und in der Redeweise vom Deus passus. Immerhin ist auch für

[4] F. Loofs, Nestoriana 6—13; auch LH B 25 s.

[5] F. Loofs, Nestoriana 197 s. (XII). Dieses „aus zwei Naturen" hat auch Chalkedon (451) abgelehnt. Vgl. Chalkedon 1, 395—397. Auch Leo d. Gr. will nichts davon wissen. Vgl. den Tomus Leonis, ed. Silva-Tarouca, TD, ser. th. 9, nr. 178 bis 181.

[6] Vgl. oben I, Anm. 37.

diese Kritik zu beachten, daß eben dieser Aussagentausch durch den arianisch-apollinaristischen Mißbrauch in seiner Gültigkeit gefährdet erschien. Um den christologischen Aussagentausch in seiner Wahrheit begründen und gegen häretische Mißdeutung schützen zu können, wäre eben die Unterscheidung von Natur und Person in Christus notwendig gewesen, d. h. eine genaue Bestimmung, wo in Christus die Einheit und wo die Verschiedenheit zu suchen wäre. Niemand hatte bis dahin innerhalb der griechischen Theologie eine solche vorgelegt. Die Antiochener hatten sich als erste diesem Problem gestellt, und auch Nestorius gehörte noch mit zu den Bahnbrechern hinein in theologisches Neuland. Sein Fehler war, daß er eine Tradition, die er nicht voll kannte und mißdeutete, nach seinen eigenen theologischen Ansichten zu korrigieren suchte, statt umgekehrt seine Auffassungen nach der Tradition zu richten, die wohl durch Mißbrauch verdunkelt, aber als solche nicht außer Kurs gesetzt war.

2. Christologische Leitideen des Nestorius

(1) Die Subjektsbestimmung in Christus: Wenn auch Kyrill keine metaphysische Deutung von Einheit und Verschiedenheit in Christus vorgelegt hat, so hatte er doch eine eindeutige intuitive Vorstellung von der Einheit des Subjekts in Christus, das für ihn eben die Person des Logos war. Gerade hier war der schwache Punkt des Nestorius. Weil er die Idiomenkommunikation in Christus nicht verstand und von seinen Voraussetzungen her Falsches darin fand, bestimmte er das Subjekt der Christusaussage auf seine Weise. Mit der Tradition wollte er immerhin Göttliches und Menschliches „ein und demselben" zuschreiben und damit auf seine Weise eben den Aussagentausch retten. Dieser „ein und derselbe", dem aber Göttliches und Menschliches zukäme, war für ihn nicht der „Logos", sondern „Christus" oder der „Sohn" oder der „Kyrios". Diese letzteren Namen bedeuteten für ihn ein additives Subjekt, das die göttlichen und menschlichen Eigenschaften in sich enthielte, so daß sie davon in gleicher Weise ausgesagt werden könnten. Er leitete seine Deutung vom Nicaenum ab: „Habt acht, daß nach der Anführung des ‚Christus', dem Zeichen für die zwei Naturen, die Väter nicht zuerst sagen: wir glauben an den einen Gott-Logos, sondern einen Namen wählten, der beides bezeichnet." [7] Das Subjekt aller Aussagen soll also „Christus" im Gegensatz zu „Logos" sein. Die metaphysische Struktur dieses „Christus" wird nicht vom Logos her als dem letzten Träger der göttlichen und menschlichen Natur gefaßt, sondern verstanden als die Summe der beiden unvermischten Naturen, die selbst wieder ein Bündel qualitativer Gehalte sind. Insofern also

[7] F. Loofs, Nestoriana 295–7–9.

„Christus" die Summe der Eigenschaften der unvermischten Gottheit und Menschheit ist, wagt es Nestorius, von ihm Ewiges und Zeitliches zugleich auszusagen. Vom Logos (= Logos-Natur) kann er nur Göttliches prädizieren. Die Idee vom Logos als Logos-Subjekt und dem Träger sowohl der göttlichen wie der menschlichen Natur ist ihm nicht gekommen.

(2) Christologie der zwei Naturen: Diese Vorrangstellung von „Natur" gegenüber „Subjekt" oder „Person" bei Nestorius ist sehr wohl zu beachten. Das heißt: er hat die Idee von „Subjekt" und „Person" im späteren Sinn genommen, noch nicht oder nur von ferne erfaßt. Wo er „Gott" oder „Mensch" sagt, muß man diese Ausdrücke auf der Ebene der Natur nehmen [8]. Darum kämpft er also guten Gewissens, wenn auch aus mangelnder Kenntnis, gegen die orthodoxe Idiomenkommunikation und macht sich seine eigene Deutung des Nicaenums zurecht:

„Sieh, wenn es dir gefällt, einmal die Aussagen [des Nicaenums] genauer an, und du wirst finden, daß der Chor der Väter nicht die wesengleiche Gottheit leidensfähig genannt hat, und nicht ‚neugeboren' die dem Vater gleichewige [Natur], und nicht auferstanden sie [die Gottheit], welche den aufgelösten Tempel auferweckt hat ... Siehe, wie sie zuerst setzen: ‚Herr' und ‚Jesus' und ‚Christus' und ‚Eingeborener' und ‚Sohn', die gemeinsamen Namen also der Gottheit und der Menschheit als Fundament, um dann darauf die Überlieferung von der Menschwerdung und des Leidens und der Auferstehung zu bauen." [9]

„Christus" ist also „der gemeinsame Name beider Naturen" [10]. Als Summe göttlicher und menschlicher Eigenschaften deckt er alle Aussagen, welche die biblische und patristische Überlieferung kennt. Schon Paulus habe diese Sprechweise, Christus zum Träger aller Aussagen zu machen: ἵνα μὴ τὸν θεὸν λόγον ἐντεῦθέν τις παθητὸν ὑπολάβῃ, τίθησι τὸ »Χριστός«[11]. „Und wenn du das ganze Neue Testament durchforschst, findest du nirgends darin den Tod dem Gott (τῷ θεῷ) zugeeignet, sondern entweder Christus oder dem Sohn oder dem Herrn. Denn (die Bezeichnung) Christus und Sohn und Herr, von der Schrift auf den Eingeborenen angewendet, ist Ausdruck der zwei Naturen (τῶν φύσεων ἐστὶ τῶν δύο σημαντικόν) und offenbart bald die Gottheit, bald die Menschheit, bald beides." [12]

Weil Nestorius immer von den „Naturen" her denkt, so verstehen wir seine Stellungnahme im Streit um die „Gottesgebärerin" im Gegensatz zu „Menschengebärerin". Beide Ausdrücke hat er abgelehnt, um

[8] Selbst die Contestatio des Eusebios von Dorylaion gibt diesen Tatbestand wieder, indem als Lehre des Paul von Samosata angegeben wird: Maria hat den „Logos" nicht geboren, als Lehre des Nestorius aber, Maria habe die „Gottheit" (τὴν θεότητα) nicht geboren: ACO I 1, 1 p. 101^{11}.

[9] F. Loofs, Nestoriana 174^{26}—175^{11}. Vgl. auch M. Jugie, Nestorius 112, Anm. 2.

[10] F. Loofs, Nestoriana $175^{18\ 19}$.

[11] F. Loofs, Nestoriana $176^{4\ 5}$; vgl. 196^{24}—197^{11}.

[12] Ibid. 269^{14}—^{20}; ähnlich 273^{13}—^{17}.

an deren Stelle „Christusgebärerin" zu setzen. Er war sich aber dessen nicht bewußt, daß von seinen Voraussetzungen her auch dieser Titel nicht zu rechtfertigen war. Wenn „Christus" zwei Naturen besagt, dann muß bei seiner logischen Fassung der genannten Titel sich auch der von ihm bevorzugte auf die zwei Naturen beziehen. Das ist aber gerade das, was er bekämpfte [13]. So kam er schließlich auch darauf, den Namen der „Theotokos" zuzugeben — wegen der „Verbindung" — und beschritt damit den richtigen Weg der Begründung [14], so mangelhaft sie auch noch sein mochte. Auch im Liber Heraclidis bleibt noch der Vorrang der „Natur" vor dem „Subjekt". Auch dort ist noch unterschieden zwischen „Logos" = göttliche „Natur" und „Christus" = Einheit von göttlicher und menschlicher Natur. Immer noch vexiert ihn das alte Problem der „Gottesgebärerin":

„In der einen Natur zwar, das ist aber [in der] Gottheit, wurde er geboren aus (von) Gott dem Vater; in der anderen aber, das ist in der Menschheit, aus (von) der heiligen Jungfrau. Wie kannst du sie dann Gottesgebärerin nennen, wo du bekannt hast, daß er nicht aus (von) ihr geboren wurde" [15] ... „... daß der einzige Sohn Gottes schuf und geschaffen wurde, ein und derselbe, aber nicht in demselben; der Sohn Gottes litt und litt nicht, ein und derselbe aber nicht in demselben; denn einiges ist in der Natur der Gottheit und anderes in der Natur der Menschheit. Alles Menschliche litt er in der Menschheit und alles Göttliche in der Gottheit." [16]

Zu beachten ist, daß hier zum Subjekt der Aussage „Sohn" und nicht „Logos" genommen ist. Auch im Liber Heraclidis basiert die christologische Aussage auf „Christus" als der Summe der zwei Naturen, nicht aber auf einem letzten (göttlichen) Subjekt als dem Träger der göttlichen und menschlichen Natur im Menschgewordenen: „Deshalb gehören die zwei Naturen zu Christus und nicht zu Gott dem Wort." [17] Wort und Logos bleiben immer Ausdruck der „Natur". Zwei Naturen vom „Logos" aussagen ist für Nestorius gleichbedeutend mit der Zuteilung von zwei Wesenheiten an die Logos-Natur. Er sieht aber ganz klar, daß in „Christus" zwei vollständige Naturen ausgesagt sind. Das ist das stets wiederkehrende Leitmotiv seines Liber Heraclidis, dessen eigentliche Gegner weiterhin der Apollinarismus und der Arianismus sind [18].

Von hier aus ergeben sich einige Konsequenzen für die Beurteilung des Nestorius. Er hat — subjektiv gesehen — nicht die orthodoxe Idiomenkommunikation abgelehnt, sondern eine von seinen Voraus-

[13] Vgl. ibid. 312—313 (Predigt von 430); 181 s. 185 203 s. 247^{5-6} 252^{10}.

[14] Vgl. ibid. p. $16^{7\,19\,20}$: si quis autem hoc nomen theotocon propter natam humanitatem coniunctam deo verbo ... proponet ... ferri tamen potest ... Sein Mißtrauen ist auch hier deutlich.

[15] LH B 408^{15-18}; vgl. B 358 s.

[16] LH B 204^{4-8}. Auch Kyrills Lehre wird weiterhin als Vermischung der Naturen oder Wesenheiten angesehen: B 322. Dieser bekenne Christus „nicht als ein Prosopon, sondern als [eine] Wesenheit": B 323.

[17] LH B 248.

[18] LH B 150.

setzungen her mißverstandene Aussageweise. Die metaphysische Struktur der Menschwerdung, wie sie in der kirchlichen Aussage gegeben war, war ihm verborgen geblieben. Von seinen Voraussetzungen her konnte er nichts anderes tun als ein Nein sagen. Damit stellte er sich freilich in seinem Ungenügen als spekulativer Theologe bloß. Aber auch er wurde verkannt, indem die Gegenseite ihn von *ihren* Voraussetzungen her beurteilte und seine Absage als ein Nein auf gleicher Ebene wertete. Sie mußte so in seiner Betonung der Zweiheit der Naturen eine Zwei-Personen- und Zwei-Söhne-Lehre finden. Weil er aber die Verschiedenheit und die Unterscheidung in Christus immer nur auf der Ebene der Natur gesehen hat, konnte ihm eine solche Zwei-Personen-Lehre im Grunde nicht vorgeworfen werden. Eine solche hat er vielmehr immer zurückgewiesen. So lautete ein Satz einer Predigt aus dem Jahr 430: „non dixi alterum filium aut alterum deum verbum, sed dixi deum verbum naturaliter et templum naturaliter aliud, filium coniunctione unum." [19] Ebenso entschieden hat er die Zwei-Söhne-Lehre verworfen, mit der er immer wieder belastet wurde. Denn „Sohn" war ihm ja gerade einer der Namen, der die vereinten Naturen aussprach [20]. Gelegentlich aber gingen ihm, von der Hl. Schrift her, bessere Einsichten auf. Das Geschehen der Menschwerdung hat er vom Logos her erfaßt und somit im rechten Ansatzpunkt:

„Es war der Gott-Logos auch vor der Menschwerdung Sohn und Gott und beisammen mit dem Vater; er nahm aber in den letzten Zeiten die Knechtsgestalt an; aber da er schon vorher Sohn war und genannt wurde, kann er nach der Annahme nicht ein getrennter Sohn genannt werden, damit wir nicht zwei Söhne dekretieren." [21]

Hier ist die echte Subjektseinheit in Christus geahnt. Die Bezeichnung „Sohn" gilt schon von dem Präexistenten, der in der Menschwerdung Fleisch annimmt. Der Name „Sohn" duldet damit keine Trennung. Die Unterscheidung liegt auf der Seite der Naturen. Schnell jedoch wird diese Erkenntnis wieder zugedeckt. „Christus" als Summe der zwei Naturen tritt wieder an die Stelle des einen göttlichen Subjekts, von dem die Menschwerdung ausgesagt war [22]. Der ontologische Primat der Logos-Person ist Nestorius wohl nie aufgegangen, wenn er auch dieser Idee nahegekommen ist. Die Einheit in Christus gehört aber zu seinem festen Bekenntnis. Nie wollte er etwas davon wissen, daß Christus ein „bloßer Mensch" (ψιλὸς ἄνθρωπος) sei [23]. Darum hat er auch den Titel der „Menschengebärerin" bekämpft. Er wollte auf dem Boden der Tradition bleiben und sein Christusbild in Einklang mit dem

[19] F. Loofs, Nestoriana 308–11.
[20] Ibid. 275–9 283 299–21: ... naturae duplices, sed filius singularis; und öfter.
[21] Ibid. 275–5.
[22] Ibid. 275–11.
[23] Vgl. ibid. 182 248–19—149 4 159–16–17 299 (gegen Paul v. Samosata) 354; vgl. Sokrates, Hist. Eccl. 7, 32; PG 67, 809 BC.

Nicaenum halten — so wie er es verstand [24]. Die Frage ist aber, wie er als spekulativer Theologe — sofern er als solcher zu bezeichnen ist — sich die metaphysische Struktur dieser Einheit dachte. Bevor wir an diese Analyse herantreten, wollen wir nach der christologischen Formel des Nestorius fragen, jener Formel, welche Einheit und Verschiedenheit in einem ausspricht. Denn das hat eine christologische Gesamtaussage zu bieten, ob man nun die Mia-Physis-Formel Kyrills oder die chalkedonische Definition nimmt.

(3) Die christologische Formel des Nestorius: Sie ist am besten vom Liber Heraclidis her zu fassen, der aber gegenüber dem früheren Schrifttum keine wesentliche Neuerung bietet. Die Naturen sind nur der Gegenstand der Einigung in Christus. Diese Einigung von Gott und Mensch geschieht nicht im Bereich der Wesenheit oder der Natur oder der Hypostase (im nestorianischen Sinn), sondern auf dem Gebiet des Prosopon. Mit fast scholastischer Exaktheit sagt Nestorius: „... weil die Einigung nicht stattfand für die Ousia und die Natur, sondern für das Prosopon". Oder: „... Wenn wir von dem Prosopon sprechen, sagen wir, daß der Sohn Gottes angebetet wird, indem wir meinen, daß auch das Fleisch mit ihm verbunden ist; wenn wir aber über die Naturen sprechen und zwei Naturen sagen, sagen wir, daß die Menschheit *mit* der Gottheit angebetet wird, welcher sie vereint ist." [25]

Die Art und Weise, wie diese Aussage zustande kam, ist von Bedeutung. Sie kommt aus der Umkehrung der trinitarischen Formel und ihrem Verhältnis von Natur und Person. Wohl hatte vor Nestorius schon Gregor von Nazianz auf diese theologische Analogie hingewiesen (PG 37, 180 B). Keiner aber hat sie bis zu seiner Zeit wohl so bewußt ausgewertet wie Nestorius. Damit hebt er die ganze Reflexion um die Inkarnation auf die Ebene einer theologisch-metaphysischen Analyse hinauf. Es ergibt sich für ihn die Gelegenheit zu einer genaueren Gegenüberstellung von πρόσωπον und ὑπόστασις unter sich, und dieser beiden Begriffe zu den anderen von φύσις und οὐσία. Wenn er auch diese Möglichkeit nicht voll ausgenützt hat, so zeigt doch schon diese Parallelisierung und Differenzierung trinitarischer und christologischer Begriffe, daß auch Nestorius nach einer Inkarnationslehre innerhalb des kirchlichen Rahmens rang:

„Weiterhin, wie bei der Trinität: dort eine Wesenheit (syr. ousia), drei Prosopa: aber drei Prosopa von einer Wesenheit (ousia); hier ein Prosopon von zwei Wesenheiten (ousiai) und zwei Wesenheiten (ousiai) von einem Prosopon." [26]

---

[24] F. Loofs, Nestoriana 284.
[25] LH B 231[11–12] und 317[2–6].
[26] LH B 342 [4–7]; vgl. B 143 361 f. 425 f.

Das ist praktisch die gängige kirchliche Formel sowohl für Trinität als auch für Inkarnation. Nestorius bevorzugt für beide Dogmen die Gegenüberstellung von οὐσία und πρόσωπον[27]. Interessanterweise verwendet er aber für die trinitarische Formel an einigen Stellen statt πρόσωπον den anderen Begriff ὑπόστασις. In der Trinität seien gemeinsam die δυναστεία und die ἐνέργεια, die Verschiedenheit sei μόναις ὑποστάσεσιν (qnomē)[28]. Das Bedeutsame ist dabei, daß er hier der Gleichstellung von Prosopon und Hypostasis auch für die Christologie nahekommt. Diese Möglichkeit einer Annäherung beider Begriffe macht er sich wenigstens für einen Augenblick bewußt, ohne sie jedoch voll und konsequent auszunützen. Erst Chalkedon wird diesen Schritt definitiv tun, nachdem er kurz vorher schon nahegelegt worden war[29]. Nestorius kommt auf dieses Problem einer neuen Sprachregelung im Rahmen einer Kritik an der kyrillianischen Formel: ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. Er argumentiert, daß er diese Redeweise nur verstehen könne, wenn Kyrill mit „Hypostasis" das ausdrücke, was er mit „Prosopon" sagen wolle. Nestorius nimmt gewöhnlich „Hypostasis" auf die Seite der „Ousia", konkret genommen, und bevorzugt für die Trinitätslehre die Formel von den drei Prosopa in der einen Hypostasis (Ousia). Kyrill dagegen hat die andere Sprechweise, die zwischen „Ousia" und „Hypostasis" unterscheidet und so von den drei Hypostasen in der einen Ousia spricht[30].

Offensichtlich anerkennt Nestorius diesen verschiedenen Begriffsgebrauch in der Trinitätslehre und sucht von daher nun den Zugang zu Kyrills Christologie. So fragt er, ob bei diesem „Hypostasis" immer das besage, was er selbst als „Prosopon" bezeichnet:

„Sag also die hypostatische Union! Willst du die Hypostasis (qnomā) [als das verstehen], was wir unter Prosopon verstehen, wie wir eine Ousia der Gottheit und drei Hypostasen sagen und die Hypostasen als Prosopa erklären? Du nennst also die Prosopon-Einheit eine hypostatische [Einheit]; aber es entstand keine Einheit von Prosopa, sondern von Naturen ... Aber eine andere hypostatische Einheit aus verschiedenen Naturen kenne ich nicht und auch sonst nichts, was einer Vereinigung verschiedener Naturen entspräche, wenn nicht die zu einem Prosopon, wodurch und worin die beiden Naturen erkannt werden, indem sie das Ihre dem Prosopon vermachen." [31]

Diese Nebeneinanderstellung von Prosopon und Hypostasis vollzieht Nestorius im Rahmen seiner Auffassungen von der Einheit in Christus. Er bleibt darin befangen, obwohl hier der Durchbruch zu neuen Einsichten und zur Klärung seiner Be-

[27] Wie Nestorius damit zur übrigen Überlieferung steht, ist ersichtlich aus dem Appendix II bei Driver-Hodgson, Nestorius The Bazaar of Heracleides 402—410 (III); und: S. González, La fórmula MIA 'OYSIA TPEIS 'YΠOΣTAΣEIS en San Gregorio de Nisa, Romae 1939, 10—15.

[28] LH B 326; vgl. auch Nestoriana 225.

[29] Vgl. Chalkedon 1, 193—198 389—423. Hinzuzunehmen ist der wichtige Text des Andreas von Samosata, den Luise Abramowski im Oriens Christianus 41 (1957) 55—60 aus dem Syrischen übersetzt hat.

[30] Vgl. die Angaben im eben genannten Artikel.

[31] LH B 229[3]—230[4]. Nach wie vor bleibt also die „unio hypostatica" Kyrills eine Einheit von zwei unvollständigen Naturen. Vgl. L. I. Scipioni, Ricerche 74—77.

griffe nahelag. Das, was wir heute unter „hypostatischer Union" verstehen und an metaphysischer Deutung hineintragen, ist ihm nicht aufgegangen. Es ist aber auch sicher, daß er von sich aus das ablehnen will, was man Zwei-Personen-Lehre nennt. Das heißt er will Christus nicht verstehen als eine nachträgliche Einheit aus zwei präexistenten Personen. Darum sagt er eben: „Aber es entstand keine Einheit von Prosopa, sondern von Naturen." [32] Er ist bereit, den Ausdruck „hypostatische Union" gelten zu lassen, wenn er nicht als eine Natur-Einheit verstanden werde:

„Erklärst du die qnomā der Ousia und der Natur wie das Bild seiner qnomā (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Hebr 1,3) und nennst du die Einheit der Naturen hypostatische Einheit? Aber dieses sage *ich;* und darin habe ich dich gelobt, daß du die Unterscheidung der Naturen in dem Wort von der Gottheit und Menschheit und die Verbindung dieser zu einem Prosopon gesagt und gemacht hast. Hast du nicht gesagt: ‚Verschiedenheiten ohne Vermischung' und ‚[die Einheit] blieb, ohne daß es Verschiedenheit gab, wodurch sie getrennt würde'"? [33]

Erst eine genauere Analyse wird uns die Bedeutung dieser Auseinandersetzung klarmachen. Hier geht es zunächst nur um den Wortlaut der Formel und eine erste Festlegung der Begriffe. Nestorius setzt sich mit der Sprache Kyrills auseinander und überlegt, wie weit sie für ihn tragbar und verwertbar ist. Wenn sich die „hypostatische Union" Kyrills gleichsetzen läßt mit seiner Prosopon-Einheit, welche die Naturen intakt läßt, will er sie gelten lassen. Er möchte die Begriffe und die Sprache Kyrills in sein Schema hineinnehmen. Er kommt nicht auf den Gedanken, sein Schema durch die Begriffe Kyrills zu vertiefen. Darum bleibt diese Nebeneinanderstellung, die von größtem Nutzen hätte werden können, schließlich ohne Erfolg. Hier wäre der Schlüssel sowohl zu einem Verständnis der „hypostatischen Union" Kyrills gegeben gewesen wie auch zur Lösung seiner eigenen Schwierigkeiten. Nur noch ein Schritt — und die chalkedonische Gleichsetzung von Prosopon und Hypostasis und deren Unterscheidung von Physis (und Ousia) wäre vollzogen gewesen.

Wenn man aber von diesem Begriff „Hypostasis" absieht, so hat Nestorius tatsächlich die Formel von Chalkedon vorausgenommen. Er sagt nämlich mehr als einmal, daß Christus „in zwei Naturen" oder „ein Prosopon in zwei Naturen" sei [34]. Das chalkedonische „ἐν δύο φύσεσιν" ist also wörtlich gegeben, und die zweite, eben zitierte Formel hätten die Väter des vierten Konzils als vollwertige Parallele zu der ihrigen gelten lassen. Ja Nestorius setzt genau wie diese Väter diese seine Formel dem kyrillianischen ἐκ δύο φύσεων (οὐσιῶν) entgegen, wie wir schon in den älteren Texten der ephesinischen Periode festgestellt haben. Uns drängt sich aber die Frage auf, ob die eben genannten, dem Wortlaut nach schon chalkedonischen Formeln auch von einem Verständnis getragen sind, das dem Sinn des vierten Konzils entsprach. Das heißt: War Nestorius auf dem richtigen Weg zu einer tragbaren

[32] LH l. c.
[33] LH B 229$^{11-15}$.
[34] Z. B. LH B 249 324 328.

spekulativen Lösung der damals schwebenden christologischen Probleme? Sucht er die Deutung der Einheit Christi innerhalb eines Bereiches, der für eine Lösung Aussicht bietet, oder wird man grundsätzlich über ihn hinausgehen?

(4) Die Metaphysik der Inkarnation: Vor Nestorius hat wohl kein Theologe einen so energischen Versuch zu einer spekulativen Begründung der Einheit Christi gemacht wie er. Obwohl ihm Kyrill als Theologe weit überlegen war, so hat sich dieser doch lieber im Kreis der positiven Auslegung der Inkarnationslehre aufgehalten als in dem einer spekulativen Begründung. Durch den ganzen Liber Heraclidis hindurch spürt man dagegen das Ringen um eine Theorie der Inkarnation, die mit näher zu bestimmenden philosophischen Auffassungen arbeitet, die schon vor Nestorius in die Theologie eingegangen sind. Was Nestorius klar erkannt hat, was auch bleibendes Gut der Inkarnationslehre sein wird, ist die energische Abhebung der Einheit Christi von einer Natureinheit (einer unio in natura et secundum naturam in scholastischer Terminologie). Eine Natureinheit kommt zustande durch die Vereinigung von „unvollständigen" Naturen. Wenn „vollständige" Naturen eines werden sollen, so kann dies nur auf dem Wege einer Prosopon-Einheit geschehen:

„Denn jede Einigung, die durch natürliche Zusammensetzung zur Vollständigkeit einer Natur geschieht, geschieht aus unvollständigen Naturen. Diejenige aber, welche aus vollständigen Naturen [geschieht], geschieht zu einem Prosopon und ist darin konstituiert ... Dadurch aber hat sich die Kirche der Arianer und Apollinaristen abgespalten, daß sie nicht annimmt, daß zwei vollständige Naturen sich vereinigt haben." [35]

„[Es ist] ein Christus von zwei Naturen, jene, welche bewahrt sind (nṭīrīn) in ihren Naturen und es zu ihrer wechselseitigen Konstituierung nicht nötig haben, aus ihrer Vereinigung konstituiert zu werden." [36]

Dieses „bewahrt sind" (nṭīrīn) ist nichts anderes als das berühmte „salvus" des Tomus Leos (salva igitur proprietate utriusque naturae), das sich eben auf die Natur als Natur bezieht. Unvollständige Naturen brauchen zu ihrer Verwirklichung die beiderseitige Vereinigung. Die vollständigen Naturen Christi werden durch die Vereinigung nicht erst als „Naturen" konstituiert. Dabei denkt Nestorius nicht an eine Subsistenz der Naturen, im späteren Sinn genommen. In seiner Analyse des konkret-Seienden ist die Individualität die letzte Grenze der vollständigen Natur. Diese Analyse ist genauer nachzuvollziehen, um die letzte Reichweite und Absicht der Christologie des Nestorius beurteilen zu können. Von da aus wird sich auch erhellen lassen, was er unter Prosopon-Einheit versteht.

Man hat neuerdings versucht, den metaphysischen Ansatz der Christologie des Nestorius von der stoischen Analyse des konkret-

[35] LH B 431[18]—432[4].
[36] LH B 414[2]—[4].

Seienden her zu verdeutlichen, und dies, wie es scheint, nicht ohne Erfolg [37]. Wenn auch keine unmittelbare Berührung mit den stoischen Philosophen nachweisbar ist, so ist die Entsprechung doch auffällig. Sie klärt sich auf, wenn wir in die nähere theologische Überlieferung des Nestorius blicken, die ihrerseits das stoische Gut schon aufgenommen hat. Die Stoiker gehen in der Analyse des konkreten Seins aus von der οὐσία ὕλη, dem πρῶτον ὑποκείμενον, welches nach ihnen determiniert und charakterisiert wird durch das ποιόν, die Beschaffenheit. Auf der einen Seite steht das Unbestimmte, das ὑποκείμενον, als substantielle, passive, indeterminierte und undefinierte Materie; auf der anderen Seite befindet sich das Bestimmende, τὰ ἄλλα, d. h. die Qualität, die Form, überhaupt alles, was als charakterisierendes Element bezeichnet werden kann. Die „Wesenheit" wird aber bei den Stoikern zuerst bestimmt durch die κοινὴ ποιότης, die allgemeine Beschaffenheit. Sie wird dadurch zu einer species, zu einem κοινῶς ποιός, d. h. — konkret gesprochen — etwa zum Pferd, zum Menschen. Wenn dann die ἰδία ποιότης hinzukommt, wird sie zum ἰδίως ποιός, d. h. zum Individuum, zu Sokrates, zu Diogenes. Beachtenswert ist nun, daß schon bei den Stoikern als Umschreibung des ποιόν oder der individuellen Beschaffenheit die Begriffe σχῆμα und χαρακτήρ Verwendung finden, welche uns des weiteren sehr beschäftigen werden [38]. Dies mag als Hinweis auf die stoische Analyse des individuellen Seins genügen. Sie wurde schon vor Nestorius für die Theologie übernommen und hat zunächst ihre besondere Rolle in den ersten Versuchen einer spekulativen Trinitätslehre gespielt. Wann und wie diese Übernahme erfolgt ist, können wir hier nicht untersuchen. Vielleicht muß man schon bis zu den Alexandrinern Klemens und Origenes zurückgehen. Von Nestorius aus werden wir, wie es scheint, in erster Linie auf die Kappadokier verwiesen, in zweiter Linie auf seine antiochenischen Ahnen. Von der der kappadokischen Trinitätslehre zugrunde liegenden Metaphysik läßt sich mit einer auffälligen Deutlichkeit die spekulative Christologie des Nestorius erklären. Seine Fassung des Verhältnisses von οὐσία - φύσις - ὑπόστασις - πρόσωπον gleicht am meisten der Seinsanalyse, welche Basilius und Gregor von Nyssa voraussetzen.

[37] Folgendes, was die Stoa anbetrifft, nach L. I. Scipioni, Ricerche 45—67 und besonders 98—109. Sc. will keine unmittelbare Benützung stoischer Schriften durch Nestorius aufzeigen. Das stoische Gut, das hier zur Frage steht, war schon vor diesem zum Rüstzeug patristischer Theologie geworden. Wir können aber auf die Kappadokier als vermutliches Vorbild für Nestorius verweisen.

[38] L. I. Scipioni a. a. O. 105 nennt Simplicius, der mit Berufung auf die Stoiker σχῆμα unter den ποιά aufzählt: σχήματα . . . ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα ποιά (In Aristot. Categ. c. 8, 271, 20). „E che il valore di σχῆμα riguardi direttamente il ποιόν preso nel suo senso specifico . . . lo dimostra riprendendo l'argomentazione sul ruolo essenziale della qualità nella specificazione dell' *ousia:* εἰδοποιοῦνται αἱ ἕξεις κατ' αὐτούς, ἰδιότητί τινι καὶ χαρακτῆρι (Simplicio, In Aristot. Categ. c. 8, 2318, 12). Dove σχῆμα si allaccia a ἰδιότης e a χαρακτήρ." Die Belege für die Stufung im konkreten Sein im Sinne der Stoiker (ὑποκείμενον, ποιόν, κοινῶς ποιός, ἰδίως ποιός) siehe ebd. 98—101.

Für Basilius kommen in Betracht ep. 38, seine homilia 24 contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos, ferner seine ep. 236,6. In ep. 38 entwickelt Basilius seinem Bruder Gregor von Nyssa seine Lehre von οὐσία und ὑπόστασις. Auch er geht zuerst aus von der κοινὴ φύσις oder der κοινότης τῆς φύσεως, welche den verschiedenen Individuen einer Species zu eigen sind. Durch die Nennung der κοινὴ φύσις hat man aber noch nicht das Individuum, das durch das ἴδιον oder das ἰδιάζον gekennzeichnet ist, getroffen [39]. Κοινόν und ἴδιον, κοινότης und ἰδιάζον wechseln beständig in diesem Briefe ab. Das ἴδιον wird nun durch den Begriff ὑπόστασις ausgesprochen, während das κοινόν der φύσις zugeordnet ist (PG 32, 328AB). Die ἰδιώματα machen das κοινόν zur ὑπόστασις. Dazu gehören aber alle inneren und äußeren Eigentümlichkeiten, die an einem konkreten Menschen sein können: Ort, sittliche Führung (τὰ τοῦ ἤθους γνωρίσματα; PG 32, 328C). Diese Analyse überträgt Basilius dann auf die Trinitätslehre (ab 328C). Die Lehre von den proprietates individuales wird zur Personlehre. In der Trinität steht die κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότης dem ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων gegenüber (PG 32, 333A). So glaubt Basilius Einheit und Verschiedenheit in der Trinität gedeutet zu haben. Nun gibt er aber ein Beispiel aus der Natur, um diesen Unterschied zwischen Natur und Hypostase deutlich zu machen. Dabei wird sein besonderes Verständnis von beiden offenbar. Basilius, der gewandte und begeisterte Schilderer von Natur und Naturereignissen [40], sieht im siebenfarbenen Regenbogen und seinem Verhältnis zur einen Sonne (PG 32, 333B—336A) ein Bild der Trinität. Die drei Hypostasen gleichen einer dreifarbenen Iris, welche um die gemeinsame Wesenheit gelegt ist. Interessanterweise sucht Basilius dann auch einen Schriftbeweis für diese seine begriffliche und bildhafte Deutung des Verhältnisses von Ousia und Hypostasis und findet ihn vor allem in Hebr 1, 3, wo vom Herrn gesagt ist: ὅτι ἐστὶν ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ, καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως (PG 32, 336C). Noch einmal folgt eine Definition von ὑπόστασις: εἰ γὰρ ὑπόστασιν ἀποδεδώκαμεν εἶναι τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων (ibid.). Dieser concursus ist bedeutsam: Hypostasis kommt durch einen ganzen Komplex von Idiomata zustande. Dabei sind die Ausdrücke χαρακτήρ, σχῆμα (337C) Basilius besonders willkommen, um das ἴδιον, das Eigentümliche, einer göttlichen Person auszudrücken. Auch der Begriff εἰκών wird durch den Kol-Brief nahegelegt (340B). Aber schließlich findet Basilius hin zu dem Begriff πρόσωπον, um das Gesagte zusammenzufassen und das Verhältnis von Vater und Sohn gemäß Hebr 1,3 und Kol 1,15 auszu-

[39] Basilius, ep. 38; PG 32, 325 B: οὐ περιέγραψε τῇ φωνῇ τὸν τινὰ ἄνθρωπον, τὸν ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος γνωριζόμενον. Vgl. K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (Tübingen-Leipzig 1904) 130—137.

[40] Vgl. H. Frhr. v. Campenhausen, Griechische Kirchenväter (Stuttgart 1955) 90—91. Siehe unten Anm. 98.

drücken: "Ὥστε ἡ τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἱονεὶ μορφὴ καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως· καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγινώσκεται, μενούσης αὐτοῖς τῆς ἐπιθεωρουμένης ἰδιότητος εἰς διάκρισιν ἐναργῆ τῶν ὑποστάσεων (340C). Auch für Basilius ist Hypostase im Prosopon schaubar und erkennbar. Das heißt, die Eigentümlichkeiten machen die Schaubarkeit, Sichtbarkeit, Anschaulichkeit der Hypostase aus. Lauter bildhafte Ausdrücke sind es ja, die hier mit Hebr 1, 3, Kol 1, 15 und wohl auch Phil 2, 5—11 in die metaphysische Analyse einfließen [41].

Gregor von Nyssa scheint in der Hypostasen-Lehre ganz von seinem Bruder Basilius abhängig zu sein. Dessen „Regenbogen-Theologie" hat Eindruck auf ihn gemacht. Zunächst finden wir schon bei der recht nüchternen Analyse eines Kunstwerkes einen Ansatz zur Bestimmung des Verhältnisses von Hypostase und Wesenheit. Im Kunstwerk ist zunächst die zugrunde liegende Materie, ὑποκειμένη ὕλη, gegeben, welche der Künstler „gestaltet" (σχηματίζων). Die Hylē nimmt die „Gestaltung", den σχηματισμός, auf, und hat so seine „Form", μορφή, gewonnen [42]. Auch Gregor sieht die Hypostase durch die Idiomata konstituiert. Petrus, Jakobus und Johannes, die in der Sicht der Wesenheit eins sind, unterscheiden sich durch die hypostatischen Eigentümlichkeiten (ἐν δὲ τοῖς ἰδιώμασι τῆς ἑκάστου αὐτῶν ὑποστάσεως) [43]. Für Hypostasis sagt Gregor häufiger als Basilius auch Prosopon. Auf das Wort kommt es ihm nicht an [44]. Er hebt aber die Wichtigkeit dieser Idiomata für die Konstitution der Hypostasis als Vollendung der Wesenheit hervor. Wenn die letzte Vollendung der Idiomata fehlt, wird einer Sache die „tota substantiae [= essentiae] illius ratio" abgesprochen [45]. Durch die Eigenschaften oder Eigentümlichkeiten wird die Wesenheit als solche erst in ihrer Wirklichkeit abgeschlossen. Sie wird dadurch auch schaubar und erkennbar. Wiederum treffen wir auf dieselben Begriffe anschaulicher Konkretisierung, wie bei Basilius, und schließlich auch auf den Vergleich mit dem Kreis um die Sonne: „Wie der Sonnenkörper durch den ganzen umschließenden Kreis dargestellt

[41] Wie in ep. 38, 6 geht Basilius auch in hom. 24 (PG 31, 608 B) von Hebr 1, 3 aus. Hypostasis wird gefaßt von δόξα, χαρακτήρ und ἀπαύγασμα her. In ep. 236, 6 (PG 32, 884 A—C) findet sich derselbe Begriffskomplex: εἰκών, χαρακτήρ, ἴδιον, ἰδιάζον. In der Gottheit kommt zu dem κοινόν das ἰδιάζον oder ἴδιον, um die göttliche Person zu haben, τῶν προσώπων ἰδιάζον (884 C). Damit ergibt sich für ihn die Formel: Eine Ousia, drei Hypostasen. Basilius spricht dann von der anderen Formel, in welcher Ousia und Hypostasis als gleichbedeutend genommen werden. Von seiner Begriffsbestimmung von Hypostasis aus kann er diese nicht annehmen. Man müßte dann in der Gottheit eine Hypostase und drei Prosopa annehmen, was dem Sabellianismus nahekäme (32, 884 C).

[42] Gregor. Nyss., C. Eunom. III 2; ed. W. Jaeger, Contra Eunomium Libri (Gregorii Nysseni Opera, vol. II 1—2) 2, p. 74, nr. 68.

[43] Ibid. I; ed. Jaeger 1, 93 nr. 227. Vgl. nr. 228.

[44] Vgl. S. González, La fórmula . . . (Anm. 27), 12—15.

[45] Gregor. Nyss., C. Eunom. I; ed. Jaeger 1, p. 80^{27}—81^{1}.

wird (χαρακτηρίζεται!) ... so sagte er [der Apostel], daß in der Größe der Macht des Sohnes die Größe des Vaters gekennzeichnet wird." [46] Hebr 1, 3 und Phil 2, 5—11 liefern die biblische Begründung dieser Hypostasen-Terminologie und -Theologie. Wir führen die entscheidende Stelle im Urtext an, um deutlich zu machen, wie der Wesenheit, die in erster Linie hier zur Rede steht, die „Gestaltung" gegenübersteht:

'Αλλὰ μὴν ὁ ἐν τῇ μορφῇ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων, οὐκ ἄλλῳ τινὶ χαρακτῆρι παρὰ τὸν Πατέρα μεμόρφωται, χαρακτὴρ ὢν τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως· ἡ δὲ μορφὴ τοῦ θεοῦ ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν. ὡς γὰρ ἐν τῇ μορφῇ τοῦ δούλου γενόμενος, τῇ οὐσίᾳ τοῦ δούλου ἐνεμορφώθη, οὐ ψιλὴν ἀναλαβὼν ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν μορφήν, οὐδὲ τῆς οὐσίας διεζευγμένην, ἀλλ' ἡ οὐσία τῇ μορφῇ συσσημαίνεται, οὕτως πάντως καὶ ὁ εἰπὼν αὐτὸν ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι τὴν οὐσίαν διὰ τῆς μορφῆς ἐνεδείξατο.[47]

Auch Gregor von Nazianz führt die Hypostase oder das Prosopon — einen Ausdruck, den er auch gelten lassen will — auf die ἰδιότητες zurück [48]. Bei den drei Kappadokiern finden wir also jene Hypostasen- und Prosopon-Metaphysik, die Nestorius für seine Christologie voraussetzt. Ihre Analysen des Verhältnisses von Wesenheit und Hypostase — selber von der stoischen Philosophie her am leichtesten verständlich — erschließen auffallend schnell seine Metaphysik.

Dahinein fügt sich auch die engere antiochenische Überlieferung, deren Beziehung zur Stoa aber erst in Theodoret für uns so recht greifbar wird. Während dieser eine recht indirekte Kenntnis des Platonismus zeigt, hat er eine engere Berührung mit der Stoa, so fragmentarisch sie auch sein mag. Dies gilt vor allem für seine Erkenntnislehre, die Psychologie und die Physik (vgl. P. Canivet, Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle, Paris 1957, 308—315). Von Theodoret her läßt sich wohl auf eine ältere philosophische Tradition in Antiochien schließen, die auch für Nestorius zu beachten sein wird. Das schließt eine Vermittler-Rolle der Kappadokier nicht aus.

Nestorius wird von seiner christologischen Problemstellung her auf die Analyse des konkret-Seienden geführt. Er erkennt mit großer Klarheit die Notwendigkeit, die verschiedenen Seinsebenen aufzuzeigen, auf denen in Christus die Einheit und die Verschiedenheit zu suchen ist. Wenn es gilt, die Unterscheidung in Christus zu begründen, so beruft er sich auf die „Wesenheit" (auch syr. ousia, aber auch īthūthā), auf die „Natur" (φύσις, kjānā), auf die Hypostase (ὑπόστασις, qnomā), und in einem noch näher zu begrenzenden Umfang auch auf das „Prosopon" (πρόσωπον, parṣōpā). Wenn die Einheit darzutun ist, so greift er auf das Prosopon allein zurück. Die genannten Begriffe decken sich nicht völlig, enthalten sich aber gleich konzentrischen Kreisen. „Natur" (φύσις, kjānā) ist in der ersten Bedeutung soviel wie „Realität" im Ge-

[46] Ibid. III; ed. Jaeger 2, p. 190 nr. 13. Hier ist nur die Rede vom Verhältnis des Vaters und Sohnes, was auch Basilius bespricht. Doch spricht dieser in erster Linie vom Verhältnis der Hypostase zur Natur in der Gottheit.

[47] Ibid. III 2, ed. Jaeger 2, 100$^{5-14}$. Vgl. I; ed. Jaeger 1, 20$^{913-17}$; III 6; ed. Jaeger 2, 202—205.

[48] Gregor. Naz., Or. 42, 16: PG 36, 477 B und or. 39, 11; ibid. 345 CD.

gensatz zu „phantastisch, illusorisch, unwirklich". Eine Natur kann aber unvollständig und vollständig sein, wie schon hervorgehoben worden ist. Eine vollständige Natur hat nicht eine andere Natur nötig, um zu sein und zu wirken [49]. Leib und Seele sind unvollständige Naturen; der Mensch erst ist „Natur" in Vollendung. Wie bei den Stoikern und bei den Kappadokiern verhält sich nun die „Natur" gleichsam wie eine „Materie" gegenüber dem ganzen Komplex von Eigenschaften, welche sie informieren, erkennbar und unterscheidbar von einer anderen Natur machen. Diese Eigenschaften sind die „Form der Natur" [50]. Form und Natur selber sind also nicht identisch: „Eine Beschaffenheit ist nicht die Natur der Wesenheit." [51] Kyrill verwechselt für Nestorius beides zu Unrecht: „Beschaffenheit der Natur, Form und Ansicht der Wesenheit" mit der „Natur und der Wesenheit" [52]. Die Natur ist also wie das Substrat, und zwar das unbestimmte und undefinierte Substrat, welches durch die Beschaffenheit, die Form, erst definiert und gestaltet und damit auch erst erkennbar und unterscheidbar wird. Das erste, was zu der „Natur" oder „Wesenheit" hinzukommt, ist die „Form", welche die „Natur" zur „Hypostase" macht. Auch Nestorius unterscheidet offensichtlich wie die Stoiker einen doppelten Kreis von Eigenschaften, der um das letzte Substrat, das ὑποκείμενον, herumgelegt ist: einmal die „natürliche Eigenschaft" und dann die „Eigenschaft der Hypostase" [53]. Darum kann er sagen, daß die „Natur in ihrer Hypostase bleibt" oder daß „das Fleisch in seiner Hypostase" ist, oder daß „die Wesenheit der Form Gottes und die Wesenheit der Form des Knechts in ihrer Hypostase bleiben" oder allgemein, daß „die Naturen nicht ohne Hypostase sind" [54]. Die „Eigenschaft der Hypostase" bedeutet die letzte Bestimmung zum individuellen Sein. Die Wesenheit oder Natur ist also die Hypostase, insofern sie durch den ganzen Komplex der Eigenschaften determiniert ist. Diesen Komplex der letztlich bestimmenden individuellen und individualisierenden Eigenschaften nennt Nestorius das πρόσωπον, parṣōpā. Jede vollständige Natur hat naturnotwendig ihr „natürliches Prosopon". „Wesenheit", „Natur" in ihrem „natürlichen Prosopon" ist „Hypostase" (qnomā). Dieses „Prosopon" erfüllt die Funktion des ἰδίως ποιός der Stoiker. Es wird zum wichtigsten Begriff der nestorianischen Christologie, sofern sie die Einheit in Christus erklären will. Noch der Liber Heraclidis kennt „Prosopon" in der

[49] LH B 418.

[50] LH B 231[8]; d'mūthā dākjānā. Nestorius unterscheidet zwischen der Wesenheit des Menschen und ihrer Form: „Nicht die Wesenheit des Menschen ist es, welche die Form des Knechtes war." Gott „ist die Form der Menschen geworden, aber nicht die Natur der Menschen" (LH B 241).

[51] LH B 441[19].

[52] LH B 443[10–13].

[53] LH B 284[5] 302[12]: dilājāthā dākjānē. Für den 2. Ausdruck (Χαρακτὴρ τῆς ὑπ.) vgl. B 229[3–4] und die folgenden Angaben.

[54] LH B 233 305 304 302 252 442 (nach Scipioni 102).

Bedeutung von Rolle oder „Funktion“ [55]. Diese tritt aber zurück. Im Vordergrund steht eben die andere, die „Prosopon“ als „Form, Bild, Erscheinung“ einer Natur faßt, und zwar mit Worten, welche der Stoa, der Schrift und den Kappadokiern gemeinsam sind: σχῆμα, χαρακτήρ, dazu μορφή, dmūthā [56]. Darum kehren die Schriftstellen Phil 2, 5—11 und Hebr 1, 3 mit diesen Leitworten so gerne wieder [57]. Sie stellen das Verbindungsglied wohl zu den Kappadokiern hin dar. Von da aus ergibt sich für Prosopon die Beibehaltung seiner Urbedeutung von „Gesicht“, „Antlitz“ und der bildhafte Charakter der Prosopon-Einheit in Christus. Sie wird dadurch sichtbar und anschaubar:

„Christus ist unteilbar in dem Christus-sein, er ist aber doppelt in dem Gott- und Mensch-sein; er ist einfach in der Sohnschaft; in dem, welcher angezogen hat, und in dem, welcher angezogen ist, doppelt. In dem πρόσωπον des Sohnes ist er ein einziger, aber wie mit zwei Augen, geschieden in den Naturen der Menschheit und Gottheit. Denn wir kennen nicht zwei Christi oder zwei Söhne oder Eingeborene oder Herren, nicht einen anderen und einen anderen Sohn, nicht einen ersten und einen zweiten Christus, sondern einen und denselben, der erblickt worden ist in geschaffener und ungeschaffener Natur.“ [58]

Von dieser Prosopon-Auffassung her und ihrer Rolle, welche sie in der Christologie spielt, stellt sich die besondere Beziehung des Nestorius zu Eustathios von Antiochien, Theodor von Mopsuestia und auch Theodoret dar. Von ihnen her läßt sich verdeutlichen, was die Einheit des Prosopon als Einheit des Erscheinungsbildes besagt. Die Gottheit Christi prägt sich in der äußeren Erscheinung Christi aus, wie schon Eustathius von Antiochien bei der Ausdeutung der Versuchung Christi bemerkt:

„Und was ist denn auch Seltsames daran zu sagen, da er (der Versucher) doch auch beim Anblick des Antlitzes Christi (τὸ τοῦ Χριστοῦ πρόσωπον εἰσιδών) in Tat und Wirklichkeit von innen her Gott sah und den von Natur echten Sohn Gottes und einen Menschen, rein und unbefleckt und makellos von außen darum gelegt erblickte, und einen sehr schönen Tempel, heilig und unverletzlich, nichtsdestoweniger ihn leichtsinnigerweise in der Versuchung anging, da er doch gewohnt ist, gegen Gott zu kämpfen.“ [59]

Noch mehr als Eustathius geht auch Theodoret von Kyrrhos von dieser Urbedeutung von Prosopon—Antlitz aus, um Christus als „einen“ zu erweisen. Dies wird

---

[55] LH B 111 279 284. Auch die Bedeutung von Prosopon als „menschliches Individuum“ oder „Person“ im vulgären Sinn findet sich: B 195 197 364.

[56] J. F. Bethune-Baker, Nestorius and his Teaching (Cambridge 1908) 152, Anm. 1: „The Syriac word (...) d'mûthâ is the natural equivalent for the two Greek words ὁμοίωσις (Gen I 26) und μορφή (Phil II 6, 7). When therefore there is reference to the passage in Gen. we should understand that it translates the former Greek word, when to Phil. II the latter.“

[57] Vgl. F. Loofs, Nestoriana, Index 394; LH B 229 und die hier weiterhin zitierten Texte.

[58] F. Loofs, Nestoriana 280$^{5-16}$.

[59] Eustath. Ant., De engastr. 10; ed. Klostermann (Kleine Texte 83) 31$^{10-16}$. Vgl. Frgm. 74, bei M. Spanneut, Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche (Lille 1948) p. 121.

darin sichtbar, daß die Herrlichkeit Gottes nach dem Worte des Apostels (2 Kor 4, 6) aufleuchtet im „Antlitz Jesu Christi“:

„Das ‚im Antlitz Jesu Christi‘ (ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ) hat diese Bedeutung: da die göttliche Natur unsichtbar ist, wird sie sichtbar in ihrem Innesein durch die angenommene Menschheit, da diese vom göttlichen Lichte umleuchtet ist und Blitze aussendet.“ [60]

In der Doxa-Erscheinung Christi schaut Theodoret Gottheit und Menschheit, die zwei Naturen, als in einem Prosopon geeint zusammen. Gegenüber Nestorius bemüht sich Theodoret freilich nicht um eine spekulative Analyse dieser Prosopon-Einheit. Doch liegt unverkennbar bei beiden derselbe, in den Kappadokiern am leichtesten faßbare Ansatz des Verhältnisses von Wesenheit und Hypostase vor. Auch bei Theodor von Mopsuestia liegt die Idee des Erscheinungsprosopons nahe, obwohl sie nicht in derselben Deutlichkeit wie bei Eustathius und Theodoret ausgesprochen ist. Man darf wohl wieder eine Verwandtschaft mit der kappadokischen Auffassung über das Verhältnis von Wesenheit und Prosopon voraussetzen [61].

Prosopon ist also für Nestorius das Sammelwort für alles, was zum Begriff der Characteristica einer Natur gehört, sei es an ihr selbst, sei es in ihrem Dasein. Darunter fällt alles, was über die Wesenheit als solche genommen hinaus ist. Dazu gehört auch das Moralische. Das sittliche Verhalten ist ein Teil des Erscheinungsprosopons, wie auch die Geltung, die Ehre und Wertschätzung (bei Christus konkret die Anbetung), die man genießen kann, ferner die Macht und Gewalt. Auch darauf ist Nestorius schon von den Kappadokiern her (siehe oben Basilius) hingewiesen, wie sich noch bei der näheren Erklärung der Einheit Christi zeigen wird (siehe unten Anm. 67). Die Hinweise auf die Selbstdarstellung des Prosopons im Bereich des sittlichen Handelns darf man jedenfalls nicht isolieren von den übrigen Eigenschaften, welche eine Wesenheit zur Hypostase machen und welche das Prosopon darstellen. Nestorius hat mit der allseitigen Beschreibung und Hervorhebung des Prosopons und der Prosopon-Einheit ein festes Ziel im Auge: er will die Einheit Christi nicht im Bereiche der „Natur“ oder „Wesenheit“ als solcher suchen, sondern in dem Feld, das darum herum liegt. Deshalb beschreibt er sie ziemlich eingehend, um zu zeigen, daß hier eine Möglichkeit gegeben ist, eine Theorie der Einheit Christi auszubauen. Er setzt der Mia-Physis-Lehre eine Mono-Prosopon-Lehre gegenüber. Wenn man diese Stellung der Prosopon-Lehre bei Nestorius beachtet, so ergibt sich, daß er auch eine seinshafte Einheit in Christus begründen wollte. Von der stoischen Analyse des konkreten Seins her gesehen, ist der Bereich des Prosopon, wodurch die Wesenheit zur Hypostasis wird, ein sehr wesentlicher Teil an einem individuellen Sein. Die „Eigentümlichkeit“ (τὸ ἴδιον) ist nicht als Akzidens zu

[60] Theodoret. Cyr., In 2 Cor 4, 6; PG 82, 401 B. Weitere Stellen: Chalkedon 1, 185—191.

[61] Vgl. Theodor. Mops., De incarn. X 70, bei Facundus (PL 67, 751 D): ambarum naturarum proprietates in unum conducit, et sicut de uno quodam eloquitur. Merkwürdigerweise wird Theodor v. M., soviel ich sehe, im LH nur erwähnt B 454—459, mit Hinweis auch auf die Kappadokier.

betrachten. Sie ist ein Konstitutivum des konkret-Seienden. Sie ist aber der letzte Seinsbereich, den es über die „Natur" hinaus gibt. Nestorius bleibt so beim ens concretum singulare stehen. Es ist die äußerste Grenze des Seins, welche die damalige Metaphysik kennt. Sie sollte sich als zu eng erweisen. Wie keiner sonst hat aber Nestorius versucht, die ihm vorgegebene Analyse des (geistigen) ens concretum auszuwerten, um seine Theorie der Christus-Einheit aufzubauen. Wie sieht sie aus?

Nestorius hält daran fest, daß das Prosopon die Erscheinung und Darstellung der Wesenheit ist: „Das Prosopon macht die Ousia bekannt." [62] Wenn nun in Christus zwei Wesenheiten oder Naturen sind, dann muß jede als vollständige Natur ihr Prosopon haben. Das wird ohne weiteres zugegeben. Wenn sich Leib und Seele vereinigen, so ergeben sie als eine „naturhafte Einheit" nur ein einziges Prosopon. Denn als unvollständige Naturen haben sie für sich einzeln kein eigenes Prosopon [63]. In Christus dagegen ist gewiß auch ein einziges Prosopon anzunehmen, das „Prosopon der Einheit". Es gehört als solches aber nicht zu *einer* Natur oder Hypostase, welche durch „physische Einigung" aus Gottheit und Menschheit entstünde, sondern der „Einheit" beider Naturen, die unvermischt bleiben:

„Wenn jener [Christus] aus seinem eigenen Prosopon spricht, [so tut er es] in dem einen Prosopon, jenem, welches zu der Vereinigung der Naturen gehört, nicht für die eine Hypostase oder Natur." [64] (Dieses *eine* Prosopon ist das) „gemeinsame Prosopon unseres Herrn Jesus Christus" [65].

In zahllosen Wiederholungen seiner Gedanken sucht Nestorius dieses Einheitsprosopon zu deuten. Es gehört zu jeder der beiden Naturen, die als solche naturnotwendig ihr Natur-Prosopon haben: „ein Prosopon, welches zu den Naturen und zu den Prosopa gehört." [66] Es ist nicht so sehr Weg zur Herstellung der Einheit, sondern deren Ausdruck und Sichtbarmachung oder auch Wirkung einer schon vorausgehenden actio unitiva. Das eine Prosopon und die darin ausgedrückte und verwirklichte Einheit Christi kommt nämlich zustande einmal durch einen *Austausch* der natürlichen Prosopa, ferner durch eine gegenseitige *Durchdringung* oder Perichoresis der zugrunde liegenden Naturen und ihrer Prosopa.

Die seltsame Idee des *Prosopon-Tausches* scheint Nestorius gegenüber den anderen Antiochenern zu eigen zu sein. Vielleicht hat er hierin wieder von den Kappadokiern her eine Anregung empfangen. In einer Stelle bei Gregor von Nyssa könnte er sich mit gewissen seiner Lieb-

[62] LH B 231[9]–10.
[63] LH B 240. Vgl. B 431[18]–432[4] (ob. Anm. 35).
[64] LH B 239[6]–9.
[65] LH B 250[3] 4.
[66] LH B 340[14] s.

lingsbegriffe wiedererkennen [67]. Immer wieder beruft er sich auf einen Satz Gregors von Nazianz, in dem für ihn ebenfalls der Tausch ausgesprochen war: Gott wurde Mensch, und der Mensch wurde Gott [68]. In diesem „Tausch" findet er geradezu das Wesen und dementsprechend die Definition der Inkarnation: „da die Inkarnation gedacht wird als gegenseitiger Gebrauch von Nehmen und Geben (= Austausch)". [69]

Hier rühren wir gewiß an den schwächsten Punkt seiner Christologie. Man spürt aber an seinem bohrenden Suchen den Willen — auch von seinen objektiv ungenügenden Voraussetzungen her —, auf jeden Fall zu einer Begründung der Christus-Einheit zu kommen. Er macht aus seinem metaphysischen Ansatz alles, was er in logischer Konsequenz daraus machen kann. Phil 2, 5—11 scheint ihm in besonderer Weise zu Hilfe zu kommen. Hier spricht sich das Ziel der Menschwerdung aus: „... damit die angenommene Gestalt des Knechtes die Gestalt Gottes und Gott die Gestalt des Knechtes werde und daß der eine der andere werde und der andere der eine im Prosopon, wobei der eine und der andere in ihren Naturen bleiben." [70] Dieser Tausch betrifft aber nur die Prosopa, d. h. die Eigenschaften der Naturen, nicht die Naturen selber: „Denn er hat sich der Gestalt und des Prosopons des Knechtes bedient nicht in bezug auf die Ousia oder die Natur, damit er der Natur nach in beiden [Gottheit und Menschheit] sei, wie es Christus ist." [71] Die Inkarnation geschieht also nach Nestorius in der Weise, daß das göttliche Prosopon des Sohnes das Prosopon der Menschennatur Christi benützt als seine Darstellung oder Gestalt, während das Prosopon der Menschheit die göttliche Gestalt der Doxa bekommt. Praktisch kommt dies auf das bereits geschilderte Christusbild Theodorets hinaus, wenigstens was den Endeffekt des Tausches anbetrifft. Dieser Tausch ist streng auf die Prosopa beschränkt: „Denn in den Prosopa der Vereinigung ist das eine in dem anderen; weder durch Verminderung noch durch Auflösung, noch durch Vermischung ist dieser Eine verstanden, sondern im Nehmen und Geben (= Austausch), und im Gebrauch der wechselseitigen Vereinigung tauschen sich die Prosopa einander aus, nicht aber die Naturen." [72] Nestorius betont also zwei Dinge: daß der Gegenstand des Tausches die Prosopa sind und nicht die Wesenheiten, damit jeder Monophysitismus vermieden werde; ferner, daß es ein „gegenseitiger Tausch" sei. Beides habe Kyrill verleugnet. Er erkläre die Inkarnation rein von der Wesenheit oder Physis und nicht vom Prosopon her, zudem allein von der göttlichen und nicht auch von der menschlichen Ousia her. Damit ist kein Tausch mehr gegeben: „Du beseitigst das Gegengeben der Einigung der beiden Wesenheiten." [73]

Hat dieser Prosopon-Tausch eine Chance, etwas zur Deutung der Inkarnation beizutragen? Zwei Vorwürfe erheben sich dagegen: Einmal scheint sich dieser Tausch nur im Akzidentellen der beiden Naturen

---

[67] Gregor. Nyss., C. Eunom. III 3; ed. Jaeger 2, 131[8—13]: ὅτι αἱ μὲν πληγαὶ τοῦ δούλου ἐν ᾧ ὁ Δεσπότης, αἱ δὲ τιμαὶ τοῦ Δεσπότου περὶ ὃν ὁ δοῦλος· ὡς διὰ τὴν συνάφειάν τε καὶ συμφῖαν κοινὰ γίνεσθαι τὰ ἑκατέρας ἀμφότερα, τοῦ τε Δεσπότου τοὺς δουλικοὺς μώλωπας εἰς ἑαυτὸν ἀναλαμβάνοντος καὶ τοῦ δούλου τῇ δεσποτικῇ δοξαζομένου τιμῇ. Man beachte hier die Begriffe συνάφεια und τιμή,, auf die sich Gregor auch sonst stützt (C. Eunom. I, ed. Jaeger 1, 171 nr. 502; III 3, ed. J. 2, 122[25—29]).

[68] Gregor. Naz., Ep. 101 ad Cledon.: PG 37, 180 A; ACO 1 1, 2, p. 43[30] s.: τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος.

[69] LH B 362 [19] s.

[70] LH B 267[19]—268[1].

[71] LH B 216[7—9].

[72] LH B 348[16—20].

[73] LH B 349[13].

zu bewegen und somit keine ontisch-substantielle Einheit zu ermöglichen, was — bei aller Betonung der Unvermischtheit der Naturen — das Ziel einer Inkarnationslehre sein muß. Dann aber scheint die Actio des Tauschens im Bereich einer bloß moralischen Einheit zu bleiben. Auf den ersten Vorwurf könnte Nestorius mit dem Hinweis auf die stoisch-kappadokische Metaphysik des konkret-Seienden antworten. Diese setzt voraus, daß es mit den Idiomata oder dem Prosopon um etwas sehr Wesentliches am konkret-Seienden geht. Das Prosopon darf in keiner Weise mit den Akzidentien einer Natur verwechselt werden. Es ist wohl die letzte und damit auch äußerste Schicht des konkreten Seins, zugleich aber auch der Bereich der substantiellen Vollendung und der Individualität. Prosopon meint in der Christologie nicht nur „Rolle" oder rein „figürliche Darstellung" einer anderen Person, wie z. B. ein Gesandter anstelle des Prosopons des Sendenden steht, oder wie ein Bild lediglich die äußere Form des Dargestellten wiedergibt, ohne die Wesenheit selbst zu enthalten [74]. Nach den spekulativen Voraussetzungen des Nestorius soll der Prosopon-Tausch alles erfassen, was über die Ousia als solche noch an Sein in einem konkreten Wesen ist. So ungeschickt er konzipiert ist, den seinshaften Charakter darf man ihm wenigstens seiner Absicht nach nicht absprechen. Aber liegt nicht die Schwäche dieses Ansatzes gerade darin, daß ein Tausch eben von vornherein im Bereich des Moralischen, also des gegenseitigen Verhaltens, einer σχέσις bleibt. Von Gott oder dem göttlichen Prosopon her bestünde er in einer εὐδοκία, von der Seite des Menschen her in der Bewährung vor Gott, so daß eben die Annahme des Menschen Jesus an Sohnes Statt erfolgen kann. Doch ist dies eine Ausdeutung des Tausches, die dem spekulativen Ansatz des Nestorius nicht gerecht wird. Dieser liegt tiefer als nur in dem Verhalten von zwei voll konstituierten Personen:

„Es ist nicht recht, mich zu verklagen und zu verleumden, daß ich nicht ein Prosopon in zwei Naturen bekenne oder als würde ich sie Teil für Teil (μεριχῶς) in Trennung und Teilung setzen, wie Dinge, die räumlich getrennt und voneinander entfernt sind. Denn ich habe den, der völlig in der Natur wohnt, Einwohnenden genannt. Und der Einwohnende ist der, welcher in dem wohnt, der bewohnt wird, und er hat dessen Prosopon; und derjenige, der bewohnt wird, hat das Prosopon dessen, der einwohnt. Denn durch den Gebrauch ihrer Prosopa, wie sie sich des eigenen als Herren bedienen, ist der eine der andere und der andere der eine, indem der eine und der andere bleiben eben wie sie in den Naturen sind." [75]

Das Prosopon der Gottheit des Sohnes hat sich als Tempel die Menschheit Christi geschaffen und hat ihr eben dieses Prosopon, d. h. die Eigenschaften und Erscheinungsweise der Gottheit, gegeben. Auf der anderen Seite dient die Menschheit selber, und zwar das Prosopon dieser Menschheit, als göttliches Prosopon. Damit kommt nach der Idee

[74] LH B 83 s. — eine Stelle, die aber wohl zu den unechten Teilen des LH gehört.
[75] LH B 324[4]—[13].

des Nestorius ein seinshafter Tausch zustande, der sich dann auch in der Gemeinschaft des Wollens und des Handelns ausprägt: „und sie haben einen gemeinsamen Willen". [76] Wie der Wille und das Wollen der menschlichen Natur zum Prosopon des Sohnes werden und auch das göttliche Wollen dem menschlichen Prosopon zur Verfügung steht (in den Wundern), so erhält das menschliche Prosopon die göttliche Ehre und Anbetung, das göttliche Prosopon aber kleidet sich in die Niedrigkeit der menschlichen Erscheinungsweise. Gemeinsamkeit des Willens und der Ehre — beide Stichworte waren der Anlaß, diesen Prosopon-Tausch als bloß moralisches Verhalten zu qualifizieren. Nestorius beklagt sich darüber, daß ihm wegen dieser Worte „Ehre" und „Gleichheit" eine Teilung Christi vorgeworfen würde, als ließe er damit die beiden Naturen örtlich getrennt voneinander sein, so daß sie eben nur durch gegenseitige Liebe und nicht „in den Wesenheiten" beisammen seien [77]. „Aber, auch wenn ich gesagt habe: Ich trenne die Naturen und ich vereine die Anbetung, habe ich nicht gesagt, daß ich die Naturen durch eine Trennung von Distanz voneinander trenne, wie du [Kyrill] es mir in deiner Verleumdung vorwirfst." [78] Nestorius fühlt das Gewicht dieses Vorwurfes nicht voll. Kyrill geht es nicht um ein lokales Nah- oder Fernesein, sondern um den entscheidenden Punkt, ob der Mensch Jesus Christus der im Fleische geborene Logos genannt werden könne. Es geht ihm also um eine seinshafte, vom Logos-Subjekt her begriffene Einheit. Kyrill hat sie intuitiv erfaßt, ohne seiner Intuition einen begrifflichen Ausdruck geben zu können. Er hat aber sicherlich auch die Inkarnationsdeutung des Nestorius zu leicht genommen, wenn er sie in dem Sinne ausdeutet, als könne der Mensch Jesus nur deshalb Gott genannt werden, weil ihm der göttliche Name, die göttliche Ehre und die Anbetung auf Grund des göttlichen Wohlgefallens verliehen worden seien. Die Inkarnation ist nach Nestorius nicht in erster Linie eine Tat des menschlichen Prosopons Christi nach Art einer Bewährung oder eines Verdienstes, sondern eindeutig eine göttliche Tat, die vom ersten Augenblick des Seins [79] die Menschheit Christi ergreift und sie dauernd mit der Gottheit zur Einheit bindet. Dieser Zugriff gibt auch erst der Menschheit Christi die Möglichkeit, sich des Prosopons der Gottheit zu bedienen: „Des Prosopons nämlich der Ousia der Gottheit, eben dessen bedient sich die Ousia der Menschheit, und nicht der Ousia und des Prosopons der Menschheit, die Ousia der Gottheit bedient sich

[76] LH B 239$^{5-6}$. — NB!Auch Gregor v. Nyssa, C. Eunom. I, ed. Jaeger 1, 171$^{19-20}$, kennt das Zusammengehen τῆς κατὰ τὴν φύσιν κοινωνίας mit der κατὰ τὴν προαίρεσιν κοινωνία bei Gott.

[77] Vgl. LH B 142$^{7-11}$.

[78] LH B 432^{5}—433^{5}.

[79] Dies folgt aus der Erklärung der Menschwerdung nach Phil 2, 5—11 (siehe den in Anm. 81 angegebenen Text), aus der Ablehnung der Zwei-Söhne-Lehre und des φιλὸς ἄνθρωπος.

eben dessen." [80] Nestorius findet seine Deutung wiederum in Phil 2, 5—11 [81]. Dem aktiv-göttlichen Annehmen, welches für die Gottheit eine Kenosis oder eine Verhüllung ist, entspricht auf der menschlichen Seite ein Geschehen, das dann freilich auch seinen aktiven Ausdruck in den Handlungen Christi finden soll: „... Das Prosopon der Gottheit und das Prosopon der Menschheit sind ein Prosopon, das eine durch Kenosis, das andere durch Erhöhung." [82] Ein „das, was annahm", und ein „das, was angenommen wurde", stehen sich gegenüber [83]. Soweit die menschliche Natur dieses Angenommen-Sein mitvollzieht, auf Grund des Gebrauches der Freiheit im Gehorsam, ist dieser Mitvollzug sicherlich nicht das eigentliche Konstitutiv der Christuseinheit. Weil aber die Tat der Annahme einer menschlichen Natur von oben kommt, betont Nestorius so sehr die Freiheit und Gnadenhaftigkeit der Inkarnation von oben her. Sie ist nicht ein notwendiges Naturfaktum, als welches für ihn die ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν gilt, sondern eine freie Verfügung der göttlichen Heilsordnung. Darum ist Christus eine Einheit der Oikonomia nach oder eine unio voluntaria oder κατ' εὐδοκίαν. Die Naturnotwendigkeit der Inkarnation und der Christuseinheit auszuschließen ist der eigentliche Sinn dieser Ausdrücke, die so sehr im Sinne einer bloß moralischen Einheit ausgelegt worden sind. Sie lassen an sich Raum für eine seinshafte, nicht bloß moralische Einheit.

Daß Nestorius über die Wahrung der Unvermischtheit der Naturen hinaus alle nur möglichen Ansätze zur festen Aneinanderbindung beider Naturen in Christus ausnützen wollte, zeigt schließlich seine Idee von der *Perichorese* der beiden Naturen. Diese gegenseitige Durchdringung von Gottheit und Menschheit soll eine Vertiefung des Prosopon-Tausches und zugleich eine neue Zurückweisung des Vorwurfs lokaler Trennung der Naturen sein: „... wir erklären das, was annahm, und das, was angenommen wurde, nicht getrennt, sondern das, was angenommen wurde, *in* dem, was annahm; und das, was annahm, wird gedacht *in* dem, was angenommen wurde." [84] Die theologische Bedeutsamkeit dieser christologischen Perichoresis ergibt sich aus ihrer Parallelisierung mit der trinitarischen Einwohnung der göttlichen Personen:

„Bekenne also, daß der Annehmende angenommen hat, und daß der Angenommene angenommen worden ist, worin aber der eine und der andere [ist] und worin einer [ist] und nicht zwei, [das ist] auf diese Weise, wie die Dreifaltigkeit [ist]." [85]

Nestorius beschränkt sich also nicht auf eine bloß terminologische Gegenüberstellung der christologischen Formel mit der trinitarischen, wie wir schon gesehen haben, sondern er wertet diese Analogie auch

[80] LH B 439[20]—440[1].
[81] LH B 241[1]—12.
[82] LH B 341[3]—4.
[83] LH B 290[15].
[84] LH B 290[15]—17.
[85] LH B 289[18]—20.

aus für eine christologische Ontologie. Das darf sicher als ein neuer Hinweis dafür gewertet werden, daß er seinshafte Begründung der Christus-Einheit sucht. Wie in der Trinität die drei Prosopa durch die eine Ousia verbunden sind und so sich seinshaft durchdringen, so sind in Christus die zwei Wesenheiten (in ihren natürlichen Prosopa) in der Einheit des gemeinsamen Prosopons verbunden. In der Betonung dieser christologischen Perichoresis steht Nestorius kaum den anderen Vätern nach, soweit sie durch bildhafte Vergleiche die Innigkeit der Verbindung von Gott und Mensch hervorheben wollten. Alle diese Vergleiche sind nichts anderes als ein Ersatz für eine genauere spekulative Deutung der Christus-Einheit, weil eben sonst die metaphysischen Ansätze für eine tiefere Verbindung beider Naturen nicht entdeckt waren. Nach Gregor von Nyssa geht die Menschheit Christi auf in der Gottheit wie ein Tropfen Essig im Meer [86]. In der Suche nach solchen Vergleichen trifft sich Nestorius sogar mit seinem Gegner Kyrill. Beide verwenden das Bild vom „brennenden Dornbusch" (Ex 3, 1—5) als Illustration der Verbindung der beiden Naturen in Christus [87]:

„... wie das Feuer in dem Dornbusch [war] und der Dornbusch Feuer und das Feuer Dornbusch war und jedes von ihnen Dornbusch und Feuer war und nicht zwei Dornbüsche und nicht zwei Feuer, da sie beide in dem Feuer und beide in dem Dornbusch waren, nicht in Trennung nämlich, sondern in Einheit ..." [88]

Nestorius zitiert kurz vorher [89] einen Satz aus Kyrills Brief an ihn, der zu Ephesus verlesen worden ist [90]. Darin behauptet der Bischof von Alexandrien, wenn man die hypostatische Union (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν) nicht annehme, dann müsse man notwendig den Menschen in Christus „eigens für sich" (ἰδικῶς) als Sohn (der Ehre nach) bezeichnen, und eigens den göttlichen Logos als Sohn (der Natur nach). Das heißt: es sind dann zwei Subjekte (= Personen) gegeben. Nestorius versteht dieses ἰδικῶς nicht richtig. Er meint, Kyrill verbiete ihm, die wesensmäßige Verschiedenheit der beiden Naturen zu bekennen. Es wird hier nochmal deutlich, daß Nestorius gar nicht an eine strikte Zweipersonen-Lehre denkt. Die Idee der Person und der selbständigen Existenz im Sinne eines letzten Für-sich-Seins, wie es Kyrill mit seinem ἰδικῶς im Auge hat, ist ihm gar nicht aufgegangen. Um nun zu zeigen, daß trotz

[86] Gregor. Nyss., C. Eunom. III 3, ed. Jaeger 2, 132^{26}—133^{4}.
[87] Cyrill. Al., Hom. pasch. 17; PG 77, 781 C — 784 A.
[88] LH B 234^{18}—235^{2}. Selbst M. Jugie, Nestorius (oben I, Anm. 18) 111 gesteht: „Cette dernière comparaison exprime une union plus intime; certains Pères orthodoxes en ont employé d'approchantes ... mais il faut se souvenir que Nestorius maintient deux personnes distinctes, deux prosôpons naturels, comme il dit." Bevor man jedoch solche Feststellungen macht, müssen diese Vergleiche auch über ihren Aussagewert für die ganze Inkarnationslehre befragt werden. „Prosopon" ist für Jugie schon immer „Person" im späteren Sinn. — Das Bild vom Dornbusch kennt auch Babai d. Gr. im Liber Unionis. Vgl. L. I. Scipioni, Ricerche 149.
[89] LH B 233.
[90] ACO I 1, 1, p. 28^{8}—^{10}.

der Verschiedenheit der Naturen doch eine innige Einheit in Christus herrsche, bringt Nestorius das Bild vom „brennenden Dornbusch". Er stellt damit neben seinen spekulativen Versuch der Christus-Deutung aus der Prosopon-Einheit einen Versuch bildhafter Erläuterung, nach der Art, wie man seit Origenes gearbeitet hatte [91]. So innig will er schließlich in diesem Zusammenhang die Einheit in Christus fassen, daß er sagen kann: „Denn durch die Einigung ist das Fleisch der Sohn, und Gott das Wort ist Fleisch." [92] Wie Nestorius mit dem Bild vom „brennenden Dornbusch" alexandrinische Überlieferungen wohl (durch die Kappadokier vermittelt) übernommen hat, so borgt er von den Kappadokiern wohl auch einen kühnen Begriff zur Deutung der Inkarnation, der eigentlich seinen Grundsätzen widersprach. Nur weil er ihn bei Gregor von Nazianz fand, übernahm er ihn unbedenklich. Es ist das Wort von der „Vermischung", der σύγκρασις, der muzāghā:

„Lies, Mensch, was du unter deinen Zeugnissen hast und streite nicht wider einen Schatten: ‚zwei Naturen zwar, Gott und Mensch, aber nicht zwei Söhne'; denn eines ist es und ein anderes, woraus unser Erlöser [geformt ist]; nicht aber einer und ein anderer — Gott bewahre! —, sondern eines in der Vermischung (ἓν τῇ συγκράσει): Gott, der Mensch wurde, und der Mensch, der Gott wurde." [93]

Noch Theodoret hat in seiner Streitschrift gegen die Zwölf Capita Kyrills mit Heftigkeit solche Ausdrücke wie κρᾶσις und σύγχυσις für die Christologie zurückgewiesen [94]. Wenn Nestorius sie annimmt, dann muß er eine Idee von der „Vermischung" gehabt haben, die seinen christologischen Postulaten entsprach [95]. Sie muß ihm eine Einheit in der Zweiheit der Naturen besagt haben, und zwar eine Einheit, die mehr war als eine bloß moralisch-akzidentelle Verbindung von Gott und Mensch.

(5) Theologiegeschichtlicher Ort: Nun sind wir in etwa in der Lage, die Stellung des Nestorius innerhalb der kirchlichen Lehrentwicklung und der Geschichte der Theologie näher festzulegen. Sein Auftreten ist sowohl von der Ebene der dogmatisch-kirchlichen Glaubensaussage wie von der Ebene der theologischen Spekulation aus zu beurteilen. Die Kirche hat in ihren offiziellen Dokumenten, von 430 an bis heute, nur von der dogmatisch-kirchlichen Sicht aus geurteilt. Sie hat festgestellt, daß Nestorius ihre Tradition nicht vollkommen gekannt und verstanden und insoweit auch abgelehnt hat. „Theotokos" war das Stichwort, die Person-Einheit Christi der eigentliche Fragepunkt. Nehmen wir Nestorius und sein Auftreten auf dieser Ebene, dem Forum

[91] Origenes, De Princ. II 6, 6; ed. Koetschau 145 (Bild vom glühenden Eisen).
[92] LH B 234.
[93] LH B 359[17]—360[1]. Vgl. Gregor Naz., Ep. 101 ad Cledon.; PG 37, 180 A.
[94] Theodoret. Cyr.: Cyrilli Apol. cap. XII c. Theodoret.; ACO I 1, 6, p. 114, 19.
[95] L. I. Scipioni, Ricerche 110—158 verdeutlicht diese Auffassung des Nestorius an dem „Liber Unionis" Babais des Großen, dessen Abhängigkeit vom Liber Heraclidis allgemein anerkannt ist.

der kirchlich-öffentlichen Verkündigung, so ergibt sich, daß die Kirche einschreiten mußte. Denn Nestorius machte den Versuch, in den Gang der Tradition selbst einzugreifen, wenn es auch aus ehrlicher Absicht geschah, um nämlich für die Christologie den Arianismus und Apollinarismus voll auszuschalten. Wohl war vor seinem Auftreten diese Tradition, welche die Kirche zu Ephesus verteidigte, der Sprachregelung nach noch nicht so eindeutig festgelegt wie nachher, da nun die feierliche Definition erfolgt war. Sie war aber vorhanden und schon allgemeine Sprache der Kirche. Nestorius machte den Fehler, diese Sprache korrigieren zu wollen, statt seine Voraussetzungen zu überprüfen. Er schien das zugrunde liegende Dogma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes selber anzugreifen und die Lehre von dem „einen Christus" selber zu verraten. Die Kirche heilte das Übel auf dem Wege einer autoritativen Klarstellung und Verwerfung und stempelte ihn als Häretiker ab. Der Tatbestand der Verletzung oder Gefährdung der Tradition in einem wichtigen Punkt vor dem Forum der kirchlichen Öffentlichkeit ist anzuerkennen, auch wenn von historischer Sicht aus ihm nicht alle Konsequenzen zur Last gelegt werden durften, die objektiv mit dieser Verletzung verbunden waren. Nestorius mußte es hinnehmen, wenn sein Auftreten nach den objektiven Folgen beurteilt wurde, die es für die Gläubigen haben konnte. „Nestorianismus" wurde ein Begriff [96] und dies um so mehr, als bald sein Gegenpol, der „Eutychianismus", in Erscheinung trat. Dies brachte der Prozeß der „dogmengeschichtlichen" Entwicklung mit sich.

Nestorius ist aber auch als Vertreter der spekulativen Theologie zu werten und in „theologiegeschichtlicher" Sicht zu beurteilen. Hier fällt das Ergebnis mit gewissen Einschränkungen bedeutend mehr zu seinen Gunsten aus. Was in der öffentlichen Verkündigung kaum sichtbar und für die Gläubigen nicht wahrnehmbar war, ist das aufrichtige und ernste Suchen des Nestorius nach einer Lösung des christologischen Problems, das vom Arianismus und Apollinarismus her gestellt war. Dabei wollte er die Substanz der Überlieferung, die Lehre von der Einheit Christi bei der Verschiedenheit der Naturen voll halten. Als einer der ersten Theologen griff er die damals fällige Aufgabe an, zu bestimmen, auf welcher Ebene in Christus die Einheit, auf welcher Verschiedenheit zu glauben sei. So ist Nestorius einer der ersten Theoretiker der Inkarnation geworden. Erst im 6. Jahrhundert hat er Nachfolger gefunden. Dieses große Anliegen erkannt und es insbesondere für die christo-

[96] Diesen Nestorianismus hat es tatsächlich gegeben — in welchem Umfang, steht hier nicht zur Rede. Nestorius selbst aber hat sich, was fast ganz übersehen wird, selber davon distanziert, wie sein Brief an die Einwohner von Konstantinopel zeigt, den F. Nau in seiner Ausgabe des Liber Heraclidis (siehe oben I, Anm. 34) 373—375 in Übersetzung veröffentlicht hat: „leur enseignement et le nôtre n'est pas le même" (374, 8).

logische Unterscheidung (der zwei Naturen in Christus) durchgeführt zu haben hat er sicherlich von seiner antiochenischen Vergangenheit her. Von dem, was man antiochenische Schule nennt, mag er auch die grundlegende Orientierung bekommen haben, die Einheit Christi im Prosopon zu suchen, die Unterscheidung aber auf der Ebene der Natur.

Die konkrete Theorie der Inkarnation aber ist nicht in erster Linie von den antiochenischen Elementen her allein erklärbar, sondern von der kappadokischen Theologie her zu deuten. Nestorius führte sein christologisches Anliegen durch, indem er den kappadokisch-stoischen Hypostasis-Begriff bzw. das Verhältnis von Ousia—Hypostasis, wie es dort für die Deutung von Einheit und Verschiedenheit in der Trinität verwendet worden war [97], auf die Christus-Lehre übertrug und konsequent zu Ende dachte. Wenn man die von den Kappadokiern her vorgegebene metaphysische Analyse des ens concretum voraussetzt, ergibt sich eindeutig, daß es Nestorius tatsächlich um den Nachweis einer seinshaften Einheit in Christus ging. Wäre es ihm in kluger Zurückhaltung gelungen, seinen Versuch als ein rein spekulatives Unternehmen durchzuführen und die kirchliche Verkündigung von voreiligen Lösungen freizuhalten, hätte man nichts gegen ihn einwenden können. Freilich hat sich an ihm gezeigt, daß die kappadokische Metaphysik nicht ausreichte, um eine spekulative Theorie der Inkarnation aufzubauen und von daher auch eine gute kirchliche Formel zu gewinnen. Die Metaphysik der Person fehlte auf der ganzen Linie. Die „Individualität" war das Letzte, was die Kappadokier am konkret-Seienden entdeckt hatten. Nestorius ist nicht der Gedanke gekommen, diese fremden Ausgangspunkte zu überprüfen und neue zu suchen. Er war nicht eigentlich ein origineller Denker, sondern er führte nur schon Vorgegebenes zu Ende [98]. In ihm offenbarte sich die große Verlegenheit

[97] Die Tatsache, daß Nestorius von den Kappadokiern viel übernommen hat, wie wir gezeigt haben, darf nicht in dem Sinne ausgedeutet werden, daß auch die Kappadokier selber schon eine „nestorianische" Christologie gehabt hätten. Sie sind selber traditionell besser verankert als Nestorius. Sie haben aber auch ihre Ansätze nicht zu Ende gedacht.

[98] Obwohl also Nestorius gewiß gute Ansätze in der Christologie hatte, so ist wegen seiner Verurteilung auch das Gute an ihm nicht durch ihn zur Auswirkung gekommen. Das Bemühen um eine Theorie der Inkarnation wurde wieder ganz neu und unabhängig von ihm aufgenommen. Merkwürdigerweise erscheint die Prosopon-Terminologie und -Metaphysik der Kappadokier und des Liber Heraclidis wieder im Bilderstreit zur Begründung der Bilderverehrung. Vgl. meine kurzen Hinweise in Schol 36 (1961) 266 f. Der Zusammenhang muß noch näher untersucht werden.

Es sei noch ein weiterer dogmengeschichtlicher Hinweis angefügt, der die Kappadokier betrifft: Von dem oben (zu Anm. 40) genannten, von Basilius auf die Trinität angewandten Bild von der einen Sonne (= göttliche Ousia) und der dreifachen Iris (= Eigentümlichkeiten) her ist deutlich, daß Basilius an der numerischen Identität der göttlichen Ousia festhält. Dahinter steht die stoische Analyse des ens physicum. Die sogenannte neo-nizänische Theorie Th. Zahns und A. Harnacks, daß die Kappadokier nur eine spezifische Identität der göttlichen Ousia angenommen hätten, ist von hier eindeutiger zu widerlegen als unter Berufung auf den Platonismus der Kappadokier,

der damaligen christologischen Metaphysik. Obwohl seine Formel praktisch schon die des Konzils von Chalkedon war — zwei Naturen, ein Prosopon —, so ist sein Prosopon-Begriff doch zu sehr im Sinne der kappadokischen Analyse festgelegt, als daß seine Formel auch schon das volle Gewicht der chalkedonischen Entscheidung gehabt hätte. Vor allem hat Nestorius noch nicht die Einsicht in den Vorrang des Logos-Subjektes in Christus, wovon ihn eben seine metaphysischen Voraussetzungen zurückhielten. Man kann darum das bei ihm tatsächlich Erreichte noch nicht mit der chalkedonischen Lösung gleichsetzen. Daß aber Nestorius nicht mehr weit davon war, ist sicher. Leidenschaft und Ungestüm auf beiden Seiten haben den Weg verbaut, der in einem gemeinsamen, sorgfältigen theologischen Bemühen zur Lösung der damaligen Probleme geführt hätte. Durch Unklugheit kam es zu einem großen Skandal und durch Leidenschaft zu einer unglückseligen Spaltung, die durch offenherzige Fühlungnahme hätte verhindert werden können.

---

wie es J. Lebon tut: RevHistEccl 47 (1952) 485—529; 48 (1953) 632—682. Ganz verfehlt ist ein Herantragen aristotelischer Kategorien an die Hypostasen-Analyse bei Basilius, wie es schon Johannes von Damaskus getan zu haben scheint und mit ihm wohl die meisten Dogmenhistoriker. Vgl. K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (Tübingen-Leipzig 1904) 132, Anm. 1. Nachträglich sehe ich, daß schon bei Irenäus in der Deutung des Verhältnisses der vier Evangelien zu dem Einen Evangelium dieselbe Terminologie wie bei Basilius gegeben zu sein scheint. Vgl. Adv. haer. III 11, 9; A. Benoît, Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa théologie (Paris 1960) 112. L. Scipioni macht mich darauf aufmerksam, daß sich dieser Stoizismus bei den Kappadokiern wohl auf die Analyse des ens physicum (nach dem Muster eines Posidonius oder auch Plutarchs) beschränke, während der Platonismus vorwiege in der Analyse der „geistigen Wirklichkeit".

Gn 3,15: „weil du ihm nach der Ferse schnappst"

Von Josef Haspecker S. J. — Norbert Lohfink S. J.

Trotz der überaus zahlreichen Literatur zu Gn 3,15 b [1] ist der genaue Sinn des Textes noch keineswegs sicher erfaßt, und einige Einzelfragen werden voraussichtlich immer unbeantwortet bleiben, falls nicht der archäologische Zufall Texte mit relevantem Vergleichsmaterial ans Tageslicht bringt. Der folgende Beitrag möchte in seinem zweiten Teil im Grenzgebiet zwischen Bekannt und Unbekannt, zwischen Sicher, Wahrscheinlich und Möglich einige an sich schon bekannte, aber noch nicht oder kaum mit Gn 3,15 b in Zusammenhang gebrachte Texte und Tatsachen untersuchen und für die Deutung von Gn 3,15 b zum Reden bringen. Sie scheinen nahezulegen, den letzten Stichus von Gn 3,15 in einem noch näher darzustellenden Sinn als Begründungssatz aufzufassen. Diese Deutung ist anscheinend bisher noch nicht vertreten worden. Es ist deshalb wichtig zu wissen, wieweit sie mit den üblichen Auffassungen übereinstimmt, wo sie sich von ihnen entfernt. Daher soll der erste Teil des Beitrags die innere Dialektik des Auslegungsprozesses von Gn 3,15 b bis zu dem Punkt verfolgen, wo die neue Deutung sich anbietet.

I. Entwicklung eines Übersetzungsvorschlags

1. Gn 3,15 b als Heilszusage für den Menschen. Nach kirchlicher Tradition enthält Gn 3,15 b das sogenannte „Protoevangelium". Die Exegese hat natürlich nochmals mit den ihr eigenen Mitteln zu erörtern, ob hier ein Heilssinn vorliegt.

Die nichtkatholische Auslegung schlägt teilweise schon hier andere Wege ein. O. Procksch sprach vom „Bild einer unendlichen Tragödie, die Mark und Bein erschüttert" [2]. G. v. Rad findet hier die Vorhersage eines ständigen Kampfes zwischen Mensch und Schlange, „in dem sich beide gegenseitig aufreiben" [3]. Man kann nicht sagen, diese Deutungen beruhten auf textfremden Vorentscheidungen. G. v. Rad etwa kennt das heilsgeschichtliche Denken des Jahwisten (zu dessen Werk Gn 2 f. nach allgemeiner Auffassung gehört) und betont außerdem, daß Gn 3 nicht nur von einem Exemplar der zoologischen Species Schlange, sondern von einer Gestaltwerdung des Bösen handelt. Es muß also im Text selbst Elemente geben, die einem Heilssinn zu widersprechen scheinen.

Gn 3,15 b ist der Schlußteil der Verfluchung bzw. des Strafurteils [4], das Gott über

[1] Bibliographie 1840—1951: D. J. Unger, The First Gospel Gn 3,15, New York 1954, 325—355 (334 Titel). Für die letzten Jahre vgl. P. Nober, Elenchus Bibliographicus Biblicus: Bibl.

[2] O. Procksch, Genesis, KAT, 37.

[3] G. v. Rad, Das 1. Buch Mose, I, ATD, [2]75.

[4] Früher sprach man in bezug auf Gn 3,14—19 meist von den drei Verfluchungen. Seitdem K. Budde, Die biblische Paradiesesgeschichte, BZAW 60 (1932) 60, darauf

die Schlange spricht. Wenn gesagt wird, der Same der Frau werde der Schlange den Kopf zertreten, so ist das direkt und in erster Linie Verfluchung und Bestrafung der Schlange. Man möchte meinen, in zweiter Linie und indirekt sei damit auch ein Sieg des Menschen über die Schlange, besser: ein Sieg Gottes durch den Menschen, ausgesagt. Aber nun folgt eben der letzte Stichus der Verfluchung, das Wort vom Schlangenbiß in die menschliche Ferse. Diesen Schlangenbiß möchte man nicht gern verharmlosen, vor allem, weil durch die Verwendung eines und desselben Tätigkeitsworts (šwp) Vernichtung der Schlange und Biß der Schlange stilistisch aufeinander bezogen sind [5]. Ist also nicht auch der Schlangenbiß tödlich? Der Fluch über die Schlange weitete sich an seinem Ende aus zu einem Bild gegenseitiger Vernichtung, lichtloser Tragik der gefallenen Schöpfung. Der Gedanke gegenseitiger Vernichtung von Schlange und Mensch findet sich auch schon in einem Pyramidentext, der einen altägyptischen Schlangenzauber enthält: „Geschlagen worden ist der Tausendfuß vom Hausbewohner, geschlagen worden ist der Hausbewohner vom Tausendfuß." [6]

Dennoch ist der Heilssinn gesichert, und zwar nicht nur durch die Tradition, sondern auch durch Kontext und Gesamtzusammenhang. Der Jahwist widerspräche der Grundanlage seines ganzen Werks und dem Leitgedanken des Kapitels, wenn er den Menschen, dessen kurz darauf recht nuanciert geschilderte Bestrafung keineswegs so grundsätzlich wie die der Schlange ist, hier schon einmal global dem Untergang verschriebe. Man kann sich auch fragen, ob in der geistig-moralischen Sinnschicht, die Gn 2 f. sicher besitzt, eine wirkliche Tragik überhaupt möglich ist. Der Mensch könnte das Böse nicht überwinden, überwände dieses zugleich ihn selbst. Diese Hinweise mögen genügen, denn die Erhebung des Heilssinns aus Kontext und Gesamtzusammenhang ist oft und gültig geleistet worden [7].

---

hingewiesen hat, daß eigentlich nur Schlange (3,14) und Ackerboden (3,17), nicht aber Frau und Mann schlechthin verflucht werden, setzt sich der von ihm vorgeschlagene Ausdruck „Strafurteil" durch. Im 2. Teil dieser Arbeit wird die Gattung des Spruchs über die Schlange und des Spruchs über den Mann zu diskutieren sein. Vielleicht bildet die Einschränkung des Fluchs im Spruch über den Mann doch eine sekundäre Abweichung von einer ursprünglichen Fluchgattung. In Gn 3,14 f. ist das Strafurteil auf jeden Fall zugleich ganz Verfluchung.

[5] Die Übersetzungen verwischen das meist notgedrungen. Aber vgl. M. Buber: „Er stößt dich auf das Haupt, du stößest ihn in die Ferse."

[6] Spruch 284, Nr. 425 c. Vgl. K. Sethe, Übersetzung und Kommentar zu den Altägyptischen Pyramidentexten, II, Glückstadt o. J., 191 ff. S. A. B. Mercer, The Pyramid Texts, II, New York 1952, 198, führt nicht über Sethe hinaus. Es handelt sich um einen Schlangenzauber, der wohl auch gegen Tausendfüßler angewandt wurde. Zitiert (nach Sethe) durch P. Humbert, Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse, Neuchatel 1940, 76. Humbert erwähnt nicht, daß Sethe auch noch eine andere Deutungsmöglichkeit sieht. Sethe schreibt: „Der giftige Tausendfuß (Scolopendra) ist ‚geschlagen', d. i. verschlagen, worden von dem nw.tj, den er stechen wollte, und umgekehrt ist dieser von ihm getötet worden, wenn nicht, wogegen das augenscheinlich beabsichtigte ṯs.phr spricht, dieser zweite Satz als perfektischer Zustandssatz zum ersten aufzufassen ist; in diesem Falle würde das Schlagen hier nur ein Stechen ohne Todeserfolg sein können" (192). Man wird also mit der Heranziehung dieses Textes vorsichtig sein, auch deshalb, weil das ägyptische Zauberwesen doch eine sehr eigene Welt bildet.

[7] Vgl. etwa H. Holzinger, Genesis, KHAT, 34 (1898); F. Coppens, Le Protévangile, EphThLov 26 (1950) 5—36. Die neueste Darstellung: J. Haspecker, Die frohe Botschaft von der kommenden Erlösung, Bibel u. Kirche 15 (1960) 98—101.

2. Dunkelheiten im Wort vom Schlangenbiß. Der abschließende Stichus von Gn 3,15 war der Grund der tragischen Deutung gewesen. Bei Voraussetzung eines aus dem Kontext erwiesenen grundsätzlichen Heilssinns wird er zur Hauptschwierigkeit. Müssen wir ihn, um den leitenden Gedanken des Zusammenhangs nicht zu zerstören, etwa zur Glosse erklären, wie H. Holzinger es tat? [8]

Tatsächlich ist die von der tragischen Deutung vorausgesetzte Auffassung des letzten Stichus nicht die einzig mögliche. Mindestens für uns heute gibt es hier mehrere Dunkelheiten und Offenheiten für verschiedenes Verständnis. Eine Reihe möglicher Auffassungen sind aber mit grundsätzlichem Heilssinn von Gn 3,15b vereinbar. Steht dieser vom Kontext her fest, dann kommen nur sie noch in Frage.

So bildet šwp ein lexikalisches Problem. Es ist keineswegs sicher, daß es nur von tödlicher Verletzung gebraucht werden kann [9]. Die imperfektische Verbform kann neben anderen Bedeutungen auch inchoativen Sinn haben und so ein Nichtgelingen des Schlangenbisses ausdrücken. Die Antithese „Kopf — Ferse" kann der tödlichen eine nichttödliche Verletzung entgegenstellen. Selbst bei Ausscheidung eines tragischen Sinns bleibt also noch die Qual der Entscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten und Möglichkeitskombinationen.

Alle auf diese Weise gesuchten nichttragischen Lösungen implizieren, daß das Wort šwp in den beiden Sätzen in seiner Bedeutung variiert. Gegen ein derartiges stilistisches Spiel ist nichts einzuwenden. Damit Leser und Hörer den Wandel der Wortbedeutung und das Spiel mit ihr sofort erkennen konnten, muß die Wortverbindung „Schlange — šwp — Ferse" allerdings wohl idiomatisch gewesen sein — eine hier einzuführende, aber durchaus tragbare Hilfshypothese.

So sagt also Gn 3,15b zwei Dinge: 1. Der Same der Frau vernichtet die Schlange; 2. die Schlange sucht den Samen der Frau zu vernichten, verwundet ihn o. ä. — jedenfalls vernichtet sie ihn nicht auch.

3. Das Wort vom Schlangenbiß als Teil der Verfluchung. Doch das Ausweichen in die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des letzten Stichus genügt noch nicht. Warum folgt er überhaupt noch? Was hat er mit der Verfluchung der Schlange zu tun? Ist er nicht am Ende der wuchtigen Verfluchung eine durchaus entbehrliche Abschweifung?

Je mehr eine Exegese sich der formalen Kräfte und Gesetze, die ihre Texte prägen, bewußt wird, desto stärker muß sie das Gewicht dieser Frage empfinden. Ohne Zweifel liegt hier auch ein weiteres Motiv, das zur tragischen Deutung führte. Denn in ihr ist eines jedenfalls gesichert: der Spruch über die Schlange bleibt bis zum letzten Wort Verfluchung. Allerdings: bleibt er dann auch bis zum Ende noch Spruch über die Schlange?

Gn 3,14 f. ist unverkennbar in strenger und gebundener Form als Einheit durchkonstruiert. Dies fordert auch Einheit des Inhalts. Auch der abschließende Stichus muß noch zum Fluch gehören, und zwar zum Fluch über die Schlange. Die bisher entwickelten Erklärungsmöglichkeiten sichern das noch nicht.

---

[8] Holzinger (vgl. vorige Anm.) 34.

[9] Neben šwp „zermalmen, niedertreten": šwp eine Nebenform zu š'p „schnappen, gieren"? šwp „blicken auf"?

Hier führt eine syntaktische Betrachtung weiter. Gn 3,15b besteht aus zwei Sätzen, die durch Waw verbunden sind. Derartiger syndetischer Satzanschluß kann gleichgeordnete Hauptsätze verbinden, kann aber auch ein Satzgefüge herstellen, in dem der zweite Teil dem ersten als Zeitangabe, Begründung, Gegensatz, Einräumung, Bedingung, Folge usw. untergeordnet ist[10]. Eine echte Koordination sprengt in unserem Fall wohl den Fluch und macht aus dem letzten Stichus eine vom Hauptthema weggleitende Nebenbemerkung. Im Sinne der bisher entwickelten Auslegung legt sich am ehesten die Übersetzung durch einen adversativen Nebensatz nahe, präzisiert durch das einschränkende Wort „nur": „Er wird dir den Kopf zertreten, während du nur ... (ihn zu beißen versuchst, nach seiner Ferse schnappst, ihm ohne tödliche Wirkung in die Ferse beißt o. ä.)." Dann drückt der abschließende Stichus des Spruchs weder den unterbrochenen Versuch noch Teilerfolg, sondern nur den Mißerfolg der Schlange aus. Er besagt damit eine Verschärfung des Fluchs. Die Schlange wird nicht nur selbst vernichtet, sondern es gelingt ihr auch nicht, im Kampfe untergehend ihren Besieger hinter sich her zu reißen, oder auch nur, ihm ernsthaft zu schaden. Im Nebensinn ist das zugleich Unterstreichung der Heilszusage für den Menschen.

Bei dieser Deutung des verbindenden Waw steht deutlich das Bild eines Kampfes vor Augen. Mensch und Schlange kämpfen um Leben und Tod. Der Mensch siegt, die Schlange wird vernichtet. Indem nicht nur vom Sieg des Menschen die Rede ist, sondern auch von der Vergeblichkeit des Schlangenangriffs, ersteht das Bild der Kämpfenden lebendiger vor unseren Augen und der Fluch wird plastischer.

Die schon gemachte Hilfshypothese eines idiomatischen Ausdrucks im letzten Stichus muß hier allerdings dahin präzisiert werden, daß dieser Ausdruck irgendwie einen negativen Beiklang hatte, daß er jene Nuance des „nur" insinuierte, die wir der Übersetzung zugefügt haben, ohne im Text einen positiven Ansatzpunkt dafür zu finden. Vielleicht hängt diese Nuance am Wort „Ferse".

4. Der Schlangenbiß als Schlangenschuld. Die bisher dargestellte, den üblichen Auffassungen entsprechende Deutung des verbindenden Waw bleibt eine reine Möglichkeit neben anderen Möglichkeiten, falls andere Deutungen des Waw ebenfalls sowohl den grundsätzlichen Heilssinn als auch die Forderungen der Einheitlichkeit des ganzen Schlangenspruchs sicherstellen. Als derartige gleichberech-

[10] Außer den Grammatiken vgl. speziell im Hinblick auf Gn 3,15: M. Brunec, De sensu Protoevangelii Gn 3,15, VD 36 (1958) 193—220; 321—37, vor allem 199 ff. u. 215 f. Die Vertreter der tragischen Deutung sehen neben der Möglichkeit strenger Koordination der beiden Sätze wohl zu wenig die Berechtigung der anderen Möglichkeiten. Brunec entscheidet sich für eine temporale Deutung, die sich bei ihm dann sofort mit einem unmittelbaren Weissagungssinn verbindet — was sich bei unserem zweifellos vielschichtigen Text nicht empfiehlt.

tigte Möglichkeit bietet sich nun die Deutung des letzten Stichus als eines nachgestellten Begründungssatzes an. Er enthielte die Angabe der Schuld der Schlange — die Frage einer Einschränkung oder gar Gefährdung des Heilssinns des Textes wäre damit von vornherein ausgeschaltet, da die schuldhafte Tat all dem vorangeht. Auch an der Einheitlichkeit des Schlangenspruchs könnte kein Zweifel mehr bestehen — er begänne und er endete mit Hinweisen auf die Schuld der Schlange („Weil du das getan hast" — „weil du ihm nach der Ferse trachtest"). Gn 3,15b wäre nicht nur die abschließende Hauptaussage der Schlangenverfluchung, sondern zugleich eine (chiastische) Wiederholung ihrer beiden formalen Teile, Begründung und Verfluchung: „Er wird dir den Kopf zertreten, weil du nach seiner Ferse schnappst." [11]

Vor Augen stünde nicht so sehr das Bild eines Kampfes, der noch im Gange ist, als das Bild eines Siegers, der seinen vor ihm auf dem Boden liegenden Gegner durch einen Tritt tötet. Das Fluidum des Spruches wäre weniger mythologisch-naturverbunden, stärker juristisch-stilisiert.

Daß Waw Begründungssätze einleiten kann, bedarf keiner Diskussion [12]. Begründungssätze stehen zwar gewöhnlich im Perfekt, aber es gibt genügend Belege mit Imperfekt [13]. Die Nuance, die das Imperfekt dem Satz dann gibt, hat die Auslegung natürlich zu berücksichtigen.

Ferner sei hier vorgreifend darauf hingewiesen, daß das Material des 2. Teils dieses Beitrags nicht einen rein begründenden Nachsatz, sondern ein logisch etwas komplizierteres Gebilde nahelegt. Neben dem begründenden steht mindestens noch ein vergleichender Sinn des Waw („wie"). Unsere üblichen deutschen Konjunktionen haben leider nicht die Offenheit für solche logische Multivalenz. Für die Übersetzung mußte eine auswählende Entscheidung gefällt werden, die auf „weil" fiel.

Nach der bisherigen Darstellung steht also die Übersetzung „weil" mehr oder weniger gleichberechtigt neben der Übersetzung „während nur", die der üblichen Auffassung entspricht. Beide reiben sich weder mit dem grundsätzlichen Heilssinn noch mit der Forderung der formalen Einheit des ganzen Spruchs. Beide sind Möglichkeiten. Für welche der beiden soll man sich entscheiden?

Es will scheinen, daß die nun folgenden Beobachtungen des 2. Teils die Waagschale zugunsten des „weil" neigen. Die prekäre hermeneutische Situation, in der wir uns bei Gn 3,15b befinden, ist in der vorangehenden Darstellung so weit deutlich geworden, daß apodiktische Entscheidungen sich verbieten. Neues Material, neue Methoden, neue Einsichten können das Bild jederzeit wieder verändern. Aber gerade wegen der schwierigen Lage in der Auslegung des so wichtigen Textes darf man auch die kleinste Hilfe, die sich von anderen Texten her an-

---

[11] Die hier gegebene Übersetzung von šwp gehört nicht zum Vorschlag. Mit dem Vorschlag sind alle Deutungsmöglichkeiten von šwp vereinbar, vielleicht sogar die eines tödlichen Schlangenbisses — die Schuld liegt ja stets der Strafe voraus.

[12] Vgl. Brockelmann, Syntax, § 135b; Gesenius-Kautzsch § 154a; Joüon § 170c.

[13] Gesenius-Kautzsch § 158d: Dt 7, 1 f.; 8, 20; 1 Kg 8, 33.

bietet, nicht verachten. Am bedeutendsten ist wohl das Vergleichsmaterial aus der Gattung der prophetischen Gerichtsankündigung, das deshalb auch am ausführlichsten behandelt wird.

II. Vergleichsmaterial

1. Das Talionsdenken. Die Tradition hatte schon immer betont, daß die Schlange in Gn 3 gerade durch den ihre Strafe erfährt, an dem sie sich versündigt: durch den Menschen. Dieser Zug ist sicher vom Jahwisten beabsichtigt. Neuere Exegeten haben darin ein Anklingen des Talionsdenkens erkannt [14]. Man vergleiche den vom Talionsdenken geprägten Rechtssatz in Gn 9,6:

Wer das Blut eines Menschen vergießt — durch einen Menschen werde sein Blut vergossen [15].

Das Talionsdenken gehört also zu den Gestaltungskräften des Spruches über die Schlange.

Nun ist die Entsprechung zwischen Geschädigtem und Rächer, die hier vorliegt, eine seltenere und nicht so sehr in den Vordergrund tretende Gestalt des Talionsdenkens. Die Hauptentsprechung ist die zwischen schuldhafter Tat und strafender Tat (etwa in Gn 9,6: Blutvergießen), neben der zwischen geschädigtem Wert und Gegenleistung.

Letzteres in den klassischen Talionsformeln („Leben um Leben, Auge um Auge usw." [16]) und Texten wie 1 Kg 20,42: „Nun haftet dein Leben für sein Leben und dein Volk für sein Volk." In sakralen Urteilssprüchen wird die Entsprechung von schuldhafter Tat und strafender Tat ausgedrückt, so Jos 7,25: „Wie hast du uns ins Unglück gestürzt! So wird Jahwe dich ins Unglück stürzen an diesem Tag." [17] Ähnlich die Selbstverfluchung in Ps 137,5: „Vergesse ich dein, Jerusalem — meine rechte Hand werde vergessen!" [18] Ähnlich Fluchtexte am Ende westsemitischer Inschriften, z. B. in Sendschirli: „Wer diese Inschrift zerschlägt — sein Haupt zerschlage Ba'l-Ṣamad von Gabar ..." [19] Gott sagt zu Abraham Gn 12,3: „Ich segne den, der dich segnet." Formal entsprechend heißt es schon in einem altkanaanäischen Text: „Ich erschlage den, der meinen Bruder erschlägt, ich vernichte den, der das Kind meiner Mutter vernichtet!" [20] Die Beispiele ließen sich erheblich vermehren.

Sieht man im letzten Stichus von Gn 3,15 eine begründende Schuldangabe, dann enthält auch der Gottesspruch über die Schlange diesen Wesenszug des Talionsdenkens. Die über die Schlange verhängte Strafe (der Same der Frau vollzieht die durch šwp ausgedrückte Handlung

[14] Coppens (vgl. Anm. 7) 14; Brunec (vgl. Anm. 10) 206 f.; R. Laurentin, Genèse 3,15 dans la tradition jusqu'au 13e siècle, in: La Nouvelle Eve: Études Mariales 12, Paris 1954, 82.

[15] O. Eißfeldt, Einleitung in das AT, Tübingen ²1956, 78: wohl der Rechtspraxis entlehnt.

[16] Ex 21,23; Lv 24,18—20; Dt 19,21 u. a.

[17] Vgl. 1 Sm 15,33.

[18] Lies tiššākaḥ (LXX, Hier.).

[19] Klmw-Inschrift, Z. 15 f. Vgl. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts (ANET), 500 f. Dort Literatur.

[20] I D IV (= Gordon 1 Aqht) 196 f. Vgl. ANET 155.

am Kopf der Schlange) entspricht dann talionartig der schuldhaften Tat der Schlange (daß die Schlange die durch šwp ausgedrückte Handlung an der Ferse des Menschen vollzog). So zeigt sich das im Spruch schon entdeckte Talionsdenken erst in seiner ganzen Fülle. Die übliche Deutung des letzten Stichus verfehlt das.

Das Talionsdenken drängt ferner fast notwendig dazu, sich sprachlich durch Wortentsprechungen und Wortwiederholungen auszudrücken. Die oben angeführten Beispiele beweisen es zur Genüge. Erst unsere Deutung sichert dies auch für den Spruch über die Schlange.

Oft liegt die Entsprechung überhaupt nur im Wort, während die tatsächlichen und durch dasselbe Wort bezeichneten Handlungen ganz verschieden sind. So etwa im oben zitierten Jos 7,25. Ähnliches ist auch in Gn 3,15b nicht ausgeschlossen und könnte durch die konträren Worte „Kopf" und „Ferse" angedeutet sein. Um so stärker spricht dann das rein sprachliche Hereinholen des Talionsdenkens für den hier vertretenen Übersetzungsvorschlag.

2. Eine kanaanäische Vorstellungsverknüpfung um das Wort „Ferse". In einem mythologischen Text aus Ugarit[21] möchte die Göttin ʿAnat vom höchsten Gotte El die Erlaubnis haben, den Helden Aqht zu bestrafen, weil er ihr nicht seinen Bogen geschenkt und sie überdies noch ausgelacht hat. Nach einigem Hin und Her erteilt ihr El die Erlaubnis. Er hält dazu eine Rede, die mit dem lapidaren, an biblische Partizipialgesetze erinnernden Satz schließt:

dṯ.jdṯ.mʿqbk
Zertreten, zertreten soll werden, wer dir nachstellt[22].

Man kann die Parallelwurzeln zu ug. dṯ in den anderen semitischen Sprachen etwas verschieden ansetzen.

Arab. djṯ „zertreten" (Gaster) enspricht zweifellos; arab. dṯṯ „heftig schlagen" (de Vaux) ist nur eine Wurzelvariante dazu. Fraglich ist, ob man die Gruppe akk. diāšum[23] „zertreten, dreschen", hebr. dwš dass., aram. dwš dass. und arab. dws dass. heranziehen darf. An sich scheint hier protosemitisches š als letzter Radikal vorzuliegen, während die ugaritische Wurzel eindeutig protosemitisches ṯ voraussetzt. Aber das hebr. und akk. Wort sind auch bei protosemitischem ṯ möglich, könnten also unmittelbar mit dem ugaritischen dṯ zusammengestellt werden. Dann wäre eine sekundäre Übernahme des Worts vom Hebräischen ins Aramäische anzunehmen[24], von dort ins Arabische[25]. — Die akkadischen Wörterbücher bieten interessante Parallelen für das Niedertrampeln von Schlangen und Feinden.

Wie man die Ableitung der Wurzel auch faßt, auf jeden Fall meint sie den Vorgang des Zertretens, Zertrampelns. In Gn 3,15b entspricht

[21] III D II (= Gordon 3 Aqht Rev) 19 (Driver: A III, VI 16). Vgl. ANET 152.

[22] Passive Form mit inf. absol.; das Subjekt ist ein Partizip. In Is 28,28a steht ein inf. absol. von dwš in 'Afel, den 1 QIsa in ein Hifil verwandelt (Hinweis von M. Dahood).

[23] So AHw; im CAD unter dâšu.

[24] Vgl. ugar. ktr, hebr. kšr, auch aram. kšr!

[25] Das Nebeneinander der Wurzeln im Arabischen könnte dafür sprechen, daß djṯ und dṯṯ ursprünglich, dws dagegen die gleiche vom Aramäischen her hereingenommene Wurzel ist (Hinweis von M. Dahood).

dem die andere Wurzel šwp, so wie sie im ersten Stichus gebraucht ist: „Er wird dir den Kopf zertreten." Das ist das erste Element, das die beiden Texte verbindet.

Das zweite verbindende Element ist eine gemeinsame Wurzel. Das ugar. mʿqbk wird durch die hebräische Wurzel ʿqb „nachstellen, betrügen" zu erklären sein. Sie ist auch die Wurzel, die im Wort „Ferse" von Gn 3,15 b steckt. Das hebräische Tätigkeitswort ʿqb „nachstellen, betrügen" weckt im Hebräischen unmittelbar die Assoziation an das Substantiv ʿaqēb „Ferse".

Der Name Jakob (ja'ᵃqōb) wird in der Bibel sowohl durch 'aqēb „Ferse" als auch durch ʿqb „hintergehen" gedeutet [26].

Diese Vorstellungsverbindung müssen wir nun auch im Ugaritischen voraussetzen, um die Logik und das innere Funktionieren des Textes zu verstehen. mʿqbk „wer dir nachstellt": dieser Ausdruck trägt in sich durch seine Wurzel die Verbindung zur Vorstellung der Ferse. jdṯ „er soll zerstampft werden": das Bild der ihre Gegner mit dem Fuß tretenden Göttin steht vor Augen. Der ungenannte, aber auch unentbehrliche Mittelbegriff, gewissermaßen das Gelenk der Aussage, ist die Ferse. Um das ins Wort zu heben, müßte man etwa übersetzen: Zertreten soll werden, wer dir an die Ferse will! [27]

Sollte Gn 3,15b nicht dem gleichen Vorstellungsablauf folgen? Unsere Kopien der Aqht-Texte wurden zwischen 1400 und 1350 v. Chr. angefertigt, das Werk selbst ist vermutlich noch älter [28]. Die Vorstellungsverknüpfung kann im kanaanäischen Sprach- und Kulturraum [29] für Aussagen vom Typ unseres ugaritischen Textes und des Textes Gn 3,15 b parat gelegen haben.

In diesem Fall bedeutet šwp ʿaqēb ähnlich wie das Tätigkeitswort ʿqb etwas wie „nachstellen" oder „hintergehen". Das paßte einerseits gut zum ganzen Kapitel Gn 3, ließe aber andererseits kaum ein das Tun der Schlange minderwertig machendes „nur" in der Übersetzung zu. Die Schlange verhielte sich als echter und gefährlicher Gegner des Menschen. Deshalb zerträte ihr dieser den Kopf.

Auch zu diesem ugaritischen Text läßt sich wohl von der begründenden Auffassung des letzten Stichus von Gn 3,15 b, nicht aber von einer anderen aus die Brücke schlagen.

3. Formverwandtschaften zur prophetischen Gerichtsankündigung. C. Westermann hat uns vor kurzem eine eingehende Untersuchung der grundlegenden prophetischen Redeform

[26] Gn 25,26:: Gn 27,36; Os 12,3 f.

[27] So zuerst T. H. Gaster, Thespis, New York 1950, 452: „There is, of course, a pun on ʿqb ‚heel'."

[28] G. R. Driver, Canaanite Myths and Legends, OTS 3, Edinburgh, 1956, 1.

[29] Nach C. H. Gordon, Eretz-Israel 5 (1958) 12* kommt das Motiv der Verletzung der Ferse im alten Orient nur in Syrien und Palästina, nicht aber in Mesopotamien und Ägypten vor. Er hält es für indogermanisch.

geschenkt [30]. Er hat gezeigt, daß das Gerichtswort an einzelne am Anfang steht, wobei schon außerisraelitische Formtraditionen aus dem 2. Jahrtausend aufgenommen werden. Die Form ist vom Ursprung her zweiteilig: einem Hinweis auf die Schuld („Begründung“) folgt das Wort, welches das Gericht ankündet („Gerichtsankündigung“). Die beiden Teile können durch ein ganz leichtes Bindeglied zusammengehalten werden („deshalb“, „und nun“ o. ä.); oft leitet die Botenformel („so spricht Jahwe“) von der Schuldangabe zur Gerichtsankündigung über. Die deutlichsten Belege der ursprünglichen Gattung lassen sich aus den Prophetenworten der Samuel-, Königs- und Chronikbücher erarbeiten. Als Beispiel sei hier im Anschluß an Westermann 1 Kg 21,19 zitiert. Gott beauftragt Elias, an den König Ahab folgendes Wort zu richten:

[] Du hast gemordet und hast nun auch schon die Erbschaft angetreten? [] —
So spricht Jahwe:
Da, wo die Hunde das Blut Naboths geleckt haben, sollen die Hunde auch dein Blut lecken! [31]

Es läßt sich nun zeigen, daß Gn 3,14 f., das Strafurteil Gottes über die Schlange, seiner Form nach zu einer Gattung gehört, die zur Gattung der prophetischen Gerichtsankündigung in verwandtschaftlicher Beziehung steht. Dies vorausgesetzt, lassen sich dann bestimmte Einzelelemente der prophetischen Gerichtsankündigung für die Deutung von Gn 3,15b verwenden.

Die Form, zu der Gn 3,14 f. gehört, ist durch folgende Stellen belegt: Gn 3,14 f.; Gn 3,17 ff. (Wort Gottes über Adam); Gn 4,10 ff. (Wort Gottes über Kain); Gn 49,6b 7 (Spruch Jakobs über Simeon und Levi) [32]; Dt 28,15—46 (ein in sich geschlossenes, wohl Erweiterungen enthaltendes Stück des Fluch- und Segenteils des dtn. Gesetzes) [33]; Jos 9,22 f. (Josue zu den Gibeoniten) [34]. Die Form ist in ihrer Grundanlage wiederum zweiteilig: einem Hinweis auf die Schuld folgt die Verfluchung.

---

[30] C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede, Beitr. z. evgl. Theol., 31, München 1960. Dort auch ein Abriß der Forschungsgeschichte.

[31] So bei der Auftragserteilung an den Propheten. In der Ausführung des Auftrags werden die schon gebrachten Sätze nicht noch einmal wiederholt, sondern nur Entfaltungen hinzugefügt. Das entspricht der üblichen Erzählungstechnik.

[32] Hier ist die Form schon erweitert. Eine genaue Analyse liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung. Westermann ist gerade bei Gn 49,5—7 auf unsere Form und ihre Nähe zur prophetischen Gerichtsankündigung gestoßen (S. 141: „in Richtung auf das prophetische Gerichtswort abgewandelt“), ist dem aber nicht weiter nachgegangen.

[33] Der Segensteil Dt 28,1—13 entspricht in der Form ziemlich genau. Typisch sind Sechserreihen (Segen, Flüche, „Jahwe wird“, Antithesen). Entsprechend den Gesetzen des Bundesformulars ist der Fluch hier bedingt vorgelegt. — E. Mørstad, Wenn du der Stimme des Herrn, deines Gottes, gehorchen wirst —: Die primären Einführungen zu Dt 28,3—6 und 16—19, Oslo 1960, war uns noch nicht zugänglich.

[34] Hier ist die Form wohl in ihrer einfachsten Gestalt erhalten.

Die Schuldangabe kann, wie im prophetischen Gerichtswort, als Frage vorangestellt sein (Gn 4,10; Jos 9,22), als reine Feststellung voranstehen (Gn 4,10; 49,6b?) oder syntaktisch mit dem Nachfolgenden verbunden sein (Gn 3,14 17).

Am Übergang zum zweiten Teil kann ein „und nun" stehen, wie beim prophetischen Gerichtswort (Gn 4,11; Jos 9,23).

Da keine Botensituation vorausgesetzt ist, fehlt der Botenspruch. Typisch für die hier vorausgesetzte Situation ist vielmehr, daß ein Fluch ergeht. Daher folgt unmittelbar auf die Schuldangabe oder auf das überleitende „und nun" als Einsatz des zweiten Teils ein mit 'ārûr „verflucht" beginnender grundsätzlicher Fluchspruch. Er wird dann sofort präzisiert und konkretisiert, damit auch eingeschränkt, wie vielleicht am deutlichsten Jos 9,23 zeigt: „Nun also, verflucht seid ihr! Es soll unter euch nie fehlen an Sklaven [] des Hauses meines Gottes." [35] In allen Fällen außer Gn 3,17, wo wohl mit literarischer und theologischer Absicht von der Grundform abgewichen wird, verflucht der grundsätzliche Fluchspruch den oder die Angeredeten.

Wie beim prophetischen Gerichtswort hat der zweite Teil der Form die Tendenz, sich zu entfalten und aufzugliedern (am stärksten in Dt 28). Dabei treten typische Einzelformen auf, die auch für das prophetische Gerichtswort kennzeichnend sind.

So gehört es zum Stil der prophetischen Gerichtsankündigung, im zweiten Teil durch Anspielungen oder Wiederaufnahmen die Verbindung zum ersten Teil wiederherzustellen, die Entsprechung von Schuld und Strafe anzudeuten [36]. Das ist auch bei unserer Form der Fall (Beispiele: Gn 3,17 ff. „essen"; Gn 4,10 ff. „Ackerboden" und „Blut deines Bruders"; Gn 49,7 „Zorn", auch die beiden kurzen Begründungen; in Dt 28,45 schließt die ganze Form ab mit einer neuen Anspielung auf die die Form eröffnende Bedingung, ähnlich vorher beim Segen Dt 28,13).

Ähnlich wie die Prophetenworte schließen auch unsere Fluchworte gern mit einem volltönenden, stark durchstilisierten Satz ab (Gn 3,15 doppeltes šwp; Gn 3,19 doppeltes 'āpār; Gn 4,12 nā' wānād, ein „eindrucksvoll schauriger Stabreim" [37]; Gn 49,7 poetischer Parallelismus; Dt 28,45 f. mündet in eine deuteronomische Paränese aus).

An der Verwandtschaft der hier untersuchten Form der Verfluchung mit der Grundform prophetischer Gerichtsdrohung besteht kein Zweifel, selbst wenn sich Ursprungsbeziehungen, Entwicklungsgeschichte der Formen und der jeweilige ursprüngliche Sitz im Leben nicht mehr mit Sicherheit ermitteln lassen.

Westermann denkt bei Gn 49,5—7 an eine Entwicklung einfacher Fluchformen auf die Form prophetischer Gerichtsworte hin. Dafür spräche grundsätzlich, daß eine Reihe von Fluchworten einfacherer Art etwa dem zweiten Teil der hier untersuchten Fluchform entsprechen: Gn 9,25; Jos 6,26; Jer 17,5; 20,14 f. Natürlich könnten das ebensogut Schrumpfgestalten der größeren Form sein. Es wäre ebensogut möglich, daß die hier untersuchte Verfluchung und die prophetische Gerichtsankündigung zu einem umfassenderen Formkreis gehörten, der seinen Sitz etwa im Rechtsleben hat. Es ist ja typisch, daß das prophetische Gerichtswort zunächst da auftritt, wo ein normales Rechtsverfahren nicht zum Zug kommen kann oder falsch gelaufen ist, und daß der Fluch andererseits oft die Verhängung einer Strafe ohne sofortige Durchführung ist (ganz deutlich bei bedingten Flüchen, dann bei den allgemeinen Flüchen gegen Unbekannte, die geheime Sünden getan haben; man vergleiche auch etwa im

[35] Ansetzung eines Eintrags aus 9,27 nach M. Noth, Josua [2], HAT. — Daß der Nachsatz eine Präzisierung des Fluchs ist, zeigt der Gebrauch der gleichen Formel in 2 Sm 3,29.

[36] Westermann (vgl. Anm. 30) 114 f.

[37] H. Gunkel, Genesis, HAT, 45.

Hinblick auf 2 Sm 3,29 die Erklärung Davids 2 Sm 3,38 f.). Doch könnte Dt 28 und manches im Vokabular der Prophetenworte der historischen Bücher auch auf einen gemeinsamen Grund der Formen in der Institution des Bundes hinweisen [38]. Alle diese Dinge bleiben Vermutungen. Sie sind für die hier anzustellenden Überlegungen nicht wichtig. Dafür genügt das Wissen um eine lebendige und vielfache Formverwandtschaft der in Gn 3,14 f. verwendeten Form zu den prophetischen Gerichtsankündigungen. Auch ein chronologisches Problem besteht nicht, da die prophetische Grundform auf jeden Fall recht alt ist.

Nun ist es möglich, die festgestellte Formverwandtschaft für die Deutung von Gn 3,15b auszunützen. Gn 3,15b besteht aus zwei eng verbundenen Sätzen, die den Spruch über die Schlange abschließen und sich durch die Identität des Tätigkeitsworts auszeichnen. Derartige Sätze finden sich auch als fakultatives, aber offensichtlich typisches Teilelement in den prophetischen Gerichtsworten. Hier die Belege:

Weil du Jahwes Wort abgelehnt hast,
lehnt er dich als König ab (1 Sm 15,23).

Du hast im geheimen ausgeführt —
ich aber will diese Sache vor ganz Israel und vor der Sonne ausführen (2 Sm 12,12).

Da, wo die Hunde das Blut Naboths leckten,
werden die Hunde auch dein Blut lecken (1 Kg 21,19).

Ihr habt mich verlassen —
so habe auch ich euch verlassen, in die Hand des Schischak (2 Chr 12,5).

Ihr habt Jahwe verlassen —
und so hat er euch verlassen (2 Chr 24,20).

Du wirst straucheln am Tag —
strauchelt doch auch das Volk, als wäre es Nacht [39].
Ich lasse deine Mutter umkommen —
kommt mein Volk doch um, weil ihm das Wissen fehlt.
Ja: du hast das Wissen abgelehnt —
so lehne ich dich als meinen Priester ab.
Du hast die Weisung deines Gottes vergessen —
so vergesse deine Söhne auch ich (Os 4,5 f.) [40].

Diese formal sehr ähnlichen Texte haben natürlich inhaltlich durchaus ihre Individualität.

---

[38] Neben weisheitlichem Denken gehört das Bundesdenken zu den gestaltenden Kräften von Gn 2 f. (L. Alonso Schökel mündlich).

[39] So dieser Halbvers, falls nabî Jerusalemer Glosse ist (lies: kāšal gam 'am kallājlāh). Sonst: „und straucheln wird auch der Prophet mit dir bei Nacht". Näheres in der in der folgenden Anmerkung zitierten Arbeit.

[40] Der Text wird allgemein als schwierig betrachtet, aber wohl nur aus Verkennung der formalen Struktur. Vgl. N. Lohfink, Zu Text und Form von Os 4,4—6: Bibl. 42 (1961). Setzt man dort die Glossierung voraus, dann liegt unser Schema viermal vor, wobei zweimal die Gerichtsankündigung, zweimal die Anklage voransteht. Die Reihung des Schemas kommt durch die Kombination mit einem anderen Schema, dem „Dreigenerationenfluch": zuerst ergeht eine umfassende Drohung an den angeredeten Oberpriester, dann wird die Drohung im Hinblick auf seine Sippe nach den 3 Zeitdimensionen entfaltet: Mutter — er selbst — Söhne.

So vertauscht Os 4,5 f. zweimal die sonst übliche Reihenfolge der Sätze. 2 Sm 12,12 steht viel weniger als die anderen Stellen in sich selbst, es ist nur eine Zusammenfassung des vorangehenden Textes (wo übrigens mit den Motiven „Schwert" und „Frau" schon andere talionartige Entsprechungen vorkamen). Die ursprüngliche Parataxe ist noch deutlich zu spüren, aber manchmal setzt schon verdeutlichende Verknüpfung ein. Als Schlußsatz steht 1 Sm 15,23; 2 Sm 12,12; 2 Chr 24,20; 2 Chr 12,5 bildet den ganzen Spruch; 1 Kg 21,19 bildet den zweiten Teil eines Spruchs; 1 Sm 15,23 könnte einmal ursprünglich der ganze Spruch gewesen sein, der dann im Laufe der Überlieferung erweitert wurde [41]. Das grundlegende logische Verhältnis der beiden Sätze zueinander ist zweifellos das von Schuld und Strafe. Der eine Satz begründet also den andern. Um diese Grundbeziehung spielen aber in einzelnen Fällen andere, so in 2 Sm 12,12 die der Steigerung, in 1 Kg 21,19 die des Vergleichs. Gerade von der ursprünglichen Parataxe her legt sich eine stilistisch ausgenutzte Mehrheit logischer Beziehungen nahe.

Hinter aller Individualität der einzelnen Texte steht jedoch ihre Einheit. Sie gehören in die gleiche Gattung, sie drücken das gleiche, vom Talionsdenken geprägte Lebens- und Rechtsgefühl aus, sie folgen formal denselben Gesetzen, und sie bauen inhaltlich stets auf dem Bezug Schuld — Strafe auf. Ist also Gn 3,14b nach den Gesetzen einer verwandten und noch lebendig mit der anderen verbundenen Gattung geformt, dann mußte der durch Gewohnheit und Bildung mit diesen Zusammenhängen vertraute israelitische Leser des Jahwisten den Schlußvers Gn 3,15b doch wohl notwendig im Sinne der neu vorgeschlagenen Übersetzung verstehen: „Er wird dir den Kopf zertreten, denn du stellst seiner Ferse nach." Die übliche Deutung dagegen ist mit den Gesetzen der untersuchten Form nicht in Einklang zu bringen.

Man kann allerdings fragen, ob nicht doch zwei Elemente den Text Gn 3,15b wieder von den herangezogenen prophetischen Worten entfernen und zu einer Größe sui generis machen: Die Voranstellung des Urteils vor die Begründung, dann die Verwendung des Imperfekts im Begründungssatz. Zwar ist auch in Os 4,5 f. die Schuldangabe zweimal nachgestellt, und es gibt auch, wenn auch seltener, neben den normalen Begründungssätzen im Perfekt solche im Imperfekt — aber beide Dinge sind offensichtlich nicht das Normale und bilden, da sie sich addieren, einen Einwand. Die Frage ist einfach, wie stark das Formbewußtsein war, das der Jahwist voraussetzen konnte. War die Einführung des wesentlichen Formmerkmals, der doppelten Setzung des gleichen Tätigkeitsworts in zwei kurzen, aufeinander bezogenen Sätzen am Ende der zweiteiligen Verfluchungsform, schon deutlich genug, um sich mit dem Leser über den Grundsinn der Aussage zu verständigen, und lebenskräftig genug, um an einer Umkehrung der Reihenfolge und einer ungebräuchlichen Verbalform, die dem Text zu einer noch individuelleren Gestalt verhelfen sollten, nicht zugrunde zu gehen? Die Antwort auf diese Frage hängt stark vom individuellen Empfinden

[41] Vgl. die späteren Anspielungen: 1 Sm 15,26; 16,1.

des Auslegers ab. Beim Abwägen der Gründe für und wider darf auch die Konvergenz der verschiedenen, in dieser Arbeit vorgelegten Beobachtungen nicht übersehen werden. Auch fragt sich, ob sich in den Abweichungen von der Normalform ein positiver Sinn entdecken läßt.

Was zunächst die Verbalform angeht, so haben wir immer mehr gelernt, vorsichtig zu sein, wenn die Wahl bestimmter Formen erklärt werden soll. Instruktiv ist innerhalb unseres Formkreises der Unterschied zwischen Dt 28,13 b und Dt 28,45 b. Beide Sätze stehen innerhalb des formalen Rahmens genau an derselben Stelle, entsprechen einander auch inhaltlich ziemlich genau (seien sie nun Bedingungs- oder Begründungssätze). Aber einmal steht Perfekt, einmal Imperfekt. Sicher wird dadurch (und durch einige kleine andere Unterschiede) innerhalb der grundlegenden gemeinsamen Aussage jedem der beiden Texte noch eine individuelle Nuance verliehen. Welche — das mag hier offenbleiben. Für Gn 3,15 b dagegen kann man vielleicht mit aller nötigen Vorsicht darauf verweisen, daß das Imperfekt — falls es sich nicht einfach als Ausdruck des reinen Beginns der Handlung oder des reinen Versuchs erklärt — der Tendenz von Gn 3,15 entspricht, die Verfluchung in die Zukunft hinein zu eröffnen. Eine Zeitangabe scheint grundsätzlich zur Gattung der zweiteiligen Verfluchung zu gehören (vgl. Gn 3, 17 19 „alle Tage deines Lebens", „bis du zur Erde zurückkehrst"; in der Kainsgeschichte wird die Zeitfrage sofort anschließend diskutiert, ist also in der Verfluchung selbst ausgespart; in Dt 28 wiederholt sich immer wieder das „bis daß du"; in Jos 9,23 b steckt eine implizite Zeitangabe „immerdar"). In Gn 3,14 b steht zunächst als Zeitangabe: „alle Tage deines Lebens" (vgl. Gn 3,17, wo es bei dieser Festlegung bleibt). Dann weitet aber Gn 3,15 a den Zeitraum der Verfluchung in alle Zukunft hin aus: „Feindschaft setze ich zwischen dir und der Frau, zwischen deinem Samen und ihrem Samen." Dies meint zunächst die Verlängerung des Fluches über die Schlange. Der Mensch soll der Vollzieher des Fluches sein. Aber das Wort „Feindschaft" deutet zugleich auch ein Weiterlaufen der Haltung und des Tuns der Schlange an. Auch sie wird dem Gesetz ihres Wesens weiterhin folgen und dem Menschen nachstellen. Die endgültige Vernichtung, die sie treffen wird, wird Strafe nicht nur für ihre erste Tat, sondern für all ihr Tun sein. Gewänne der Text am Ende nicht diese Dimension des Grundsätzlichen und der Zukunft, sondern bliebe in der einen Versuchung des Anfangs eingeschlossen, dann wäre ein Perfekt besser, so, wie es in Gn 3,14 steht. Das Imperfekt dagegen deutet die neugewonnene Dimension des Spruches an. Man wählt am besten eine präsentische Übersetzung.

Für einen Augenblick zeigt sich die Vielschichtigkeit der Aussage. Es geht ja nicht nur um das Ereignis am Anfang der Menschheitsgeschichte. Der Text hat auch eine naturkundliche Sinnschicht, die man nicht unterschlagen sollte [42], und in ihr geht es um alle je geschehenden Angriffe von Schlangen auf Menschen. Und in der entscheidenden theologischen Sinnschicht erscheint das in der Schlange Gestalt werdende Böse als eine Macht, die stets und überall den Menschen bedrängt und gerade deshalb zu totaler Vernichtung verurteilt wird.

Daß die Begründung nach-, nicht vorgestellt ist, mag rein formalen Bedürfnissen entspringen, vielleicht sogar nur dem literarischen Drang, sich nicht zu sklavisch an ein festes Schema zu halten. Gn 3,14 f. ist in wesentlich höherem Maß Literatur als etwa die in den geschichtlichen Büchern überlieferten Prophetenworte. Wenn sich die Umkehrung der Reihenfolge gerade in dem schon auf Literatur hin weiterentwickelten Osee-Beleg findet, so mag dort ein ähnliches Bedürfnis vorgelegen haben. An sich liebt es der hebräische Stil, eine längere Ausführung durch einen kurzen, abklingenden Begründungssatz abzuschließen [43]. Im prophetischen Gerichtswort im allgemeinen

[42] Vor allem H. Gunkel (vgl. Anm. 37) hat darauf hingewiesen.

[43] Hinweis von L. Alonso Schökel. Einige Beispiele: Gn 17,14; in Lv 18—26 der

wird nicht zu selten die Reihenfolge von Begründung und Gerichtsankündigung vertauscht [44].

4. Die bildliche Vorstellungswelt. Beim Vergleich der beiden Übersetzungsmöglichkeiten „während nur" und „weil" war schon deutlich geworden, daß ihnen etwas verschiedene bildliche Vorstellungen entsprechen. Natürlich darf man keinen absoluten Gegensatz konstruieren. Immerhin fördert die eine Übersetzung die Vorstellung eines Ringens und Kämpfens, die andere die eines Siegergestus. Die eine klingt eher naturhaft, die andere eher juristisch.

Nun ist die Forschung schon seit einiger Zeit davon abgekommen, in der Paradies- und Sündenfallerzählung das schlichte Fabulieren eines einfachen palästinensischen Landmanns zu sehen. G. v. Rad sagt einmal, daß die „Einfachheit" des Jahwisten in Gn 2 f. „nicht archaisch, sondern vielmehr höchste Beherrschung aller Kunstmittel" ist [45]. In diesem Sinne hat sich auch schon gezeigt, daß Gn 3, 14 b („auf dem Bauch sollst du kriechen und Staub sollst du fressen") nur ganz nebenbei Beobachtung der Lebensweise der Schlange in freier Natur ist. Vor allem wird hier auf das altorientalische Siegeszeremoniell angespielt. Auf dem Bauche kriechen und Staub fressen: das verweist auf Prozeduren, denen sich ein besiegter Fürst bei den Siegesfeiern und oft lebenslang zu unterziehen hatte [46]. Sie haben ihre Entsprechungen im üblichen Hofzeremoniell, wie es etwa die Einleitungssätze von El-Amarnabriefen [47] oder Darstellungen von Tributleistungen [48] zeigen.

Sind so neben der Naturbeobachtung hinter Gn 3,14 eine konkrete traditionelle Vorstellungswelt und zeremonielle Verhaltensweisen zu vermuten, so ist es angebracht, auch nach dem bildhaften Hintergrund von Gn 3,15 zu fragen. Der Übersetzung „während nur" entspräche das mythologische Motiv vom Schlangen- oder Drachenkampf [49]. Aber abgesehen davon, daß dieses mythologische Motiv in Gn 3 höchstens die Folie ist, vor der eine Kontrast-Erzählung mit einer Kontrast-Theologie aufgebaut wird, wird der Kampf gewöhnlich mit Waffen geführt, nicht mit dem Fuß. Dem entsprechen die bildhaften Darstel-

---

Motivsatz „ich Jahwe euer Gott"; Dt 4,24 31; 7,26; 8,20; 9,6; Jos 24,18; Ri 2,17 18 19; 1 Kg 22,23.

[44] Westermann (vgl. Anm. 30) 127.

[45] G. v. Rad (vgl. Anm. 3) 80.

[46] Vgl. Brunec (vgl. Anm. 10) 204 ff.

[47] „Siebenmal und siebenmal falle ich nieder zu den Füßen des Königs mit Rücken und Bauch."

[48] Vgl. Gressmann, Altorientalische Bilder z. AT (AOB) 55, 87, 123; Pritchard, Ancient Near East in Pictures (ANEP) 5, 45, 46, 52, 355.

[49] Überblick: M. Eliade, Drache, in: RGG II ^{3}1958. Literatur: vgl. die Artikel Drache, Leviathan, Rahab, Schlange in den einschlägigen Lexika. Der Drachenkampf in der Bibel: H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1894.

lungen[50]. Das Zertreten des Kopfes verweist vielmehr an das Ende des Kampfes, wo es entweder als letzter Akt des Kampfes oder als Gestus des Siegers über dem toten Körper des Gegners seinen traditionellen Sinn hat.

So endet im babylonischen Gedicht Enuma Eliš der Kampf Marduks mit der Urschlange Tiamat so: „Als er sie bezwungen hatte, tilgte er ihr Leben aus. Ihren Leichnam warf er hin, sich darauf zu stellen." [51] Ein verbreiteter Bildtyp der Rollsiegeldarstellungen zeigt einen Helden (meist Gilgamesch), wie er als Sieger über Löwe oder Stier dem überwundenen Tier auf den Kopf oder Nacken tritt, während er es an einem Hinterfuß in die Höhe reißt [51a]. Auch Ps 91,13 („über Löwe und Otter wirst du schreiten, zertreten Leu und Drachen") ist hier zu nennen. Nach dem Kontext liegt hier zwar primär der Gedanke des den Weg sichernden Schutzes Gottes vor, doch schließt das die eigene siegreiche Auseinandersetzung mit den Gefährdungen nicht aus. Und gerade in diesem Sinn spezifiziert und steigert V 13 b durch die Wahl des Verbums rāmas (niedertreten, zertreten, zerstampfen) die Aussage von V 13 a.

Tötung von Gegnern durch Zertreten des Kopfes findet sich etwa am Kriegswagen Tutmosis' IV., wo der Pharao als Königssphinx dargestellt ist [52]. Der Löwenleib der Sphinx schreitet majestätisch voran. Unter der linken Hinter- und der rechten Vordertatze krümmen sich zwei mit dem Kopf zur Erde gepreßte Feinde, während die linke Vordertatze nach vorn ausgreift und gerade den Kopf eines weiteren Feindes zur Erde hinunterdrückt. Königliche Sieger werden gern mit dem Fuß auf einem getöteten Feind dargestellt. So steht Naram-Sin von Akkad auf der Stele, die seinen Sieg über die Lullubäer feiert, mit seinem linken Fuß auf den Körpern zweier getöteter Gegner [53]. Ganz entsprechend setzt auch der Lullubäerfürst Anu-banini in seinem Felsbild den linken Fuß auf einen Toten [54]. Derselbe Bildtyp als Götterdarstellung findet sich in einem Rollsiegel des 3. Jahrtausends [55]. Wenn die Soldaten Eannatums auf der Rückseite der Geierstele über die Kopf an Kopf und Fuß an Fuß gereihten Leichen ihrer Feinde wie über eine Straße in geschlossener Phalanx marschieren, so stellt dieses Bild nicht so sehr die Schlacht selbst dar als wiederum den vollständigen Sieg [56]. Von der endgültigen Tötung des Feindes durch Zertreten des Kopfes über das Treten auf den Feind als Siegergeste führt ein unmittelbarer Zusammenhang zu der Sprache, vielleicht sogar Wirklichkeit des Hofzeremoniells, das Ps 110,1 bezeugt: „bis ich deine Feinde hinlege zum Schemel deiner Füße". Dieses Wort wird glänzend illustriert durch ein Grabgemälde, das Amenophis II. darstellt [57]. Der thronende König setzt seine Füße auf die Köpfe seiner tiefgebeugt

---

[50] Vgl. AOB 374a, 397; ANEP 669—671, 678, 691, 696. Am nächsten käme noch das sehr naturalistische ägyptische Grabgemälde ANEP 669. Unter einem Baum sitzt eine Katze, die den Kopf einer sich krümmenden Schlange mit der rechten Vorderpfote zur Erde drückt, um ihn dann — und hier zeigt sich dann der typische Unterschied doch — mit einem in der linken Vorderpfote erhobenen großen Messer abzutrennen.

[51] IV 103 f. Hier nach Gressmann, Altorientalische Texte zum AT, wiedergegeben.

[51a] O. Weber, Altorientalische Siegelbilder, Leipzig 1920 (= Der Alte Orient, Bd. 17 und 18). Vgl. bes. Bd. 1: Text, S. 21 und 76; Bd. 2: Abbildungen, Nr. 27—30, 134, 137, 144, 230.

[52] Nachzeichnung AOB 60; eine ganz ähnliche Darstellung (vom Thron) aus der gleichen Grabkammer ANEP 393 (Foto).

[53] AOB 41, 43; ANEP 309.

[54] AOB 254; ANEP 524.

[55] ANEP 699.

[56] AOB 32; ANEP 300.

[57] AOB 59.

daknienden Gegner, denen überdies noch die Arme auf dem Rücken gefesselt sind, wie auf einen Schemel.

Ist man von dem Befund in Gn 3,14 her berechtigt, auch in Gn 3,15 neben der alltäglichen Erfahrung des Niedertretens von Schlangen auch traditionelle, symbolträchtige Bildvorstellungen zu vermuten, so weist der Wortlaut von Gn 3,15b eindeutig auf die Vorstellung des Sieges, nicht aber auf die eines noch währenden Kampfes. Das ist zwar nur ein kleiner Unterschied der Akzentsetzung — aber auch er spricht wieder für die Übersetzung „weil".

Das Wesen des Menschen

Von I. Quiles S. J., San Miguel (Arg.)

Verdeckung des Wesens des Menschen in den klassischen Definitionen

Viele Definitionen sind im Laufe der Geschichte der Philosophie vom Menschen gegeben worden. Ja auf so viele Weisen und mit so vielen Formeln hat man die Frage nach dem Wesen des Menschen beantwortet, daß man in ihnen das Zeichen einer heillosen Verwirrung im Wissen des Menschen um sich selbst erblicken könnte.

Der Mensch, so sagte man, ist Materie, ist Leben, ist Bewußtsein, ist Vernunft, Geist, Existenz und so fort. Diesen Aussagen entwuchsen dann auch die vielen Begriffsbestimmungen, von denen einige klassisch geworden sind. Denken wir nur an die bekannte Definition aus Gattung und artbildendem Unterschied: „Der Mensch ist vernunftbegabtes Sinnenwesen (animal rationale)“ [1]; oder an jene andere, die eine besondere Eigenart des Menschen betont: „Der Mensch ist ‚animal politicum‘ “ [2]. Sokrates, Seneca und andere Denker, die die Moral zum Zentrum ihrer Philosophie gemacht haben, sahen im Menschen das „animal morale“ [3]. Der Mensch sei „animal technicum“ [4], so behaupten verschiedene neuzeitliche Philosophen. Spiritualisten wie Platon, Plotin, Descartes erinnern uns daran, daß er „Geist“ oder „Seele“ [5] ist. Phänomenologen und Idealisten erfassen ihn als „Bewußtsein“, während andere Philosophen unserer Zeit ihn als „Transzendenz“ bezeichnen: Transzendenz, so behaupten sie, sei der Geist, die Freiheit und die Existenz. Wieder andere Metaphysiker, unter ihnen M. Scheler und die Anhänger der dem heutigen Menschen so gemäßen personalistischen Philosophie kennen ihn als Person.

Natürlich müssen auch wir alle diese Begriffsbestimmungen soweit gelten lassen, als sie wirklich auf den Menschen und nur auf ihn passen.

---

[1] Aristoteles, Polit. A, 2, 1253 a 10.

[2] Polit. A, 2, 1253 a 2.

[3] Zwar kennen wir die genaue Formel nicht, doch ist es klar, daß das wesentlich die sokratische Idee vom Menschen war. Sokrates beschäftigte sich ja nur mit der Moral, die er für das einzige, des Menschen Würdige hielt. Σωκράτους δὲ περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν: Aristoteles, Met. A, 6, 987 b 1—2. Vgl. Xenophon, Memorabilia I, 1; Diogenes Laërtius, II, 5, 21. Wohl sagt Aristoteles weiterhin, daß Sokrates das Wesen (τὴν οὐσίαν, De Part. Anim. A, 1), und Xenophon, daß er die Seienden (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, Memorabilia, VI, 1) untersuchte, doch widersprechen diese Aussagen dem aristotelischen, oben zitierten Text nicht, denn dieser besagt nur, daß sich alles bei Sokrates auf das ethische Problem bezogen habe.

[4] „Der Mensch beginnt mit der Technik“, J. Ortega y Gasset, Meditación de la Técnica, Obras Completas, V, 342. Ortega erinnert an die Definition B. Franklins: „animal instrumentificum“, „animal tools making“. Ebd. 357. Trotzdem aber ist zu sagen, daß Ortega die Tatsache anerkennt, daß „die Technik nicht das Erste sei“. Ebd. 343.

[5] ἡ ψυχὴ ἐστιν ἄνθρωπος. Platon, Alkib. I, 130 c.

Der Mensch ist „animal rationale", und nur von ihm unter allen uns bekannten Wesen kann man das sagen. Er ist ebenso „animal politicum" und „animal technicum", ist Geist, Freiheit und Person, und zwar das einzige Seiende des sinnlichen Universums, von dem man dies behaupten kann. Jedoch sollte eine Definition nicht nur dem Gesetze folgen, daß sie allen zu Definierenden, und nur diesen, zukommt (omni et soli convenit); sie sollte auch die einfachsten und ersten Elemente des betreffenden Seienden ans Licht bringen [6].

Nun müssen wir aber feststellen, daß die angeführten Wesensbestimmungen dieser grundsätzlichen Forderung nicht entsprechen. Sie erfassen nicht das ursprüngliche Wesen des Menschen, sein Ur-wesen, seine letzte und tiefste Wirklichkeit. Keine von ihnen scheint die grundlegendste und wesentlichste Schicht des Menschen zu treffen. Daraus folgt, daß sie das Ur-wesen des Menschen nicht entdecken, ja eher verdecken, indem sie die Aufmerksamkeit auf nachgeordnete Merkmale richten und so das wirkliche Ur-wesen zurücktreten lassen.

Die Folgen dieses Verfehlens des eigentlichen Urwesens des Menschen sind unübersehbar. Zwischen der Auffassung vom Wesen des Menschen und dem der Philosophie besteht ein untrennbarer Zusammenhang. Wenn die Philosophie nicht vom Wesenskern des Menschen her gesehen wird, sondern nur von zweitrangigen Merkmalen des Menschen her, dann ist der Weg zu einer Verbildung des ganzen philosophischen Horizontes angebahnt. Jedem Mißverständnis des Seins als solchen, wie man es in Richtungen wie dem Idealismus, Rationalismus, Positivismus, Materialismus findet, liegt ein falsches Bild vom Wesen des Menschen zugrunde.

Daß bei den Wesensbestimmungen, die bisher angeführt wurden, etwas nicht stimmen muß, geht schon daraus hervor, daß sie alle komplexe und abgeleitete Begriffe benutzen, die keineswegs als für das Wesen des Menschen grundlegend betrachtet werden können. Wir werden das im folgenden zu zeigen haben. Für den Augenblick genügt ein Beispiel. Eine so uralte Definition wie „animal rationale" mag ganz den porphyrischen Kategorien entsprechen, deren „genus proximum" und „differentia ultima" sie angibt. Jedoch sind ihre beiden Termini selbst unzweifelhaft komplexe Kategorien, die einfachere einschließen. Sie setzen bereits eine ganze Metaphysik voraus. Anderseits sind sie abgeleitet und sekundär, weil sie uns nicht die ursprüngliche ontische Struktur des Menschen geben, sondern nur Eigentümlichkeiten, die dieser Struktur erst entspringen.

Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn man die anderen erwähnten Definitionen untersucht. Sie alle geben nur bestimmte Aspekte

[6] Ein στοιχεῖον ist für Aristoteles die letzte Grenze der spezifischen Trennung, der endgültige, schon selbst unteilbare Nenner: ἀδιαίρετον τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος, Met. Δ 3, 1014 a 27.

des Menschen wieder, während sie das Wesentlichste und Letzte seiner Wirklichkeit verhüllen. Sie kreisen offensichtlich um ein tieferes und ursprünglicheres Zentrum, in dem sie gründen und von dem sie ausgehen, ohne es zu enthüllen. Es kann sogar geschehen, daß sie sich selbst als dieses letzte Zentrum ausgeben und uns so täuschen. Auf jeden Fall setzen sie einen Ursprung voraus, aus dem alle irgendwie hervorgehen und auf den sie sich zurückführen lassen.

Das „primum esse" des Menschen: Ursprung aller klassischen Definitionen

Der letzte Ursprung der verschiedenen, von den klassischen Definitionen ausgedrückten Bestimmungen des Menschen muß ein sehr einfacher sein, ja das Einfachste im Menschen überhaupt. Alles Komplexe setzt ein einfacheres Prinzip voraus. So suchen wir jetzt den letzten Ursprung alles dessen, was der Mensch überhaupt ist. Wie man in der Gotteserkenntnis das physische Wesen, das alle göttlichen Attribute umschließt, von dem allen anderen Prädikaten logisch vorgeordneten metaphysischen Wesen unterscheidet, so wollen wir versuchen, das in der Seinsordnung erste Urkonstitutivum der menschlichen Wirklichkeit freizulegen [7].

Unsere Frage geht auf das „primum esse", das erste ontische Prinzip. Sie geht also auf das Wesen des Wesens, auf jenen innersten Kern des Menschen, in dem seine gesamte Wirklichkeit gründet. In diesem Sinne definiert Aristoteles die ἀρχή als πρῶτον ἐνύπαρχον, das heißt als „primum esse" [8].

Das Urprinzip ist also nach Aristoteles das, „woraus ursprünglich alles andere hervorgeht und worauf es sich letztlich (τελευταῖον) zurückführen läßt" [9]. In ähnlicher Weise wollen auch wir nach der ἀρχή des

[7] Natürlich kann dieses „Wesen des Wesens" nicht so einfach sein wie die „metaphysica essentia" Gottes. Wir beabsichtigen nur, zum einfachsten oder zu den einfachsten Elementen zu gelangen, die dem Menschen eigen sind. Man muß voraussetzen, daß dieses Element bzw. diese Elemente grundlegend sind für alle anderen Constitutiva des Menschen, insofern er Mensch ist.

[8] Met. Δ, 1, 1013 a 4.

[9] Met. A, 3, 983 b 7—11. Der Bezug auf die Materialursache in diesem aristotelischen Text (ἐν ὕλης εἴδει) macht unser Vorhaben, auf die konstitutiven Prinzipien hinzuweisen, keineswegs zunichte. Unsere Absicht ist es, zum ursprünglichsten Element (στοιχεῖον), also zum Urprinzip (ἀρχή), zum Urkonstitutivum unter allen Konstitutiven des Menschen, zu gelangen. Damit gehen wir nur auf eine Forderung der Philosophie überhaupt ein, wie sie in mehr oder weniger glücklicher Weise von allen Philosophen gelebt worden ist. Aristoteles drückt dieses Urprinzip in bildlicher und präziser Weise aus: πρῶτον ἐνύπαρχον, das erste innere Konstitutivum. Es ist beachtenswert, wie das Zusammenfallen der drei Ausdrücke ἀρχή, στοιχεῖον und φύσις in Met. Δ, ihre Identität aufweist:
ἀρχὴ λέγεται... ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος (1, 1013 a 4)
στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος (3, 1014 a 26)
φύσις λέγεται ... ἐξ οὗ φύεται πρώτου ἐνυπάρχοντος (4, 1014 b 18).
Diese Identität wird von Aristoteles öfters bestätigt; vgl. Met. A, 3, 983 a 29 und b 3—4; Δ, 1, 1013 a 12; Z, 1, 1042 a 5.

Menschen fragen, d. h. nach jenem „ersten, ontischen und konstitutiven Prinzip des Menschen, in dem alle seine übrigen Wesensbestimmungen gründen und aus dem sie hervorgehen". Natürlich geht es dabei um die Bestimmungen überhaupt, nicht nur um die ontischen und konstitutiven, sondern auch um die aktiv-tätigen, also um jenes innere Prinzip (ἐνύπαρχον), das uns das ganze Sein des Menschen erhellen kann.

Auch Platon, in echt sokratischer Inspiration, fragte klar nach diesem ersten, konstitutiven Prinzip, das er das „Selbst"(αὐτό ταὐτό)[10] nannte. Er bemerkt, ohne dieses Prinzip könne nichts im Menschen begriffen werden. So sagt er, indem er auf die ontische Verbindung dieses Prinzips mit den anderen Merkmalen und Tätigkeiten des Menschen hinweist: „Denn kennten wir es, so wüßten wir vielleicht bald, was wir selbst sind. Bleibt es uns jedoch unbekannt, so ist dies unmöglich" [11].

Das „primum cognitum" der menschlichen Wirklichkeit

Das erste ontische Prinzip des Menschen, die ἀρχή seines Seins, fällt, wie wir sehen werden, mit seinem Ersterkannten, seinem „primum cognitum" zusammen. Denn in der gesamten menschlichen Wirklichkeit, in all seinen Eigenschaften und in all seinem Wirken, ja in allem, was dem Menschen überhaupt eigen ist, erscheint als Urgrund dieses erste ontische Prinzip. So wird sich auch zeigen, daß in allen unseren Erkenntnissen vom Menschen, von seinen Merkmalen, seinem Wirken, seiner individuellen und sozialen Wirklichkeit, die Erkenntnis dessen immer schon miteingeschlossen und vorausgesetzt ist, was wir vorhin das ontische Prinzip genannt haben. Es handelt sich also um ein Prinzip, dessen Erkenntnis immer schon in jedem Erkenntnisakt, der dem Menschen als solchem gilt, impliziert ist. So ist es auch nicht zu verwundern, daß alle klassischen Definitionen es irgendwie voraussetzen und daß alle Aussagen über den Menschen in diesem gründen. Diese Erkenntnis ist das erste Wort, das Urwort, von dem alle anderen Wörter, die er von sich selbst aussagt, abhängen.

Die Auffassung der Existenzphilosophie

Auch der Existentialismus scheint in der Wesensbestimmung des Menschen fehlgegangen zu sein [12]. Mit aller Schärfe, Aufrichtigkeit und

[10] Alkibiades I, 129 b; vgl. 130 d und 132 c. M. Croiset übersetzt: das eigentlichste Selbst des Seins, der Seinsgrund: „ce qu'est en juste, un être lui-même', le fond de l'être." Platon, Œuvres Complètes, Ed. Les Belles Lettres, Bd. I, 102.

[11] οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὕροιμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που. Ebd.

[12] Wenn wir vom Existentialismus sprechen, so meinen wir damit die Existenzphilosophie überhaupt. Dabei sind wir uns der tiefgehenden Unterschiede der verschiedenen existentialistischen Denker wohl bewußt. Die Behauptung, daß die

philosophischer Vorurteilslosigkeit warf diese Richtung erneut die Frage nach der Ur-wirklichkeit, der letzten Wurzel des Menschen auf. Die Antwort war immer wieder, in dieser oder jener Abwandlung, diese letzte Wurzel sei die „Existenz".

Der Begriff „Existenz" selbst erscheint in der Geschichte der Philosophie unter drei verschiedenen Bedeutungen, die wir hier kurz untersuchen wollen.

a) Existenz = ex aliquo esse: extra causam esse

So verstand diesen Begriff die überlieferte scholastische Philosophie. Existenz ist ihr jener Akt, durch den ein Seiendes seinen Ursachen ent-steht und außer ihnen ist. Sie sagt also „Beziehung zum Ursprung". Das offenbart sich besonders in der Beziehung zur Erstursache, wo behauptet wird, daß durch die Existenz ein Seiendes vom Zustand der Möglichkeit zu dem der Wirklichkeit übergeht, vom „In-den-Ursachen-Sein" oder der Potentialität zum „Außer-den-Ursachen-Sein" oder der Aktualität [13].

Da der so gefaßte Begriff der „Existenz" nur besagt, daß der Mensch ein verursachtes Seiendes ist, d. h., daß er, um sein zu können, von einer Ursache abhängig ist, gibt er nicht die letzte Wirklichkeit des Menschen wieder. Die Existenz, so gedeutet, enthüllt uns wohl die ontologische Kontingenz seines Seins, doch kommt der Mensch gerade darin mit all den anderen kontingenten Seienden überein. Sie klärt uns also nicht über das Charakteristische des Menschen auf; auf sie allein angewiesen, würden wir sein wahres Wesen nicht kennen.

Existenzphilosophie zu einem Mißerfolg geführt hat, bezieht sich nur auf die Wesensbestimmung des Menschen. In anderen Punkten mag ihr Ergebnis ein durchaus positives sein: Erneuerung der metaphysischen Frage nach dem Sein, Neubewertung des konkreten Erkennens, methodische und vorurteilslose Analysen (Phänomenologie) der menschlichen Wirklichkeit usw. Die Urwirklichkeit des Menschen aber in ihrem letzten Kern hat sie nicht herauszuarbeiten vermocht, und eben das ist nach unserer Meinung der Grund ihrer Verirrungen. Um nicht Autoren zu zitieren, die wegen ihres übertriebenen Traditionalismus der existentialistischen Bewegung verständnislos gegenüberstehen, beschränken wir uns auf einen, der für die Anliegen der Existentialphilosophie aufgeschlossen ist und mit dessen Urteil wir besonders in diesem Punkt übereinstimmen: H. Kuhn: Er meint, es sei ein Zeichen des Scheiterns der Existenzphilosophie, daß gerade nach ihrer scharfen Forderung nach Präzision das Denken Jaspers' auf das Irrationale und das Heideggers auf das Poetische zurückgegriffen habe: H. Kuhn, Begegnung mit dem Sein, Tübingen 1954, 6. Denken wir an jene Worte Heideggers, die metaphysische Mutlosigkeit zu künden scheinen: „Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Sein." Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954, 7.

[13] Dazu gibt es in der überlieferten Scholastik ausdrückliche Hinweise. Wir führen hier nur einen bekannten Text an: „Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat ... Quid est enim existere, nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse?" Richardus a Sancto Victore, De trinitate, IV, 12, PL 196, 963.

b) Existenz: extra esse,

das heißt: bloßes „Außensein", ohne Beziehung zu den Ursachen. Diese Bedeutung wurde dem Wort „Existenz" von jener Gruppe der eigentlichen Existentialisten gegeben, die die Existenz im herkömmlichen Sinne, also im Gegensatz zur Essenz, verstanden. Gewöhnlich wurde sie von diesen Autoren, deren extremster Vertreter Sartre ist, als bloßes „Außen-Stehen", als „In-die-Welt-Hineingeworfen-Sein", als „In-absoluter-Exteriorität-und-ohne-Beziehung-zu-den-Ursachen-Stehen" gefaßt[14]. Oft wurde der Mensch dabei pessimistisch gedeutet[15].

Auch hier erscheint deutlich genug, daß das einfache Außenstehen, die bloße Existenz, das nichts-sagende Da-Sein ohne nähere Bestimmung die echte und erste Realität des Menschen nicht aufdeckt. Es kann sich also nur um einen seiner Teilaspekte handeln. Verweist uns denn nicht das „Außen-Stehen" an ein vorhergehendes Prinzip, das das Warum und Wie dieses Da-Seins begründet?

c) Existenz = Ek-sistenz (Da-Sein)

Heidegger trennte sich von der überlieferten Deutung der Existenz und schlug einen neuen Weg in der Deutung der menschlichen Wirklichkeit als des Da-Seins ein. Wohl ist es wahr, daß Heidegger die typisch existentialistische Auffassung zurückgewiesen hat[16], doch war er trotzdem ihr Wegbereiter. Die Umschreibungen, mit denen Heidegger das Wesen des Menschen darzustellen versuchte, das „In-der-Welt-Sein", das „Geworfen-Sein", die „Angst", die „Entfremdung" sind dem irrationalistischen Existentialismus vertraut geworden[17].

Der Humanismusbrief Heideggers[18] zeigt eine positivere Einstellung seiner Ontologie, so daß es nicht mehr angeht, ihn dem Irrationalismus oder dem Atheismus zuzuschreiben[19]. Trotzdem können auch seine

[14] Exister, c'est *être là*, simplement: J. P. Sartre, La Nausée, Paris 1938, 171. Vgl. L'Être et le Néant, Paris 1945, 12.

[15] „L'absurdité ... j'ai trouvé la clé de l'Existence, la clé de mes Nausées, la clé de ma vie": J. P. Sartre, La Nausée, 168.

[16] Besonders im Humanismusbrief und im Nachwort zu „Was ist Metaphysik?".

[17] „Geworfen-Sein", „In-der-Welt-Sein", „Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt", „Existieren ist immer ein faktisches", „Unheimlichkeit", „Zum-Tode-Sein" usw. Vgl. Sein und Zeit, 186 ff.

[18] „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen" (52). „... das, was der Mensch ist, das Wesen des Menschen beruht in seiner Eksistenz" (56). In diesem Sinne sollte auch der Text aus Sein und Zeit (42) verstanden werden: „Das ‚Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz", d. h., „Der Mensch west so, daß er das ‚Da', das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses ‚Sein' des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Existenz, das heißt das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins" (58).

[19] Wir glauben, daß die Heideggerinterpretation, wie sie von Max Müller und J. B. Lotz gegeben wird, richtig ist. Max Müller verwirft in seinem Werk „Die Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart" (Heidelberg 1949) sowohl die

neueren Ausführungen nicht als eine genaue Bestimmung des ersten Prinzips (ἀρχή) des Menschen betrachtet werden. Gewiß zielt er auf eine besondere Seinsweise des Menschen hin, wenn er sagt, daß Existieren ein Im-Nichts-vor-dem-Sein-Hängen ist, ein Aus-sich-Hinausstehen-in-die-Wahrheit-des-Seins[20]. Aber auch er enthüllt uns damit nicht das Wie und Warum, das ontische Prinzip, die letzte Möglichkeit dieses „Aus-sich-in-die-Wahrheit-des-Seins-Hinausstehen-Könnens". Seine Da-Seins- und Existenzanalysen haben noch nicht den letzten Grund dieser Bestimmung aufgezeigt. Das „Aus-sich-Hinausstehen" ist eine Bestimmung, die sich auf ein „In-sich" bezieht. Wo es dieses nicht gibt, kann es auch kein Da-Sein geben. Wenn nun aber das Da-Sein notwendigerweise die vorherige Konstitution dieses „In-sich" voraussetzt, kann es nicht das Ur-prinzip, das erste Konstitutivum des Menschen sein. So glaubte ich denn auch seit meinen ersten Heideggerlektüren schon, daß er gerade jenes erste „In-sich", nach dem er suchte, aus den Augen verloren habe.

Sicher darf das „Da-Sein" Heideggers nicht interpretiert werden im Sinne einer bloßen „Äußerlichkeit", sondern nur in der klaren Richtung zur Intimität des Menschen hin. Diese Richtung stimmt überein mit derjenigen, die von uns als der richtige Weg angedeutet wurde, um das Ur-wesen des Menschen zu entdecken. Schon in „Sein und Zeit" ist der erste Unterschied zwischen der eigentlichen und der uneigentlichen Existenz ein Beweis dafür: in der eigentlichen Existenz findet der Mensch sich selber (Innerlichkeit). Es hieße den Gedanken Heideggers mißverstehen, wenn man das Da-Sein als bloße Äußerlichkeit, als bloße Existenz in einer äußeren Welt deuten wollte.

Trotzdem scheint es uns, daß die „Ek-sistenz" Heideggers das ursprünglichere Zentrum des Menschen eben deshalb nicht erreicht,

Deutung Heideggers im Sinn des nihilistischen Atheismus wie auch die Zurückführung des Heideggerschen Seins auf den persönlichen Gott. Heidegger hat sich nach ihm auf eine Ontologie beschränkt, die zwar nicht zu Gott gelangt, ihn aber auch nicht ausschließt (74—75). Noch positiver ist das Urteil von J. B. Lotz, der Heidegger dem persönlichen Gott des Christentums nähert, wenn auch mit grundlegenden Vorbehalten; vgl. Heidegger et l'être; ArchPh 19 (1956) 3—23. Lotz glaubt, daß sich Heidegger auf das geschichtliche Sein beschränkt und vom übergeschichtlichen absieht, sich ihm jedoch nicht verschließt. Ja, er meint sogar, daß der Inhalt dieses Seins vom transzendenten Gott her erhellt werden müsse, was aber nur mit der diskursiven Denkmethode, Analogie und Kausalität geschehen könne (16—18). Lotz bestätigt neuerdings diese Ansichten in seinem Aufsatz „Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger", Schol 33 (1958) 81—97. — In unserem Buch: Heidegger: el existencialismo de la Angustia (Buenos Aires, 1948) kommen wir mit unserer Deutung Max Müller nahe und verwerfen die Deutung von De Waelhens (La philosophie de Martin Heidegger, 3. éd., Louvain 1948) ihrer Unaufgeschlossenheit wegen. De Waelhens hat zwar, wie bekannt, sein scharfes Urteil über Heidegger später gemäßigt, doch ist seine Haltung immer noch mehr negativ als positiv. Vgl. dazu: De Waelhens, Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne, à propos de Holzwege, Louvain 1953. Eine positive Deutung legt auch Knittermeyer in seinem Buch: Die Philosophie der Existenz, Stuttgart 1952, vor.

[20] Was ist Metaphysik?, 6. Aufl., Frankfurt 1951, 32.

weil der Mensch vor allem als Ek-sistenz interpretiert wird. Wir geben ohne weiteres zu, daß die Ek-sistenz, als „sich im Lichte des Seins erhaltend", zum Wesen des Menschen gehört; wenn man jedoch nicht darüber hinausgeht, so bleiben uns die Bedingungen der Möglichkeit des „Sich-im-Licht-des-Seins-Erhaltens" unbekannt. Sollte aber das „Wesen" schon die „Transzendenz" selbst sein, so verliert sich der Mensch in der „reinen Transzendenz", im „reinen Transzendieren", im reinen „Da-Sein", ohne daß er sich selbst dabei findet. Gerade in diesem Punkt finden wir eine Kontinuität des Gedankens Heideggers von seinen ersten bis zu seinen letzten Schriften [21].

Wenn wir noch die Feststellung hinzufügen, daß das Sein als solches, auf das sich der Mensch nach Heidegger bezieht, nicht bestimmt werden kann, so folgt daraus, daß auch das Urwesen des Menschen selbst in eine unvermeidliche Dunkelheit getaucht bleibt. So ist also für den Existentialismus sowohl das Seinsproblem als auch die Frage nach dem Wesen des Menschen ohne Lösung [22]. Vielleicht ist gerade deswegen

[21] Auch in „Zur Seins-Frage" wird das Wesen des Menschen nicht auf das Sein in sich selbst, sondern auf die „Zuwendung" zum Sein zurückgeführt: „Das Menschenwesen beruht darauf, daß es jeweils so oder so in der Zuwendung und Abwendung währt und wohnt" (22). Das Menschenwesen erschöpft sich in der Zuwendung. Heidegger will nicht zwischen dem Menschenwesen und der Beziehung zum Sein unterscheiden: „Anwesen gründet in der Zuwendung, die als solche das Menschenwesen in sie verwendet, daß es für sie sich verschwende" (31). Deshalb setzt er das Wesen des Menschen in die Zuwendung (47—53), in den Akt des Überstiegs (66), in das Gedächtnis des Seins (53): „Der Mensch ist in seinem Wesen das Gedächtnis des Seins" (31). In der Zuwendung müssen wir aber als Bedingung seiner Möglichkeit annehmen, daß das Sein des Menschen sich „in sich selbst" befinde; sonst gibt es keine Zuwendung, oder es bleibt nur ein „abstrakter" Transzendenz-Akt. Die Texte Heideggers betonen das letztere so sehr, daß der Anschein entsteht, er vergesse das erstere.

In der Einleitung von „Was ist Metaphysik?" gebraucht Heidegger den Ausdruck „Innestehen" und „Inständigkeit" (14 f.), jedoch nicht, um das Sein-in-sich (Insistenz) zu bezeichnen, sondern „das Offenstehen in der Unverborgenheit des Seins" (15), das, was für ihn „Außer-sich-Stehen" bedeutet. Das Menschenwesen ist auf ein Bloßes-Stehen-vor-dem-Sein reduziert ohne ein Zentrum, das die ontische Möglichkeit des „Offenstehens in der Unverborgenheit des Seins" oder der Lichtung des Seins begründet. Dieselbe Auffassung ist auch in den späteren Werken zu finden. In „Der Satz vom Grund" finden sich ähnliche Ausdrücke, z. B.: „Der Grundzug des Daseins, das der Mensch ist, wird durch das Seinsverständnis bestimmt." Die Ausdrücke aus „Sein und Zeit" erklärt Heidegger hier ebenso wie in „Was ist Metaphysik?". Das Menschenwesen steht im „Seinsverständnis", im „offenen Entwurfe des Seins", in der Lichtung des Seins. So kommt Heidegger zur Erklärung der „alten Bestimmung des Wesens des Menschen": „homo est animal rationale" (146 f.). Man muß sich fragen: Stimmt dieses ontologische Verständnis des Menschen nicht überein mit dem Gedanken des Daseins als reiner Zeitlichkeit? Verliert sich da das Menschenwesen nicht in eine Transzendenz ohne Grund und ohne Ende, in ein einfaches „Da-stehen" oder „Ek-sistieren"?

[22] Deshalb können wir nicht umhin, die Frage De Waelhens' zu wiederholen: „Quelle est, selon la vue de Heidegger, la position, la situation de l'homme dans l'être?" (Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne, 50). Sie scheint bei Heidegger ohne Antwort zu bleiben. Vgl. auch die Kritik De Waelhens' an der Sinngebung des Seins als Anwesenheit: Phénoménologie de la Vérité, Louvain 1953, 164.

sein vorherrschendes Menschenbild (mit Ausnahme der christlichen Existenzphilosophen) ein pessimistisches und tragisches; bei Sartre wird der Mensch sogar geradezu zum absurden Wesen; bei anderen bleibt sein Wesen wenigstens irrational; wir brauchen uns nur die Vorliebe Heideggers für eine dichterische Sprache vor Augen zu halten oder die irrationalistische Neigung Jaspers', die keine Genauigkeit zuläßt. Die Idee des Menschen bleibt so wesentlich irrational.

Innerhalb der Existenzphilosophie waren es die christlichen Denker, die sich — wie G. Marcel und vor allem Louis Lavelle[23] — dem wahren Wesen des Menschen am meisten näherten. Jedoch haben auch sie die Realität des Prinzips, das sie anzielten, nicht scharf umrissen, noch haben sie dessen Wesen als totales Ur-prinzip des menschlichen Seins und Philosophierens nachgewiesen.

Eine letzte Bemerkung: Als Ergebnis der existentialistischen Bewegung hatte sich besonders in Frankreich eine „Straßenausgabe" desselben entwickelt, die gerade darin bestand, daß man sich in ein äußerliches, oberflächliches, unechtes Leben warf, das das „Existieren", das bloße Da-Sein und „In-die-Welt-Geworfensein" am besten auszudrücken vermochte. Vielleicht konnte das deshalb geschehen, weil der einfache Mensch immer seine eigenen Schlüsse aus unklaren Prinzipien zu ziehen scheint. Jedenfalls hat die existentialistische Menschendeutung ihr Ziel nicht erreicht.

Diese Ausführungen, die nichts weiter als Hinweise sein wollen und wohl tiefer entwickelt werden könnten, reichen aus, um darzutun, daß die Existenz als „Hinausstehen", wenigstens für sich allein genommen, nicht das letzte Wesen des Menschen sein kann. Wir müssen unsere Untersuchung also in einer anderen Richtung weiterführen.

Das Wesen des Menschen als ontische Innerlichkeit oder In-sistenz

Wir wollen jetzt versuchen, dieses erste Prinzip des Menschen zu bestimmen. Dabei scheint es klar zu sein, daß die Ur-wirklichkeit nicht außerhalb des Menschen, sondern nur in ihm selbst gefunden werden kann. Die Richtung unseres Weges zeigt also nicht „aus dem Menschen

[23] Im ganzen dürfte es wohl Lavelle sein, dem unsere Auffassung am nächsten steht, obwohl wir ihn erst nach unseren Analysen, die in dem vorliegenden Aufsatz und in unserem Buch „Más allá del Existencialismo" dargestellt sind, gelesen und studiert haben. Ein einfacher Vergleich der Methoden und Analysen kann dies zeigen. Unseres Erachtens gelangte Lavelle freilich doch nicht zur vollen Innerlichkeit der In-sistenz und konnte sie daher auch nicht in ihrer Fülle zergliedern. Er geht von der „intimité spirituelle" oder „intimité ontologique" (vgl. La Métaphysique ou la science de l'intimité, in: Revue Internationale de Philosophie 2 [1939] 43—65) zu schnell zum Sein über, wobei die Beziehung zwischen der Innerlichkeit und dem (real-transzendenten) Sein unklar bleibt. Daher findet er keinen festen Boden. Deshalb konnte J. Lecole (vgl. La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle, Louvain 1957, 244) sogar von der Gefahr des Idealismus sprechen, die sich bei L. Lavelle finde.

hinaus", sondern „in den Menschen hinein". Der Mensch findet also sein Wesen nicht im „Aus-sich-Hinausgehen", sondern nur, wenn er in sich hineingeht. Je mehr der Mensch „außer sich" ist, ohne Beziehung zu seinem In-sich, je mehr er also extra-sistit (ex-sistit), desto mehr entfernt er sich vom Menschlichen, desto weniger Mensch ist er. Der in den Dingen verlorene Mensch ist nicht mehr er selbst, und er ist es genau in dem Grade nicht mehr, in welchem er sich nach außen zerstreut hat. Von ihm sagen wir, daß er „entfremdet", „entäußert", „entselbstet" ist. Je tiefer sich der Mensch dagegen in sein Inneres zurückzieht, desto besser erkennt und findet er sich selbst. Nur dann kann man sagen, daß ich wirklich als „Ich" handle, wenn ich mich zuerst in mich selbst hineinstelle und von da aus mein Tun nach außen leite. Gehe ich in mich, so kann ich wirklich „Ich" sagen, und dann ist es mir auch möglich, Besitz zu nehmen von meinem eigenen Sein und Tun. Eine Tat, eine Handlung, die nicht diesem inneren Zentrum entsprungen ist, bleibt mir grundsätzlich fremd und kann mir nicht zugerechnet werden. Sie ist ja nicht „mein", nicht „von" mir.

Der Mensch besitzt also ein inneres Zentrum, ein In-sich, das ihm ermöglicht, „Ich" zu sagen, und durch das er sich von den Tieren unterscheidet. Gerade jener ist der wahre Philosoph (ὁ γὲ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφος) — für Platon der wahre Mensch —, dessen Seele am tiefsten in sich selbst (αὐτὴ καθ' αὑτήν) ist[24]. Das totale Hinausgerichtetsein ist nur den Tieren eigen. Das Hineingerichtetsein ist wesentliches Merkmal des Menschen. Der grundsätzliche Unterschied zwischen dem Menschen und dem untermenschlichen Seienden besteht darin, daß das Tier notwendig hinausgerichtet, das Hinaus des Menschen aber kein totales und somit kein leeres ist. Letzteres geht ja von einem Inneren aus und dient gerade der Festigung des In-sichs und der Behauptung des Ichs vor der Welt. Wie das Tier dieses In-sich nicht hat, in das es sich zurückziehen könnte, so ist es umgekehrt dem Menschen möglich, in sich hineinzugehen, oder, wie man im Spanischen sagt, „ensimismarse", d. h. sich in das eigene Selbst zurückzuziehen, sich zu verinnerlichen. Die Möglichkeit dieses Rückganges auf sich selbst gründet im In-sich des Menschen[25]. Das Bei-sich-selbst-Einkehren, das In-Einsamkeit-bei-sich-Sein ist der Anfang des Sichfindens. Der Rat, tief in sich zu gehen, um sich wiederzufinden, ist wohl Weisheitsgut aller Zeiten gewesen. Und die Flucht vor dem Lärm der äußeren Dinge, die den Menschen sich selbst vergessen lassen, galt immer schon als Quelle des Glücks.

Die Innerlichkeit des Menschen ist eine der ganzen Philosophie be-

[24] Phaedon, 64 e, 65 c.

[25] J. Ortega y Gasset führte eine bemerkenswerte, wenn auch fehlerhafte, von Max Scheler inspirierte Analyse durch. Von ihm übernehmen wir den Ausdruck „ensimismamiento": Ensimismamiento y Alteración, Obras Completas, 5. Bd., 300.

kannte und von ihr anerkannte Tatsache[26]. Um was es jedoch hier geht, ist folgendes: Der Besitz eines In-sichs, eines inneren ontisch-realen Zentrums, die Fähigkeit, auf sich selbst zurückgehen zu können, in einem Wort: *das ontische In-sich-Sein* ist unserer Meinung nach *die ursprüngliche und erste Wirklichkeit des Menschen, die uns seine ganze Seins- und Handlungsweise zu erklären vermag.*

Wie sollen wir nun diesen Wesenskern des Menschen benennen? Wir möchten nicht schon benutzte und vielleicht abgenutzte Begriffe verwenden, um den Reichtum und die besondere Eigentümlichkeit der aufgewiesenen Urwirklichkeit zu bezeichnen. Ausdrücke wie Innerlichkeit, Immanenz, Subjektivität, konkrete Erfahrung, die einige ältere und viele neuere Philosophen gebrauchen, scheinen uns nicht sehr angebracht, da sie alle schon eine bestimmte Bedeutung mit sich bringen, die das klare Erfassen dieses inneren Zentrums nur erschweren würden. Nur ein Begriff, der nicht nur diese Tatsache ausdrückt, sondern zugleich auch seiner etymologischen und grammatischen Struktur wegen metaphysische Bedeutung hat, scheint uns entsprechend zu sein, der Begriff „In-sistenz". Das Wort ist abgeleitet vom lateinischen in-sistere; auch besitzt es nicht nur metaphysische Bedeutung — sistere ist ja sein, in der Welt sein —, sondern es drückt auch eine gewisse Festigkeit im Sein aus; sistere bedeutet nicht nur sein, da-sein, sondern auch fest dastehen, fest auf den Füßen stehen, auf festem Grund stehen. Das Vorwort „in" erhält hier seinen Ursinn „Innerlichkeit" zurück[27].

---

[26] Wir haben eine historische Studie über einige der bedeutendsten Persönlichkeiten der Philosophie, wie Sokrates, Platon, Plotin, Augustin, Thomas, Kant und verschiedene heutige Philosophen, in Vorbereitung.

[27] Die Bedeutung des lateinischen „in-sistere" (das je nachdem den Dativ, den Akkusativ oder den Ablativ fordert) ist sehr reich. Der wörtliche, etymologische Sinn ist „super vel in aliqua re me sisto" (Forcellini), „ich stelle mich, stütze mich auf etwas". Daher auch das am häufigsten benützte „pedem firmiter infigendo stare", d. h. sich gerade, fest auf den Beinen halten, fest auf dem Boden stehen. Häufig, auch im klassischen Latein, wird der übertragene Sinn verwendet: „vestigia sequi" (Forcellini), „den Fußstapfen des Feindes folgen, etwas verfolgen, auf etwas bestehen, einstehen". Mit dieser metaphorischen Bedeutung ist das Wort auch in die spanische Sprache eingegangen: dort heißt „insistir": beharrlich auf etwas bestehen, immer wieder auf etwas zurückkommen, vestigia sequi. — Wenn wir diesem Wort einen philosophischen Sinn geben, gehen wir damit auf seine ursprüngliche Bedeutung zurück: fest auf etwas aufstehen, in etwas innestehen. Wir fügen jedoch ein Merkmal hinzu, das sich — das sei zugegeben — nicht explizit in der lateinischen Etymologie des Wortes und in seiner Verwendung findet: die Innerlichkeit. Das lateinische „insistere" enthält jedoch implizit in seiner Bedeutung die Idee der Innerlichkeit: „In etwas stehen" ist ja das Gegenteil von „außerhalb von etwas stehen". Das Vorwort „in" schließt immer eine gewisse Innerlichkeit mit ein, ein statisches „Innestehen" und fordert als solches den Ablativ des Ruheortes. Als dynamisches „In-etwas-Hineinstehen", „Auf-etwas-Hinstehen" fordert es den Akkusativ der Zielbewegung. Der altlateinische Ursinn des Wortes „in" bedeutet jedoch Innerlichkeit in expliziter Weise. Seine Urform war nämlich „endo" oder auch „indu" (abgeleitet vom griechischen ἔνδον); es forderte den Ablativ (innen) oder auch den Akkusativ (hinein). Daraus ist ersichtlich, daß wir zur ursprünglichen, metaphysischen Bedeu-

„In-sistenz" bezieht sich somit direkt weder auf das Erkennen noch überhaupt auf das Tun, sondern nur auf das Sein (sistere). Jedes Seinsprinzip muß wirklich sein, wie auch jedes philosophische Prinzip in einem ontischen Prinzip gründen muß; jedes Erkenntnisprinzip setzt ja ein es begründendes Seinsprinzip voraus. Der Begriff „In-sistenz" stimmt mit jener ersten Wirklichkeit, die wir bezeichnen wollen, überein. Natürlich geben wir ihm dabei einen tieferen Sinn, als ihm gewöhnlich zugeschrieben wird, sei es im lateinischen in-sistere, sei es in seinen Derivaten subsistir, subsister, subsist, insistir, insister, insist usw. in den modernen Sprachen.

Damit wollen wir nicht sagen, daß die Definition des Menschen mit der In-sistenz schon vollkommen sei. Es ist klar, daß die In-sistenz allein nicht genügt, um uns das ganze Wesen des Menschen zu geben. Durch die In-sistenz allein unterscheidet sich der Mensch nicht von den reinen Geistern. Der Mensch ist nicht die reine In-sistenz, sondern die In-sistenz in der materiellen Welt, In-sistenz im Stoff, eine „fleischgewordene In-sistenz". Die Definitionen „animal rationale" oder „animal politicum" deuten uns das zweifache Konstitutivelement des metaphysischen Wesens des Menschen an. Wir werden aber sehen, daß das „rationale" in der „In-sistenz" enthalten ist. Deshalb meinen wir, daß die vollständige Definition des Menschen in seinen ursprünglichsten Prinzipien die „In-sistenz im Stoff" sein könnte.

In-sistenz als metaphysische Struktur und als Erkenntnis

Wir möchten hier noch einmal ausdrücklich betonen, daß wir vom In-sich-*Sein* des Menschen sprechen. Wohl erhellt sich die In-sistenz in der Selbst*erkenntnis* des Menschen, doch ist sie deshalb in ihrer Wirklichkeit und in ihrem ersten und ursprünglichen Sinne keineswegs nur Akt der Reflexion. Es handelt sich also weder um den Akt des Auf-sich-Zurückgehens, in dem das eigene Selbst erfaßt wird, noch um das Selbstbewußtsein. Kurz gesagt: Die In-sistenz ist kein bloßer Erkenntnisakt, sondern Sein, eben jenes Selbstsein im In-sich, das sich in der Selbsterkenntnis offenbart. Sie ist das Sein des Menschen, seine metaphysische und deshalb auch ontische und konstitutive Struktur. In-sistenz und bloß reflexives Bewußtsein müssen also scharf unterschieden werden.

Wenn wir also von In-sistenz sprechen, haben wir immer zuerst das menschliche Sein vor Augen, wie es als ontischer Selbstbesitz in-sich-seiend im Rückgang auf sich selbst ist. Mit anderen Worten: In-sich-Sein ist ontisch über sich selbst zurückgebeugtes Sein, ist ontisches

tung des Wortes „insistere" zurückkehren. — Die durch einen Bindestrich getrennte Schreibweise von in-sistere hat den doppelten Zweck der Betonung eines jeden Teiles des zusammengesetzten Wortes und des Hinweises auf seine philosophische Bedeutung, die wir ihm im Gegensatz zur üblichen Gebrauchsweise zuschreiben. Vgl. unser Buch: Más allá del Existencialismo, Barcelona 1958, 11.

Innewohnen im eigenen Selbst und so eben nicht das bloße Sich-Wissen des Bewußtseins, das Bei-sich-Sein des Subjekts [28]. Dieses In-sich-Sein als Sein des Menschen offenbart sich zwar im Bewußtsein, also in einer sich selbst durchsichtigen Erfahrung. Trotzdem aber bleibt dabei das Primäre immer das Ontische, d. h. das ontische In-sich-Sein. Dieses ist die eigentliche In-sistenz, das menschliche Ur-Sein, die metaphysische, ursprüngliche und erste, dem Menschen wesentliche und ihm eigentümliche Struktur.

In-sistenz und Ek-sistenz

Die Wesenserfassung des Menschen auf dem Wege der Selbstverinnerlichung führt uns zu einem Paradoxon: Indem sich gerade dem in sich selbst gehenden Menschen sein eigenes Sein öffnet, entdeckt und erfährt er sich keineswegs als in der eigenen Subjektivität eingekerkert, wie vermutet werden könnte, sondern als weit offenstehend.

Die Selbstentdeckung, die vom Gefühl des Im-eigenen-Zentrum-befestigt-Seins begleitet ist, führt den Menschen zur Entdeckung des für andere Wirklichkeiten offenen Seinshorizontes; mit ihnen sieht er sich dadurch in enger ontischer Gemeinschaft und Solidarität zusammengeschlossen. Wir finden ja dieses insistentielle Zentrum in seiner konkreten Wirklichkeit nur als Teil eines Ganzen (Welt oder Kosmos), das aus vielen anderen Wirklichkeiten gebildet ist, die mit diesem Zentrum in Wechselwirkung stehen. Diese anderen Wirklichkeiten sind die materiellen Seienden und andere insistentielle Zentren, mit denen sich das eigene in einem lebendigen Zwiegespräch befindet.

Es zeigt sich sogar, daß die Welt, in die ich mich vorher verloren hatte, jetzt geordneter und verständlicher erscheint, als mehr Welt und mehr Kosmos. Das konnte geschehen, weil ich gerade beim Entdecken des Seinshorizontes meinen eigenen Platz, meinen Stand-punkt in der Gesamtheit des Seins, in der ich lebe, gefunden habe.

Und indem ich in meinem inneren Zentrum feststehe und mich in ihm sicher fühle im Sein, kann ich auch aus mir hinausgehen, ohne daß ich mich verlieren muß, und in der Welt der Seienden tätig sein. Das erst ist das wahre Aus-sich-Hinausgehen, die wahre Ek-sistenz, die in Wirklichkeit kein bloßes Hinausgehen mehr ist, da sie in ständiger Selbstbejahung geschieht, also ohne das In-sich-selbst-Sein aufgeben zu müssen [29]. Hier zeigt sich die Priorität der In-sistenz vor jeder

[28] Im wichtigen neuplatonischen Text ‚De Causis' kann man schon die grundlegende Bemerkung finden, daß der Mensch nicht nur aktuell auf sich zurückgehe, sondern auch substantiell immer schon auf sich zurückgegangen sei: „... est rediens ad essentiam suam reditione completa ... per operationem suam intelligibilem ... per reditionem substantiae ..." (cap. 15). Später werden wir noch einmal auf diesen Text zurückkommen, da in ihm die Intuition der Wesensessenz des Menschen enthalten ist. Der hl. Thomas hat ihn kommentiert und ihn sich ganz zu eigen gemacht.

[29] Deshalb können wir die Heideggersche „Ek-sistenz" nicht als das Urwesen des Menschen gelten lassen, gerade weil bei ihr der Hauptton auf der Ekstase, nicht

anderen menschlichen Struktur, selbst vor der Transzendenz. Bis zu welchem Grad die Transzendenz zum Absoluten hin sich in und durch die Entdeckung der In-sistenz verwirklicht, werden wir später aufzeigen, wenn wir, teilweise vom hl. Augustinus inspiriert, die Insistenzerfahrung ausführlich zu analysieren versuchen [30].

Die In-sistenz als Urgrund der ganzen menschlichen Realität und der klassischen Definitionen des Menschen

Gehen wir also jetzt daran, mittels einer vergleichenden Analyse den Beweis zu erbringen, daß die In-sistenz die ontische Grundrealität des Menschen, seine erste metaphysische Struktur, seine Urwirklichkeit ist. Unsere These stützt sich vor allem darauf, daß alle anderen ontischen Strukturen in der In-sistenz gründen und sie voraussetzen. Daraus ergibt sich, daß die In-sistenz jene metaphysische Struktur ist, die alle anderen transzendiert, allen voraus ist. Jedesmal, wenn sich der Mensch als solcher offenbart und handelt, muß sich also die In-sistenz als Grund zeigen, d. h., es muß das in-sich-seiende Subjekt, welches aus sich selbst heraus handelt und sich des In-sich-Seins und des selbständigen Tuns voll bewußt ist, immer mit anwesend sein. So schließt z. B. das Denken, selbst in seiner schwächsten Gestalt, die tätige und gründende Anwesenheit des in-sich-seienden Subjekts (In-sistenz) immer schon mit ein. Auch die freie Wahl stützt sich auf die An- und Mitwesenheit des aus-sich-heraus-wählen-könnenden In-sich. Dasselbe ist von der Gemütsbewegung zu sagen, insofern diese aus dem In-sich-Sein heraus, das diese intime Erschütterung erleidet und in seiner Subjektivität aktiv aufnimmt, erlebt wird.

Damit ist nun aber auch schon angedeutet, welchen Weg wir überhaupt einschlagen werden, um die Behauptung zu begründen, daß die In-sistenz allen anderen menschlichen Wirklichkeiten gegenüber selbst transzendent bleibt, ja sogar allen menschlichen Handlungen, als sie gründend und ihnen Ursprung verleihend, gegenwärtig ist. Dabei werden wir besonders jenen Tatsachen unsere Aufmerksamkeit zuwenden, die auf eine besondere Weise von den verschiedensten philosophischen Strömungen als das Wesen des Menschen bezeichnet worden sind. Und schließlich wird sich dann auch zeigen, daß diese nur der von uns angezeigten metaphysischen Grundstruktur entspringen können.

---

auf der In-sistenz liegt: „das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins" (Brief über den Humanismus, 58). In der Einleitung zu „Was ist Metaphysik?" gebraucht Heidegger das Wort „Inständigkeit", um damit die Offenheit der Ekstase dem Sein gegenüber zu beschreiben; dabei fügt er hinzu: „Das, was im Namen ‚Existenz' zu denken ist, ... könnte das Wort ‚Inständigkeit' am schönsten nennen" (5. Aufl., 14). Dieser Hinweis, der ihn zum wirklichen ontischen Zentrum des Menschen hätte führen können, bleibt aber unausgenützt.

[30] Siehe dazu unser schon angeführtes Buch: Más allá del Existencialismo, 116 bis 152.

a) Die Rationalität

Diese wurde in der überlieferten Philosophie an erster Stelle als spezifisches Konstitutivum des menschlichen Wesens bezeichnet. Der Mensch wurde als „animal rationale" definiert, wobei allerdings der Akzent zur Unterscheidung zwischen dem Tier und dem Menschen auf die rationalitas gelegt wurde; sie gründet aber notwendigerweise, wie wir sehen werden, in der In-sistenz und kann darum, gleichgültig welche Bedeutung man ihr gibt, nicht das erste Ur-wesen des Menschen ausmachen [31].

Deuten wir die rationalitas als intellektuelles Erkennen überhaupt, dann ist zu sagen: Erkennen ist ein Wirken, das eine besondere ontische Struktur voraussetzt, aus der die Möglichkeit des Erkenntnisvermögens hervorgeht. Deshalb kann weder der Erkenntnisakt noch das Erkenntnisvermögen der erste und wesentlichste Grund des Menschseins sein.

Im Gegensatz dazu ist die In-sistenz die jedem erkennenden Seienden wesentliche ontische Struktur. Natürlich denken wir hier nur an die intellektuelle, nicht an die rein sinnliche Erkenntnis, wie sie den Tieren eigen ist. Wirklich erkennen kann nämlich nur das im ontischen Rückgang auf sich selbst Seiende. Die Analyse unserer Erkenntniswirklichkeit zeigt, daß das Erkennen, die rationalitas im weiteren Sinne der intellectualitas, die Möglichkeit des ontischen Rückganges auf sich selbst voraussetzt; besser gesagt: Es setzt voraus, daß das Seiende immer schon auf sich zurückgegangen ist, daß es eine vollkommen einfache Einheit bildet, eine einzige und einfache, auf sich zurückgegangene Wesenheit. Die Erkenntniserfahrung, die erlebte Erkenntnis jenes Baumes zum Beispiel oder das Fühlen meines Schmerzes, setzt immer schon voraus, daß ich erst in mir bin. Ich bin in mir und dem Objekt entgegengestellt. Das heißt aber, daß ich vollkommen auf mich zurückgehen kann, um mich dem Objekt entgegenzusetzen.

Die Erkenntnis kommt so durch diesen Bewußtseinsrückgang auf sich selbst zustande: sie setzt die Anwesenheit des erkennenden Subjekts immer schon voraus, das mit dem erkannten Objekt zugleich sich selber kennt. Deshalb ist das Erkennen überhaupt ein „Auf-sich-Zurückgehen" und „Sich-vom-Objekt-Trennen". Der Erkennende kommt dem Objekt gegenüber zu sich selbst und kann es darum beurteilen. Im Bewußtseinsrückgang wird der ontische Rückgang des Seins auf sich selbst durchsichtig. Damit zeigt sich, daß der erkennende Bewußtseinsrück-

[31] Schon Sokrates und Platon wiesen in der angestrengten Suche nach dem Zentrum der Seele, dem menschlichen Seinsgrund, seinem eigentlichen Selbst (αὐτό – ταὐτό), das ihnen zugleich das Göttlichste (θειότερον) ist, auf das Denken und auf die Vernunft (τὸ εἰδέναι καὶ τὸ φρονεῖν) hin: Alkibiades I, 129 b und 133 c; vgl. 134 d. Da jedoch Sokrates und die ganze westliche Tradition beim Denken und der Vernunft verblieben, verfehlten sie das eigentliche und letzte αὐτό – ταὐτό des Menschen.

gang immer schon den ontischen Rückgang auf sich selbst voraussetzt. Nur darum kann das Bewußtsein in das „In-sich" eintreten, weil dieses in ontischer Weise schon vorhanden ist.

Bewußtsein ist zugleich Wissen von etwas und Wissen vom Subjekt, das weiß; es ist Bejahung dieses Zentrums, das dem Erlebten und Erkannten gegenübersteht und im Austausch mit ihm ist. Es ist aber nicht möglich, dieses Zentrum zu bejahen, ohne daß es sich zeigt und als solches rechtfertigt. Aus diesem Grunde stützt sich jede Bejahung dieses Zentrums auf seine unmittelbare Wahrnehmung. Diese ist die eigentliche Insistenzerfahrung, die uns die Insistenzwirklichkeit des in-sich-seienden Zentrums offenbart. Nur einem solchen Zentrum, das fortwährender ontischer Rückgang auf sich selbst ist und das sich so vom Objekt trennen kann, ist es möglich, diese Entfernung oder Distanz zu bejahen. Gewiß schließt das Erkennen eine Kommunikation, ein Eins-Werden mit dem erkannten Objekt, ein, sogar dann, wenn es sich um eine nur sinnliche Erkenntnis handelt; doch geht dem aktuellen Erkennen immer schon ein „Sich-vom-Objekt-getrennt-Haben" voraus, ein ontischer Rückgang, eine Art totaler Sammlung des erkennenden Seienden in sich selbst. Nur so kann es sich dem Objekt gegenüber behaupten und in dieser Selbstbehauptung zugleich zur Bejahung des Objekts übergehen. Erkennen ist also Eins-Werden und Trennung zugleich: jedoch vorhergehende Trennung als Möglichkeitsgrund des Eins-Werdens. Wo eine Einheit wird, ohne daß sich vorher das Subjekt dem Objekt entgegengesetzt hätte, da gibt es kein Erkennen. So können wir sagen, daß das Erkennen die In-sistenz immer schon voraussetzt.

Unter Erkennen verstehen wir sowohl das Erleben, die Erfahrung, wie es zum Beispiel das Erkennen der eigenen inneren Akte ist, wie auch die abstrakte Erkenntnis. In jedem Erlebnis dieser Art verwirklicht sich die Selbstbejahung des erlebenden oder erfahrenden Subjekts und auch eine Selbstreflexion des Subjekts zugleich mit der Reflexion über das Erlebnis selbst [32]. Dieses Erlebnis gründet in der Anwesenheit des das Erleben aufnehmenden und von ihm verschiedenen Subjektes, welches dabei das eigene Erleben mit dem es tragenden Zentrum nicht vermischt.

Wir möchten den Sinn dieser Behauptung noch besser erklären. Wir sprechen von einer ontischen Priorität der In-sistenz gegenüber der „rationalitas"; denn die Insistenz ist die ontische Struktur, die das Fundament der Erkenntnismöglichkeit darstellt. Man könnte zwar einwenden, das Wesen der Seele sei uns nicht unmittelbar, sondern nur in und durch ihr Wirken, insbesondere durch ihr geistiges Wirken, zugänglich, auf das eben durch das Wort „rationalitas" hingewiesen werde. In der Definition „animal rationale" bedeute das „rationale" überdies nicht die bloße „rationale Tätigkeit", sondern das ontische Subjekt, das Fundament der rationalen

[32] Hier seien die bekannten Texte des hl. Thomas angeführt: „Unde secundum hoc cognoscit intellectus veritatem quod supra seipsum reflectitur": De ver. 1, 9; „eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere": In 1 Sent. d. 1 q. 2 a. 1 ad 2.

Tätigkeit ist. In diesem Sinne sei also das „rationale" doch das erste Wesen des Menschen.

Wir antworten: Allerdings ist es wahr, daß wir die Realität unseres Wesens nur in und durch sein Wirken erkennen („per actum suum") [33]; aber im Erleben dieses Wirkens haben wir zugleich eine unmittelbare Erfahrung unseres ontischen Zentrums. In und mit den Erkenntnisakten offenbart sich unser Sein in sich selbst, in seiner konkreten Existenz und in einigen seiner wesentlichen Bestimmungen. So erhebt sich aber die Frage: Welches ist die ursprünglichste, wesentlichste Bestimmung, das wahre „primum esse" unter diesen wesentlichen Bestimmungen unseres ontischen Zentrums? Auch wenn wir das „rationale" nicht als bloßen Erkenntnisakt verstehen, sondern als „substantielles rationales Prinzip", auch dann noch können wir uns die Frage stellen: Welches ist die Vorbedingung oder das Fundament der Möglichkeit einer „rationalen Substanz" („substantia rationalis")? Die Antwort muß u. E. lauten: Die genannte „substantia" muß eine ontische Struktur haben, die es ihr möglich macht, sich selbst und andere Seiende, ihre Ursachen, Prinzipien, Beziehungen zu erkennen, kurz: ihrer selbst und anderer Seienden bewußt zu werden. Diese ontische Struktur ist ein inneres Zentrum, das „in sich" besteht und von sich aus sich ein „Ob-jekt" gegenüberstellen kann. So ergibt sich folgende ontische Ordnung: In-sich-Sein; substantia rationalis; rationales Wirken. Das heißt: Das rationale Wirken fordert eine rationale Substanz als Fundament. Die rationale Substanz ihrerseits aber fordert eine entsprechende ontische Struktur, nämlich ein In-sich-Sein, eine In-sistenz. Wenn Gott eine rationale Substanz erschaffen will, so muß er ihr die ontische Struktur des In-sich-Seins oder der In-sistenz geben. Gewiß ist die In-sistenz als metaphysische Quelle der „rationalitas" auch selbst rational; jedoch ist das erste die ontische Struktur in sich selbst (in-sistentia), und erst das zweite ist dieselbe Struktur als Quelle des rationalen Wirkens. In scholastischer Terminologie: Es besteht eine Priorität der Natur (prioritas naturae) der In-sistenz vor der „rationalitas".

Es ist interessant, zu bemerken, daß auch der hl. Thomas die Unkörperlichkeit („incorporeitas"), die Trennbarkeit („separabilitas") und die „reditio secundum operationem" in der „reditio secundum substantiam" gründen läßt; letztere bezeichnet er durch die Ausdrücke: „per se subsistens", „quod in seipso subsistit". Aus dieser ersten ontischen Struktur ergeben sich alle übrigen „substantiellen Eigenschaften" der Seele [34]. Der Grund dafür ist a priori klar: Das erste sind die ontischen Strukturen, insofern sie die Möglichkeit des Seins (esse) bieten, erst das zweite die gleichen Strukturen, insofern sie die Möglichkeit des Wirkens (operari) geben.

b) Das Selbstbewußtsein: die Reflexion

Ganz besonders ist darauf hinzuweisen, daß das Selbstbewußtsein, die Reflexion, nicht mit der In-sistenz verwechselt werden darf. Wohl kann man das Selbstbewußtsein (und besonders jenen Reflexionsakt, in dem ich mich selbst erkenne und bejahe) insistentiell, d. h. ein In-sich-Sein, In-sich-Gehen, Sich-selbst-Bejahen nennen, und das eben deshalb, weil die Reflexion nichts anderes ist als ein Rückgang *(reditio)* auf sich selbst [35]. *Ortega y Gasset* sprach vom „ensimismamiento", das wir als „Selbstverinnerlichung" übersetzen können, als dem menschlichen

[33] S. th. 1, q. 89 a. 1.

[34] Thomas, Comment. in librum De Causis, nn. 302—305.

[35] Über den außergewöhnlichen Wert des rationellen Bewußtseinsrückganges auf sich selbst als Entdecker der Person siehe die interessante Studie von B. I. F. Lonergan, Insight: A Study of Human Understanding, London 1957.

Wesen. Er dachte aber dabei an eine Bewußtseinstatsache, wie es der Reflexionsakt als solcher und der intellektuelle Denkrückgang des Menschen auf seine Ideen ist. Ortega y Gasset meinte die Verinnerlichung in die eigene Innenwelt der Ideen [36]. Das Selbstbewußtsein aber als Erkenntnis und Reflexion und die Verinnerlichung als Rückgang auf die Innenwelt der Ideen sind keineswegs die erste Realität, sondern immer schon eine sekundäre, die die In-sistenz als ursprünglichen Grund voraussetzt, besteht doch das Selbstbewußtsein und die Verinnerlichung, insofern sie mit einem Reflexionsakt des Menschen auf sich selbst gleichgesetzt werden, in einem Wirken, das sich unmöglich als Urgrund erweisen kann. Das aktuelle Bewußtsein wird als in jenem Zentrum gründend erfaßt, aus dem jener Strom entspringt, den wir Bewußtsein nennen; das Bewußtsein er-schließt nur, was im intimen Erleben des ontischen Zentrums, also in jenem Vor-erkennen, das Grund des Erkennens überhaupt ist, immer schon eingeschlossen war [37].

Nun ist es aber so, daß die In-sistenz nicht allein auf die Tatsache des bewußten In-sich-Seins hindeutet, d. h. auf ein in der Selbsterkenntnis und Selbstbejahung erlebtes „in-sistere", sondern auf ein Sein, ein „sistere". Dieses Sein, „sistere", erweist sich somit als Erkenntnisgrund. Das meinen wir auch in erster Linie mit der In-sistenz: da diese in striktem Sinne ontisch ist und sich auf eine metaphysische Struktur als solche und keineswegs auf ein bloßes Wirken bezieht, betrachten wir sie als die ursprüngliche Bestimmung. Es ist also zu unterscheiden zwischen der Bewußtseins-Insistenz und der Seins-Insistenz; erstere besagt den Akt, in dem der erkennende Mensch auf sich selbst zurückgeht, letztere drückt die ontische Realität des Menschen aus, wie sie als Rückgang auf sich selbst ist: hier ist die In-sistenz das Ursprüngliche, die Urwirklichkeit, der eigentliche Grund des Bewußtseins, dort fällt sie mit dem Bewußtsein zusammen.

Hier kann daran erinnert werden, daß auch der hl. Thomas den Rückgang der Seele auf sich selbst als eine „reditio completa" bezeichnet hat, wobei er aber sehr darauf bedacht war, diesen Rückgang, insofern er nur Erkenntnisakt ist, als wiederum in einer „reditio completa",

[36] „Die menschliche Intimität, sein ‚Selbst', ist hauptsächlich aus Ideen aufgebaut": Ensimismamiento y Alteración, Obras Completas, Bd. 5, 300.

[37] Die Vorerkenntnis dieses Zentrums macht nicht nur die Reflexion wertvoll, sie ist auch die Grundlage des kritischen Philosophierens überhaupt. Sie gründet in der Evidenz der Erfassung dieses Zentrums und ist natura prius gegenüber der sie bejahenden Reflexion. C. Nink hat vor kurzem darauf hingewiesen, daß die Geltung der reinen Logik in der Vorerkenntnis des Seienden gründet: „Nur aus der Vorerkenntnis des Seienden und seiner inneren Gründe, des ego, cogito, und der wirklichen, inneren Identitätsbeziehung zwischen dem ego und dem cogito nämlich ist — um nur einige vorerkannte Inhalte und Zusammenhänge zu nennen — das Urteil ‚ego cogito' möglich, objektiv wahr und gültig" . . . „Das gegebene wirkliche Faktum wird erfahren. Der innerlich geordnete Wesensinhalt des erfahrenen Faktums und der konstitutiven Seinssachverhalte, der Sinn des Seinsbegriffs und Urteils dagegen werden intellektiv erkannt." Erkenntnisdialektik: Schol 34 (1959) 30.

einem ontischen, substantiellen Rückgang, gründend darzustellen. Er gab so dem ontischen In-sich, das wir In-sistenz nennen, jenen Vorrang, der einer metaphysischen Struktur zukommt [38].

Es wäre jedoch falsch und der insistentiellen Erfahrung nicht entsprechend, dieses Zentrum als etwas Statisches, als etwas, das keine innere Dynamik besitzt, aufzufassen. Der unaufhörliche Bewußtseinsstrom, der zuerst immer als Bewußtseins-Insistenz zutage tritt, offenbart gerade die Seins-Insistenz als Quelle des Wirkens und des Dynamismus, als grundlegende und antreibende Kraft der sich ablösenden Akte, die das dichte Netz unseres inneren Lebens weben. Das insistentielle Zentrum entfaltet sich in der nie endenden Tätigkeit vorübergehender Akte und ist so in einer beständigen inneren Spannung.

Noch weniger kann die rationalitas als die wesentliche Urqualität des Menschen gelten, wenn man sie nicht als intellektuelles Erkennen schlechthin, sondern nur als diskursives Denken versteht. Diskursives Erkennen bleibt dem Selbstbewußtsein gegenüber sekundär. Da es einerseits eine Erkenntnisweise ist und folglich in einer ontischen Struktur gründen muß, anderseits aber ein sekundäres, weil diskursives und komplexes Erkennen ist, das eine Ur-Erkenntnis immer schon voraussetzt, wäre die Behauptung, daß das rational-diskursive Erkennen das Wesen des Menschen ausmache, geradezu grundlos. Damit dürfte erwiesen sein, daß das Erkennen, das Bewußtsein, die rationalitas als solche, wie immer sie auch aufgefaßt werden mag, nicht das Urwesen des Menschen ist.

Deshalb scheint auch die „Geistigkeit" nicht die ursprüngliche Struktur des Menschen zu sein, auch wenn sie als Seins-Struktur gefaßt wird. Geist und Geistigkeit sind schon begrifflich ein „komplizierterer" Ausdruck und schon allein deshalb kein „erstes" Element. Das Einfache geht dem Komplizierten voran. „Geistigkeit", in sich betrachtet, bedeutet vollkommene Immaterialität. Dies aber ist ein negatives Merkmal; es besagt: weder Materie, Stoff sein, noch von der Materie wesentlich abhängen. Darum müssen wir uns die Frage stellen: Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit eines von der Materie unabhängigen, „trennbaren" Seienden? Die Antwort muß lauten: eine ontische Struktur, durch die es „in se ipso subsistit"; dies ist das positive Merkmal, das ursprüngliche Merkmal, und das ist eben die In-sistenz. Sie ist also der ontologische Tiefengrund auch der Geistigkeit. Ein Seiendes ist nicht in sich, weil es geistig oder rational ist, sondern umgekehrt: es ist geistig oder rational, weil es ontisch in sich ist.

Die Freiheit

In den heutigen philosophischen Strömungen wurde oft die Freiheit als das innerste Wesen des Menschen angesehen. Das ist nicht zu verwundern; sie ist wirklich eine der tiefsten Offenbarungen des Menschseins überhaupt. Es war besonders die These des Existentialismus, der Mensch habe nicht Freiheit, sondern sei Freiheit [39]. Zweifelsohne ist sie

[38] In librum De causis, cap. 15.

[39] So Jaspers an verschiedenen Stellen: „Indem ich wähle, bin ich; bin ich nicht, wähle ich nicht": Philosophie, 1932, II, 182. „Freiheit ist das Sein der Existenz."

Bildnerin des innersten Erlebnisses des Menschen. Sie vermag das Sein am heftigsten zu erschüttern und am deutlichsten zu enthüllen. Im Freiheitsakt berühren wir mehr als in irgendeinem anderen den menschlichen Ur-grund. Deshalb können wir ihn auch den Entdeckungsakt heißen, den Akt, der unser Sein ent-deckt.

Wenn wir jedoch das Freiheitserlebnis genau untersuchen und der Erfahrung unseres Frei-Seins auf den Grund gehen, so eröffnet sich uns das Woher des Sich-Entschließens und des freien Handelns. Die Freiheit ist nur „von innen nach außen" möglich, setzt also ein Innen voraus, von wo der nach außen sich richtende Akt seinen Ursprung nehmen kann. Das Gegenteil der Freiheit, der Zwang, ist dagegen immer Einwirkung „von außen".

In der Richtung „von außen" liegt die Verneinung der Freiheit; in der Richtung „von innen" dagegen ihre Bejahung und ihr Erlebnis. Nur jene Akte erkenne ich als meine eigenen an, die von innen entspringen, und nur diese sind frei. Das aber weist uns darauf hin, daß der Freiheit ein Innen vorausgesetzt ist, in dem sie gründet, d. h., ein inneres Zentrum, ein In-sich. Ohne ein in-sistentes Sein kann es keine Freiheit geben. Nur wenn ich mich ganz in mich stelle, oder besser: in mich gestellt bin, kann sich vor meinem geistigen Auge wie ein unendlich weiter Horizont die Unzahl meiner Möglichkeiten öffnen. Die vorhergehende Betrachtung dieser Möglichkeiten, einem Zwiegespräch oder einem Einverständnis vergleichbar zwischen meinem inneren Zentrum und den Möglichkeiten, die ich wähle, ist notwendig, damit der echte Freiheitsakt entstehen kann. Es muß also ein Zentrum vorher bestehen, in das ich mich zurückziehen kann, um von dort aus meine Möglichkeiten zu erwägen, d. h., der Wählende muß ein Subjekt sein, das fest in sich selbst gegründet steht, das „In-sistenz" ist.

Die Existenz

Zwar wissen wir schon, daß die Existenz nicht das eigentliche Wesen des Menschen sein kann; doch ist von existential-philosophischer Seite aus so oft auf sie hingewiesen worden, daß wir nicht umhin können, noch einmal kurz auf sie zurückzukommen. Die Existenz ist ein komplexer, mit Bedeutungen überlasteter Begriff, die ihm im Laufe der Geschichte aufgeladen worden sind. Schon allein aus diesem Grunde ist „Existenz" ein zu ungenauer Terminus, um damit das Wesen des Menschen zu bestimmen. Oft genug haben die Existentialphilosophen selbst geklagt, man habe den Sinn, den sie diesem Ausdruck gegeben hätten,

Ebd. II, 177. Radikaler noch wird dieser Gedanke von J. P. Sartre ausgesprochen: „Der Mensch existiert nicht zuerst und ist erst dann frei, sondern es gibt überhaupt keinen Unterschied zwischen dem menschlichen Sein und seinem Freisein": L'Être et le Néant, 1945, 61. Wir dürfen jedoch nicht die tiefen Unterschiede zwischen den Ansichten der beiden Denker über die Freiheit vergessen.

mißdeutet. Die Existenz als In-der-Welt-Sein, als Da-Sein schlechthin, als bloßes Existieren ist nicht nur nicht das Grundlegendste, sondern es entspringt selbst schon immer einer ontischen Wurzel, die dem Menschen die Verwirklichung der Existenz erst ermöglicht. Die Existenz, das Dasein, der Umgang mit den Dingen, das Wirken auf sie kann nur von einem Innen her erfolgen. Das innere Zentrum, von dem aus sich die Existenz erfüllend entfaltet, ist also immer schon vorausgesetzt.

Eine der bedeutsamsten Forderungen der Existenzphilosophie war wohl der Ruf, zur Echtheit der Existenz zurückzukehren. Mit Recht hat man die echte Existenz von der unechten, uneigentlichen unterschieden, weil in letzterer der Mensch nur in die Dinge hineinzerstreut „west", sich in sie verloren hat, und so ein Namenloser ist, also aufgehört hat, er selbst zu sein. Der in Uneigentlichkeit lebende Mensch [40] hat sein Selbst verloren. Deshalb kann die echte Existenz nur als etwas, das sich von einem inneren Zentrum heraus verwirklicht, verstanden werden. Damit aber berufen sich die Existentialisten selbst auf ein ursprüngliches Zentrum, ein In-sich, von dem aus sich die echte Existenz realisiert. Meine Existenz ist nur dann echt, wenn ich mich in mich selbst zurückziehe, um von dort aus meinen Umgang mit den Dingen, mein Dasein in ihrer Mitte zu leiten. Mit einem Wort: Die Existenz, will sie echt sein, muß aus der In-sistenz hervorgehen und in ihr ihren ontologischen Grund haben [41].

Die Transzendenz

Für viele heutige Philosophen ist der eigentliche Wesensgrund des Menschen die Transzendenz. Hier stellt sich wieder die Frage: Ist die Transzendenz wirklich die erste ontische Grundstruktur der menschlichen Wirklichkeit oder ist dies die In-sistenz [42]? Die Dialektik der

[40] Siehe dazu M. Heidegger, Sein und Zeit, 41—42 und 166: „Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins."

[41] Die Notwendigkeit, die Existenz und ihre Echtheit oder Unechtheit in einem vorhergehenden ontischen Zentrum gründen zu lassen, entspringt der Unmöglichkeit selbst, irgendeine Existenzweise als echt oder unecht zu klassifizieren, wenn nicht ein Anhaltspunkt vorhanden ist, auf den bezogen sie echt oder unecht genannt werden kann. Sartre zieht mit zwingenderer Logik als Heidegger die Folgen aus dem Ausschluß oder dem Vergessen dieses vorhergehenden inneren Zentrums, wenn er sagt, daß es keine absolute Grundlage gebe für die Begriffe „Echtheit" und „Unechtheit" (L'Être et le Néant, 561—562).

[42] Die Transzendenz, im Sinne wie wir hier von ihr sprechen — Offenheit und Kommunikation mit anderen Seienden, besonders mit dem Absoluten — ist keineswegs ausschließlich Thema der Existenzphilosophie. Auch die personalistischen Philosophen haben den wesentlich transzendenten Charakter der Person betont. So hat z. B. Max Scheler die nur im Akt verwirklichte Transzendenz so sehr betont, daß die sich durchhaltende Personeinheit zu einer logischen Beziehung herabgemindert wird. Vgl. Der Formalismus in der Ethik, Halle 1930, 384—385. Unter den Existenzphilosophen wurden die besten Analysen der Transzendenz unseres Erachtens von G. Marcel durchgeführt, besonders im Journal Métaphysique (1927), in Du Refus à l'Invocation (1940) und in Homo Viator (1944). Siehe dazu die zusammenfassende

menschlichen Realität bewegt sich innerhalb der beiden Pole: Transzendenz und Subjektivität. Der Mensch, so wie er sich in der inneren Erfahrung selbst erschließt, ist nicht nur Immanenz. Er kann es auf Grund seiner ontischen Struktur, seines In-sichs, seiner In-sistenz gar nicht sein. Ein Seiendes, das ganz in-sich ist, schließt sich nicht in seine Subjektivität ein, sondern drängt aus innerer Notwendigkeit zur Transzendenz, zur Kommunikation. Gott ist das vollkommen in-sich-seiende Sein, die In-sistenz überhaupt, die vollkommene Innerlichkeit. Deshalb teilt er auch in ewiger, notwendiger und wesentlicher Transzendenz seines Seins sein Wesen dem Sohn und dem Heiligen Geist mit. Und auf Grund seiner inneren Gutheit teilt Gott das Sein in freier Schöpfertat den Kreaturen mit.

Im endlichen Bereich aber drängt das auf sich immer schon zurückgegangene, in sich selbst seiende Sein mit innerer Notwendigkeit auf die anderen Seienden hin. Das In-sich, das Ich als solches, bezieht sich wesentlich auf den anderen, auf das Du als solches. Dieses „Auf-das-andere-Hin" ist ein „ad aliud" in dreifachem Sinne: Es ist zuerst eines, dessen „aliud" die Dinge, die die Welt konstituieren, ausmachen; dann ist es ein „ad alium", d. h. ein auf die andere Person, das Du Bezogenes; und schließlich ist es ein „ad Alium", ein „Auf-die-unendliche-Person-hin-Seiendes", ein „Auf-das-absolute-Du-Gerichtetsein".

Die Transzendenz, ohne die sich der Mensch in seiner Fülle nicht verwirklichen kann, entspringt also dem menschlichen Wesen, und zwar mit innerer Notwendigkeit. Dem stimmen auch wir zu, wie das aus unserer ganzen In-sistenz-Analyse ersichtlich ist. Doch möchten wir den der Transzendenz zugeschriebenen Vorrang insoweit in Frage stellen, als diese der In-sistenz gegenüber als das Ursprünglichere bezeichnet wird. Dabei kann uns die Analyse unserer Erfahrung zur Klarheit verhelfen. Diese zeigt uns zwar, daß das Ich nie ohne Du erscheint, ohne eine andere Person, der ich mich verbunden sehe. Wenn aber mein Ich wesentlich zum anderen hindrängt, wenn es sich notwendigerweise als ein „Auf-hin" offenbart, so doch gerade deshalb, weil es ein Woher besitzt. Die Transzendenz selbst zeigt sich auf diese Weise als einem ihr vorhergehenden Ursprung entspringend. Die Tatsache des Hinstrebens meines Ichs auf eine andere Person, um sie zu erleben und mit ihr mitzuleben, enthüllt ja, daß diese notwendigerweise von meinem Ich her angestrebt wird. Nur von meinem Ich aus

klare Studie von J. Aduriz: Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza, Buenos Aires 1949. Die extremste Auffassung wurde von M. Buber vertreten, für den das Ur-Wesen des „Ich" sich nur in einer persönlichen Beziehung mit dem „Du" verwirklicht. Diese Thesis ist unvereinbar mit der In-sistenzerfahrung. In einer gewissenhaften und ausführlichen Arbeit: Il transistenzialismo (2 Bde., Roma 1954), betonte auch R. Giordani das Wesen des Menschen als Transzendenz, wenn auch mit einer ganzheitlicheren Sicht von der menschlichen Wirklichkeit. Sein Ausgangspunkt ist das augustinische Prinzip der Innerlichkeit.

kann ich zu ihr kommen. So aber geht allem „Auf-hin" ein „Woher" voraus, wobei dieses als ontisch ursprünglicher erscheint als jenes.

Selbst wenn der Mensch zur Transzendenz erzogen würde, aber ein ontisches Zentrum, von dem er sie aus eigenem Antrieb realisieren könnte, nicht hätte, würde er ihrer nicht fähig sein. Auch wenn ich ein Streben zu einer anderen Person in mir trage, so muß es doch vom Ich her verwirklicht werden, ich muß von mir aus zu ihr kommen. Und je mehr dieses „Auf-hin" meinem Inneren entspringt, je mehr es von mir seine Richtung und seinen Sinn empfängt, desto echter und wahrhaftiger wird die Verwirklichung der Transzendenz sein.

Wir müssen aber noch weitergehen: Nicht nur kann ich die Transzendenz allein von diesem inneren Zentrum her verwirklichen, sondern ich muß auch diese Innerlichkeit in jedem Augenblick wahren, indem ich bewußt von mir her handle. Die Transzendenz setzt den Ursprung nicht nur voraus, um überhaupt entstehen zu können; sie gründet auch während des ganzen Transzendenzerlebens in ihr. So wie die echte Existenz, die sich der unechten, in der der Mensch verloren ist, entgegensetzt, nur der Innerlichkeit entquellen und unter ihrem Einfluß bestehen kann, kommt die Transzendenz nur aus einem ihr vorhergehenden und sich während des ganzen Transzendenzprozesses behauptenden Zentrums zur Echtheit.

Gewiß verkennen wir nicht die Wichtigkeit der Transzendenz für eine wahre und volle Deutung des Menschen. Der Ausgangspunkt ist aber notwendige Voraussetzung für den Ort der Ankunft. Schon aus seinem Wesen heraus ist der Ursprung das Erste, der ontische Grund. Wenn auch das Ziel das Vollkommenere ist, so ist es dennoch nicht das Erste. In diesem Sinne ist auch bezüglich der Transzendenz die In-sistenz die ontisch erste und wesentliche Grundlage, die vorhanden sein muß, damit der Mensch hinausgehen kann, die er aber auch immer behaupten und wahren muß. So ist die Transzendenz ohne In-sistenz unmöglich. Sie ist abhängig von der In-sistenz, gründet in ihr [43].

Stellungnahme

Besonders innerhalb gewisser psychologischer Kreise hat man [44] behauptet, daß der Mensch ein haltungsfähiges Seiendes sei. Daß der

[43] Man kann von einer Insistenz-Existenz-Spannung sprechen, „wobei die Existenz eine ursprüngliche Transzendenz zur Welt, zu den Mitmenschen wie zu Gott selbst einschließt". Es wäre interessant, die Dialektik dieser Spannung langsam zu analysieren, jedoch überschreitet dies die Grenzen eines Artikels. Einen Teil dieser Analyse haben wir in unserem Buch „Más allá del Existencialismo" gegeben; vgl. Kap. 3: „Insistenz und die Welt", Kap. 4: „Insistenz und der Nächste" (Mitmensch), Kap. 5: „Insistenz und Gott".

[44] Es genügt auch nicht, den Menschen als ein Wesen, das auf Ziele hin handelt, zu betrachten. In diesem Sinne deutet A. Gehlen in seinem Werk: Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt (Bonn, 4., verb. Auflage), das menschliche Wesen. Er

Mensch das einzige der uns bekannten Wesen ist, das einer Haltung im Sinn einer inneren Stellungnahme fähig ist, kann gewiß nicht in Frage gestellt werden. Aber auch die Haltung setzt das innere Zentrum, das von uns In-sistenz genannt wurde, voraus. Ich erfahre sie als Handlung, die, von mir beherrscht, meinem inneren Zentrum entspringt, und eben deshalb als die meine. Sie ist nichts anderes als mein Verhalten den Dingen, die ich handhaben muß, und den Personen, mit denen ich verkehre, gegenüber. Dabei stütze ich mich aber immer schon auf das Zentrum, dem die Haltung entspringt. Ich bin es ja, der Stellung nimmt, ich verwirkliche mein Verhalten, ich verhalte mich, und zwar aus eigenem Entschluß, als Selbst. Immer bin ich es, der aufnimmt, annimmt, sich benimmt. So wird klar, daß die Haltung nur aus einem Inneren heraus möglich ist. Die In-sistenz zeigt sich also als das Prinzip, das uns die Haltung letzthin erklärt und uns ihre Möglichkeit finden läßt.

Das Gewissen

Oft wurde das Gewissen, das sich auf die Haltung im Bereich des moralisch Guten und Bösen bezieht, als das eigentliche Wesen des Menschen angesehen [45]. Sicherlich offenbart es uns auch das ethische Sein des Menschen. Aber gerade das Gewissen hat zur Vorbedingung die Innerlichkeit, das ontische In-sich. Denn wenn meine ethische Haltung, mein sittliches Handeln, nicht als von diesem Zentrum ausgehend erlebt wird, so könnte ich dieses Handeln gar nicht mein eigenes nennen. Mehr als irgendein anderer menschlicher Wesenszug kann uns gerade das Gewissen die Innerlichkeit des Menschen enthüllen. Es ist ja nicht irgendein Freiheitsakt, sondern jener, in dem der Mensch sein ganzes Sein aufs Spiel setzt. In dieser Entscheidung über das eigene Selbst, in dieser Erschütterung offenbart sich sein ganzes Wesen. Und

überwindet so den reinen Biologismus. Aber auch das Handeln auf ein Ziel hin setzt ein ontisches Zentrum voraus, von dem aus der Mensch auf Ziele hin handeln kann. Im Grunde setzt Gehlen selbst dies voraus, wenn er vom „kreisprozeßlichen Umgang" (140) spricht, in dem es dem Menschen gelingt, einige seiner Instinkte so auszugleichen, daß er von der äußeren Situation frei wird. Dieses „Vom-Äußerlichen-frei-Werden" ist das Insistenz-Bewußtsein, welches uns das Insistenz-Sein offenbart.

[45] Unter denen, die in der modernen Anthropologie die sokratische Richtung wieder aufgenommen haben und in der Wesensdeutung des Menschen dem Gewissen den Vorrang zuschreiben, ist vor allem N. Hartmann zu nennen, für den der Mensch das „ethische Wesen" ist. Vgl. dazu besonders seine „Ethik" (1925), „Das Problem des geistigen Seins" (1933) und die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Mit ausführlichen Analysen hat auch H. Kuhn auf das Gewissen als den Wesensgrund des Menschen hingewiesen: „Im Gewissens-Bewußtsein, so sahen wir, wird das Selbstsein des Menschen entdeckt." Und sich einen Ausdruck des Stoikers Chrysippus aneignend, erkennt er in der συνείδησις „das Bewußtsein des Lebenden von seinem Zusammengefügtsein und somit ein ihm Eigenstes — das πρῶτον οἰκεῖον, die Baugrundlage seines Wesens": Begegnung mit dem Sein, 25 und 27. Gewiß entdeckt die Erkenntnis in allen ihren Formen und ganz besonders das Gewissen das Ur-Wesen des Menschen, jedoch ist es nicht das Ur-Wesen selbst, das πρῶτον οἰκεῖον (Chrysippus) bzw. das πρῶτον ἐνὑπαρχον (Aristoteles).

darin liegt auch der Grund, warum das Gewissen die echte, seiner selbst bewußte und sich selbst offenbare Innerlichkeit notwendig voraussetzt. Die In-sistenz ist Möglichkeitsgrund des Gewissens. So kann uns zum Beispiel das Verantwortungsgefühl zeigen, daß wir ohne die In-sistenz nicht zum Gewissen kämen. Nur jene Akte, die aus diesem ontischen Zentrum stammen, erkenne ich als mir zurechenbar an. Eine Handlung rechne ich mir nur dann zu und fühle mich für sie nur dann verantwortlich, wenn ich sie als diesem inneren Zentrum entspringend, genauer gesagt, als von ihm beherrscht und geleitet erfahre.

Die Technik

Man hat den Menschen auch als „animal technicum" beschrieben. Und gewiß spiegelt auch die Technik das Wesen des Menschen wider, da er ja das einzige Lebewesen ist, das der Technik und des Fortschritts fähig ist. Die Technik aber ist nichts anderes als eine vorüberlegte, planmäßige Umformung der Materie. Um aber überhaupt auf die Materie einwirken zu können, muß der Mensch zuvor in sich sein, muß auf sich selbst zurückgegangen sein, sich verselbstet haben. Dann erst kann er einen Plan entwerfen, nach dem er die Materie auf ein bestimmtes Ziel hin umzuformen versucht[46]. Nicht weniger als die Freiheit setzt auch die Technik die Innerlichkeit voraus; diese ist Ausgangspunkt, notwendiger ontischer Ursprung der Technik. So zeigt sich auch hier wieder die In-sistenz als die letzte Grundlage.

Die Person

Wenn man sagt, das Wesen des Menschen sei es, Person zu sein, und sein ursprünglicher innerster Kern sei die Personalität, so müssen wir darauf hinweisen, daß der Personbegriff eine sehr komplexe Wirklichkeit bezeichnet. Er ist Frucht einer jahrhundertelangen Entwicklung, zu der die Lehrmeinungen vieler Richtungen beigetragen haben. Gerade aus diesem Grund scheint er uns nicht geeignet, die menschliche Wirklichkeit in ihrem Ur-grund zu bezeichnen. Der Begriff, der dies leisten soll, muß einfach sein, da er sich auf eine einfache Wirklichkeit bezieht. Darum kommt der Personbegriff als Ausgangspunkt der menschlichen Wesensbestimmung nicht in Frage. Die In-sistenz ist, wie wir schon sagten, sozusagen das Wesen des Wesens des Menschen. Hier können wir nun sagen, sie sei auch das Wesen des Wesens der Person.

Für die Person gilt die Unmitteilbarkeit des geistigen Seins als konstitutiv. Wenn wir dieses „geistige Eigensein" analysieren, so sehen wir,

[46] Sehr gut hat Ortega y Gasset diesen Aspekt aufgezeigt: „Der Mensch ist Techniker, ist fähig, seine Umgebung ganz im Sinne des Zusammenlebens zu formen, denn er nutzt jeden Atemzug, den ihm die Dinge lassen, um sich zu verinnerlichen (ensimismarse), in sich hineinzugehen und so einen Angriffsplan auf die Umgebung zu schmieden ...": Meditación de la Técnica. Obras Completas, V, 301—302.

daß es den Begriff der Geistigkeit einschließt; dieser aber ist ein zusammengesetzter Begriff, und eben deshalb kann er schwerlich als ursprüngliches Element des Menschen gelten. Das „Eigensein" dagegen, das Sich-selber-eigen-Sein, ist ein einfacher Begriff. Dieser Begriff kommt näher an die ursprüngliche Wirklichkeit des Menschen heran, die sich in unserer inneren Erfahrung offenbart und die von uns In-sistenz genannt wurde. Ontisch scheint die In-sistenz jedoch noch ursprünglicher zu sein als das Eigensein. „Das Sich-selber-eigen-Sein" verlangt als Vorbedingung die ganz einheitliche Struktur des Seienden, das Sein-in-sich, die In-sistenz. Das Sein-in-sich ist das Fundament des Eigenseins, es ist der ontische Grund und die Bedingung der Möglichkeit der Autonomie, die der Person eigen ist [47].

Die Einheit bildet das tiefste und innerste Zentrum der Person. Es handelt sich aber nicht um eine bloße Bewußtseinseinheit, noch um eine,

[47] Die Texte des hl. Thomas lassen in dieser Hinsicht nichts zu wünschen übrig. 1) Vor allem übernimmt er ohne Einschränkung die Gedanken und Ausdrücke aus „De causis": „substantia est rediens ad essentiam ipsius" (n. 127); „reditionem substantiae ad essentiam suam" (n. 128). — 2) Zweitens übernimmt er den Gedanken mit eigenen Worten: „ad seipsum convertitur secundum suum esse" (n. 304); „si secundum substantiam ad seipsum non converteretur" (n. 303); „convertitur ad seipsum ... per suam substantiam" (n. 306); „et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem" (n. 309). Man könnte aber einwenden, der Ausdruck „reditio sive conversio ... secundum substantiam", der unserer „ontischen Insistenz" entspricht, scheine keinen Sinn zu haben: wie kann eine Substanz ontisch zu sich selber zurückkehren? Sie mag durch ihre intentionalen Akte oder als Ursache gleichsam aus sich herausgehen; aber wie soll sie „ontisch aus sich herausgehen", um dann „ontisch in sich selbst zurückzukehren"? Was der hl. Thomas hier andeuten will mit der „reditio secundum substantiam", scheint folgendes zu sein: a) *die Subsistenz:* „unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse oportet quod *in seipso subsistat*" (n. 304). Es genügt nicht das „in se" der Substanz, sondern er verlangt das „per se subsistens" (ebd.). b) *die vom Körper innerlich unabhängige Subsistenz:* „Anima cognoscit seipsam; ergo convertitur ad seipsam omniquaque etiam secundum substantiam; ergo est incorporea et a corpore separabilis" (n. 307). Es genügt nicht jene Subsistenz, die den körperlichen Seienden eigen ist, sondern es wird die Subsistenz der unkörperlichen Seienden für die „reditio completa" verlangt (nn. 303—305 und 311). Mit anderen Worten: Es wird jene besondere „ontische Vollkommenheit" verlangt, die nur die geistigen Substanzen oder Subsistenzen besitzen: „illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae spirituales, redeunt ad essentiam suam reditione completa" (De ver. 1, 9). — 3) Die Subsistenz der geistigen Seienden ist eben deshalb vollkommener, weil diese in höherem Grade in sich selbst sind: „in seipsis per se manent", während die nicht subsistenten Formen „super aliud *effusae* et nullatenus ad seipsos collectae" sind (De ver. 2, 2 ad 2). Das Sein, welches substantiell ganz in sich ist, wird vom hl. Thomas als „gesammelt" (collectum) oder substantiell zu sich „zurückgekehrt" (reditio, conversio) bezeichnet; die Ausdrücke gehen auf den Traktat „De causis" zurück. Wir dürfen hier noch nicht die Kategorien der „Substanz" und der „Subsistenz" benützen. Diese haben eine metaphysische Zusammensetzung, die wir hier noch nicht voraussetzen dürfen. Die ontische Wirklichkeit, die sich in der grundlegenden Erfahrung des Menschen zeigt, drücken wir mit den einfachen Ausdrücken des In-sich-Seins oder der ontischen In-sistenz aus, die auch substantiell genannt werden könnte, obwohl wir den Ausdruck „substantiell" absichtlich vermeiden. Denn wir meinen, daß der einfachste und der ursprünglichste Grund der geistigen Substanz oder der „Subsistenz" der Scholastiker als das In-sich-selbst-Sein oder als die ontische In-sistenz gedacht werden kann.

die einfach als Gegensatz der Allgemeinheit gedacht wird, sondern um eine Einheit als vollkommene (unmitgeteilte und unmitteilbare) Individualität [48]. Diese aber gründet in der Tatsache, daß das personale Seiende vollkommen in sich zurückkehrt und eine Struktur besitzt, die es unmöglich macht, daß es von irgendeinem anderen Zentrum aufgesogen wird; damit können wir aber sagen, daß wir auf dem Grund der Person selbst die ursprüngliche und einfache Wirklichkeit, die In-sistenz, welche das ontische Prinzip der Person ist, gefunden haben.

Die In-sistenz als menschliche Ur-erkenntnis, als „primum cognitum"

Die kurzen Analysen jener menschlichen Merkmale, die als Wesen des Menschen bezeichnet worden sind, haben ergeben, daß die In-sistenz von ihnen allen vorausgesetzt wird. Damit ist der Beweis erbracht, daß die In-sistenz die metaphysische Urtatsache des Menschen ist. Sie ist sein „primum esse".

Die In-sistenz ist aber nicht nur das „primum esse", sondern auch das „primum cognitum" des Menschen. Die erste Erfahrung, die erste Erkenntnis des Menschen überhaupt, ist die Erkenntnis seiner in-sistentiellen Wirklichkeit, d. h. jenes inneren Zentrums, dem all unser menschliches Tun entspringt. Wenn die Begriffsbestimmungen aller anderen menschlichen Merkmale die In-sistenz voraussetzen, so muß auch die Erkenntnis der In-sistenz in allen anderen Erkenntnissen vom Menschen als deren Grund miteingeschlossen sein. Die Begriffsbestimmung des Menschen ist ja nicht nur irgendeine Erkenntnis des Menschen, sondern soll seine Wesenserkenntnis sein. Sie ist der Ausdruck, das Wort, der λόγος, der uns die Grenzen des menschlichen Seins aufzeigt (de-finire), uns seine Umrisse und Form offenbart und uns sagt, was er eigentlich ist. Gerade vorhin aber sahen wir, daß alle von uns untersuchten Ausdrücke und λόγοι, die vom Menschen ausgesagt wurden, die In-sistenz als Grundlage voraussetzen; d. h., alle Ausdrücke, die das Urwesen des Menschen auszusprechen suchen, gründen in einem Urwort, einem πρῶτος λόγος, in dem der Mensch sich selbst offenbar wird. Dieses ist die Erfahrung der In-sistenz, das In-sich-Sein, das Sich-gegenwärtig-Sein des Selbst [49].

---

[48] Siehe dazu unser Buch: La Persona Humana, Buenos Aires 1952, 219—254. Wir haben dort eine ausführliche Analyse der metaphysischen Struktur der Person durchgeführt.

[49] Gewiß haben wir keine „Intuition des Wesens unserer Seele", sondern erkennen sie nur durch ihre Akte, nach dem bekannten Ausspruch des hl. Thomas: „non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster" (S. th. I, 87, 1). In diesem Sinn ist die Insistenz, streng genommen, nicht das „primum cognitum", weil sie durch die Akte erkannt wird. Jedoch scheint es, daß der Ausdruck „Intuition des Wesens" in einem doppelten Sinn verstanden werden kann. 1) Als eine unmittelbare Erkenntnis des wirklichen Daseins des sich selbst Erkennenden. Diese unmittelbare Erkenntnis ist in jedem intellektuellen Akt enthalten und besagt ein

In allen Erkenntnissen, in denen ich mich als vernünftig, frei, transzendent usw. erfasse, erkenne ich auch immer schon mein ontisch anwesendes Zentrum als Urgrund des Denk-, Wahl- und Transzendenzvermögens. Es gibt keine einzige Erkenntnis, sei es vom Menschen selbst, sei es von den Dingen, in der nicht schon die Selbsterkenntnis mitgegeben wäre. Daher ist es auch verständlich, daß die Selbsterkenntnis des erkennenden Subjekts so oft als die Urerkenntnis, als das Fundament aller Evidenz bezeichnet wurde[50]. Daher sagen wir mit Recht, daß die In-sistenz als Ur-wesen des Menschen nicht nur seine erste Wirklichkeit, sein „primum esse", sondern auch sein Ur-wort, seine erste Erkenntnis, sein „primum cognitum" ist.

Bewußtsein (con-scientia) der Wirklichkeit unseres Seins und seines „In-sich-selbst-Seins". Diese erste, noch unentfaltete Selbsterkenntnis (für die nach dem Wort des hl. Thomas „sufficit ipsa mentis praesentia") ist für uns das Ersterkannte, das „primum cognitum". — 2) Die andere Bedeutung des Ausdrucks „Wesensintuition" wäre die Intuition des „abstrakten Wesens" (des Wesens „in universali", wie der hl. Thomas sagt), wobei das „Wesen" die anderen Vollkommenheiten der Seele mit einschließt. Die so verstandene Wesenserkenntnis ist nicht die erste Erkenntnis; in diesem Sinn haben wir keine Intuition der Seele. Zu einer solchen Wesenserkenntnis genügt die bloße Gegenwart der Seele nicht; sie erfordert vielmehr eine sorgfältige Untersuchung: „non sufficit eius (animae) praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio" (ebd.). Eine Analyse unserer Erfahrung des ontologischen Ich findet sich in unserem Buch: La Persona Humana, Buenos Aires 1952, 63—68 96—97. Ebenso in dem Beitrag „Método Tomista y Método Existencialista" in den „Acta Congressus Thomistici Internationalis", Rom 1955.

[50] Diese Ur-erfahrung wurde seit dem hl. Augustin, über das Cogito Descartes', bis zu den heutigen Existenzphilosophen in die verschiedensten Formeln gefaßt. Auch der hl. Thomas kennt die außergewöhnliche Gewißheit der Ichevidenz: „Nullus potest cogitare se non esse cum assensu. In hoc enim quod cogitat aliquid percipit se esse." De ver. X, 12, 7. Mehr noch wurde von seiten der modernen Scholastik diese Ur-erfahrung als Ausgangspunkt der Philosophie überhaupt angesehen, wenn auch mit verschiedener Akzentgebung. Bekannt sind die Arbeiten von J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937; G. Picard, Le point de départ de la philosophie, Paris 1925; E. B. Pita, El Punto de Partida de la Filosofía, Buenos Aires 1941; N. Balthasar, Mon moi dans l'Être, Louvain 1946. Wir haben versucht, in diese Erfahrung bis zu ihrem letzten Grund vorzudringen und aufzuzeigen, daß sie nicht nur Ausgangspunkt, sondern Grundlage und Licht des ganzen Philosophierens ist, und vor allem, wie sich uns in ihr das Ur-wesen des Menschen enthüllt.

Besprechungen

Breton, St., *Approches phénoménologiques de l'idée d'être* (Problèmes et doctrines, 16). 8° (256 S.) Lyon-Paris 1959, Vitte. 2100.— Fr.

In unserer Zeit tritt in der scholastischen Ontologie an Stelle der Entgegensetzung von Wesen und „Existenz" (als dem bloßen „Zustand" des Realseins) wieder, wie bei Thomas selbst, das „Sein" (esse) in den Mittelpunkt. Vielen erscheint aber dieses „Sein", insofern es mehr besagen soll als die bloße Existenz, als nicht viel mehr als ein Wort (7). Auch der Verf. selbst fühlt sich von der neuen Ontologie nicht befriedigt (6). Er will darum einen phänomenologischen Zugang zur Seinsidee versuchen. Zu diesem Versuch bringt er außer einem tiefgehenden Verständnis der klassischen Ontologie eine gründliche Kenntnis der Phänomenologie Husserls, der Ontologie N. Hartmanns und des Seinsdenkens Heideggers mit. Auch seine eigenen Untersuchungen über das Sein der Beziehungen (vgl. Schol 55 [1955] 124) erweisen sich für die jetzige Fragestellung als fruchtbar.

Die *Einleitung* bestimmt das Sein vorläufig als die „apriorische Möglichkeitsbedingung jedes Seienden (étant)" (8). Vor allem aber sucht B. zu klären, in welchem Sinn von einer „Idee" des Seins die Rede ist. Diese Idee ist kein „Begriff" im Sinne einer „abstrakten Struktur, die ... eine Rückführung auf konstituierende Merkmale zuläßt" (7). Sie ist vielmehr der Richtungssinn (direction) der Bewegung unseres Denkens, Aufgabe (tâche), d. h. das zu verwirklichende Ziel unserer Intentionalität, darum auch das die Bewegung des Geistes ermöglichende Prinzip (10—13). Da die vorgefundenen Verwirklichungen der Idee diese nicht ausschöpfen, ergibt sich immer wieder der Überschritt (dépassement) über das Gegebene hinaus. Dieses Phänomen der Intentionalität scheint dem Verf. der geeignetste Ausgangspunkt für eine konkrete Annäherung an das Sein zu sein (22). Der Funktion, welche die Seinsidee in der Intentionalität ausübt, geht er zunächst in der Welt der Wahrnehmung nach (1. Kap.), dann im Wirken der Einbildungskraft (2. Kap.); erst dann sucht er die Seinsidee in sich selbst zu bestimmen (3. Kap.); das kurze 4. Kap. gibt weitere Ausblicke (Problèmes et perspectives).

Die *Welt der Wahrnehmung (1. Kap.)* erscheint als Horizont, als Einheit und als das Ganze. Während der Horizont des Tieres nur die durch das Schema Reiz — Reizantwort bedingte „Umwelt" ist, wandelt sich beim Menschen das nur biologisch Bedeutsame in das An-sich-Seiende, die Umwelt in Welt. Dies ist nur dadurch möglich, daß das Wahrgenommene in den Horizont des Seins selber gestellt wird. Der Weite des Seins gegenüber erscheint die Bestimmung des konkreten Objektes als Negation: omnis determinatio negatio (33). Das Sein ist auch das „vinculum substantiale", das die Vielheit der Dinge, die alle an dem einen teilhaben, zur Einheit einer Welt zusammenschließt. Die Seinsidee ist es endlich, die es uns ermöglicht, die Welt als Ganzes in Frage zu stellen (60); die Frage entsteht gerade aus dem Nichtzusammenfallen der Welt als des Tatsächlichen (fait) mit dem Sein als dem Geforderten (droit) (63). Die Verwunderung (étonnement) darüber weckt die Frage nach dem Warum, nach dem Grund (71), während der Reichtum der Wirklichkeit Bewunderung (admiration, 75) erregt und damit zur Frage nach dem Was bzw. nach dem Wer führt.

Das *2. Kap.* mit dem zunächst befremdlichen Titel *„Seinsidee und bildhafte Vorstellung der Materie"* ist das reizvollste des Buches. Die „großen Bilder" des Seins sollen zu seiner Aufhellung herangezogen werden, da ja auch der Philosoph nicht reiner Geist ist (95 f.). Unter den alten vier Elementen haben nach dem Verf. die äußersten Gegensätze Erde und Luft die größte Bildkraft. Die Erde, das ist der feste Körper mit seinen scharfen Konturen, der dem Bemühen des arbeitenden Menschen Widerstand entgegensetzt und dadurch die Selbständigkeit des Realen bekundet, wie es der „Realismus des Widerstandes (obstacle)" immer wieder betont hat. Das Sein erscheint hier als das Bestimmte, als Form, als reales Wesen, als irdische Welt. Das Bild der Luft dagegen weist auf das frei Bewegliche hin, auf das Ungreifbare, nicht Bearbeitbare, auf das, was über alles Bestimmte und Begrenzte hinaus (au delà) liegt. Der „luftige Traum" (songe aérien) läßt das Sein so als das Grenzenlose, Transzendente erscheinen. Erst die beiden Aspekte zusammen ergeben das „dyna-

mische Schema des Seins" (135), d. h. eine Struktur, die apriorische Möglichkeitsbedingung jedes im Feld der Erfahrung erscheinenden Seienden ist (137).

Das *3. Kap.* wendet sich der *Idee des Seins selbst* zu. Der 1. Abschnitt stellt die Frage: Was ist die Idee des Seins? Sie ist nicht definierbar (142). Sie ist auch nicht mit dem Sein der Kopula gleichzusetzen; das Urteil setzt ein vorprädikatives Offenbarsein des Seins voraus, es hat sein Maß an einem sich zeigenden Sachverhalt, setzt einen ersten Kontakt mit dem Sein voraus, den es nur entfaltet (142 f.). Im folgenden versucht B., die Idee des Seins durch drei Sätze zu umschreiben: 1. Wir sind nicht das Sein. 2. Wir sind wesentlich auf das Sein hin (vers l'être). 3. Unser Streben geht auf ein Höchstes, in dem das Sein und das Denken völlig zusammenfallen. Ein solches Zusammenfallen wäre unmöglich, wenn dem Erkennen die Zweiheit, die Beziehung auf ein „Anderes", unbedingt wesentlich wäre. Letztlich ist aber das Erkennen völlige Transparenz des Seins zu sich selbst (156).

Der 2. Abschnitt ist überschrieben: Seinsidee und Formalobjekt. In drei Aspekten wird dieser Gedanke entfaltet: 1. Seinsidee und Gegenwart, 2. Seinsidee und absoluter Horizont, 3. Seinsidee und reine Beziehung. Der Abschnitt bringt manche neue Einzelheiten, aber auch viele ermüdende Wiederholungen.

Das *letzte Kap.* enthält zuerst einen Vergleich der „drei Wege" zur Seinsidee, wobei die Mittelstellung der „Imagination" betont wird. Dann folgt ein Abschnitt „Idee des Seins und das Sein selbst". Die Seinsidee hat das Besondere, daß sie selbst das ist, was in ihr gedacht ist: ein Sein (226). Dann kommt B. auf die Frage nach dem Inhalt der Seinsidee zu sprechen. „Wenn wir auf jede ‚Verbegrifflichung' verzichten, laufen wir dann nicht Gefahr, die Philosophie in eine poetische Träumerei zu verwandeln oder in eine rein negative Theologie . . .?" (230.) Gewiß ist das Sein nicht ein Ding, aber es ist Akt. Aber was ist „Akt"? Über das bloße Dasein hinaus „Energie der Realisierung" — B. gebraucht sogar den „paradoxen" Ausdruck „causa sui" —, schließlich „Für-sich-Sein", „aktive Reflexion" (232 f.). So sind in ihm An-sich (Substanz) und Zu-sich (Relation) verbunden. Alle Möglichkeiten der Vollkommenheit sind im Seinsakt gesammelt (235). Der letzte Abschnitt gilt der Einheit der Seinsidee; diese Einheit ist Einheit der Beziehung, der Struktur (243).

Schon dieser kurze Überblick zeigt den Gedankenreichtum des Buches. Bedeutsam scheint uns vor allem das Anliegen des Buches, von den Phänomenen her einen Zugang zur Seinsidee zu schaffen und so eine Art Einleitung in die Ontologie zu geben. Freilich drängt sich uns hier die Frage auf, ob der Verf. den *Rückgang zu den Phänomenen,* aus denen die Seinsidee erwächst, *zu Ende* gegangen ist. Gewiß ist das a priori zu allen bewußten Akten im menschlichen Geist grundgelegte Naturstreben zum Sein ontisch das Erste, aber nicht phänomenologisch das Erste. Im Bereich der Phänomene kündigt es sich erst im aktuellen Vollzug der Erkenntnis an, und dieses Bewußtwerden des Naturstrebens (soweit man überhaupt von ihm reden kann) ist nicht die Quelle der Seinsidee, sondern setzt sie bereits voraus. Wir müssen also zurückgehen auf eine Erfahrung nicht bloß des Strebens nach dem Sein, sondern des Seins selbst. Die wirklich unmittelbare Erfahrung des Seins dürfte aber nicht im Bereich der äußeren Wahrnehmung und der „Hinwendung zum Phantasma" gegeben sein, die uns unmittelbar nur die „Washeit des Sinnendinges" gibt, sondern nur im Bereich der vollkommenen Rückkehr des Geistes zu sich selbst, der ja auch Thomas die Wahrheit, d. h. die Seinserkenntnis, zuordnet (De ver. q. 1 a. 9). Der Ausgang von dieser personalen Erfahrung würde auch von vornherein das Mißverständnis ausschließen, als sei Sein primär Realität von Sachen.

Mit dieser Überlegung hängt eine zweite zusammen. Ist es wirklich so abwegig, von einem *Begriff des Seins* zu sprechen, wie man es doch bisher ohne Bedenken getan hat? Das Sein ist für uns nicht bloß Zielpunkt des Verstandesstrebens, sondern, soweit es gedacht ist, zunächst ganz nüchtern aus der Erfahrung abstrahierter Begriff. Gewiß ein Begriff, der sich wesentlich unterscheidet von den Art- und Gattungsbegriffen — was wohl damit zusammenhängt, daß er nicht durch totale, sondern durch formale Abstraktion gewonnen wird. Darum hat dieser Begriff auch einen bestimmten Inhalt, wie es ja auch B. noch auf der letzten Seite sagt: die Leere von jedem Inhalt würde die Seinsidee zum bloßen „flatus vocis" verdammen (244). Diesen Inhalt darf man gewiß nicht zur bloßen Tatsächlichkeit der Existenz entleeren, wie es die Thomisten des 16. und 17. Jahrhunderts getan haben. Aber ander-

seits darf man m. E. in das „esse commune" auch noch nicht die ganze Fülle des Seins hineinlegen, die dem Sein in seiner ersten (aber für uns keineswegs erstgegebenen) Verwirklichung zukommt. Gewiß ist der Begriff des Seins, wie er durch formale Abstraktion gewonnen wird, *offen für* eine immer größere Fülle, aber darum *besagt* unser erster Seinsbegriff diese Fülle doch noch nicht. Sonst könnten wir nicht sagen, daß wir selbst oder gar die rein materiellen Dinge „Sein haben". — So regt das Buch in vielfacher Weise zum Weiterdenken an. J. de Vries S. J.

Gadamer, G.-H., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* 8° (XVII u. 586 S.) Tübingen 1960, Mohr. 32.50 DM, geb. 37.— DM.

Der 1. Teil dieser „philosophischen Hermeneutik" will die Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst freilegen, der 2. sie auf das „Verstehen" in den Geisteswissenschaften ausweiten, der letzte die „ontologische Wendung" der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache darstellen. Erfahrung der Kunst führt zunächst zur „Transzendenz der ästhetischen Dimension" und ermöglicht so eine eigentliche „Ontologie" des Kunstwerks. Der Sinn von „Verstehen" in den Geisteswissenschaften klärt sich durch die Fragwürdigkeit der romantischen Hermeneutik und Diltheys Verstrickung in die Aporien des Historismus hindurch bis zu den neuen Ansätzen bei Husserl, Graf Yorck v. Wartenburg (G. schreibt irrtümlich mehrmals „York") und vor allem Heidegger; es lassen sich daran die Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung entwickeln, welche die „Geschichtlichkeit des Verstehens" zum hermeneutischen Prinzip erhebt; dabei tritt als das hermeneutische Grundproblem das der „Anwendung" (Applikation) eines Textes auf die konkrete Situation des Verstehenden hervor, was eine Analyse des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" bedingt, aus dem heraus der Interpret einen Text angeht und das den hermeneutischen „Vorrang der Frage" und Hermeneutik als eine „Logik von Frage und Antwort" begründet. Die Sprache nun, als Medium der hermeneutischen Erfahrung, erweist sich schließlich als „Horizont einer hermeneutischen Ontologie", insofern alles Sein-für-uns von Sprache umgriffen wird, Hermeneutik daher einen universalen ontologischen Aspekt gewinnt.

Es hält schwer, den ganzen Reichtum des Buches, dessen Aufriß eben skizziert wurde, in gebotener Kürze deutlich genug zu entfalten. Zumal auf die geistesgeschichtlichen Analysen, die einen breiten Raum einnehmen, können wir nur hinweisen: Was da zur Geschichte der hermeneutischen Leitbegriffe „Bildung", „Geschmack" usw. beigebracht wird, zu Kants Ästhetik, zur Wortgeschichte von „Genie" oder „Erlebnis", dann aber vornehmlich zur Entwicklung der Hermeneutik seit der Aufklärung und Romantik, zur Prägung des Begriffs „Sprache" durch die Denkgeschichte des Abendlandes usw., all das vermag hohes Interesse zu wecken und bezeugt den weitgespannten kulturellen Ausgangsbereich des Philosophierens, der dem Verf. zur Verfügung steht.

Seine entscheidende These läßt sich im Anschluß an den Titel des Werkes etwa folgendermaßen formulieren: Es gibt mehr „Wahrheit", als einer „Methode" zugänglich ist; das moderne Methodenbewußtsein, wie es von den Naturwissenschaften auf die Geisteswissenschaften übertragen wurde, versagt gegenüber der Eigenart hermeneutischer Erfahrung. Was aber heißt hier Methode? Es handelt sich um jene Verfahrensweise, die alle subjektiven Faktoren auszuschalten besorgt ist, um so zu „objektiven" Resultaten zu gelangen. Die „Naivität des Methodenglaubens", die die eigene Geschichtlichkeit verleugnet (285 341 343), „die Überfremdung mit den objektivierenden Methoden der modernen Wissenschaft" in der Hermeneutik und Historik des 19. Jahrhunderts (297), jene Forderung nach „Selbstvergessenheit" des Philologen und Historikers (323), das Ideal „der rationalen Konstruktion" (432), die „Vorhandenes" in Maß und Zahl auflöst, der Wille zu jener „Sicherheit, die der Gebrauch wissenschaftlicher Methoden gewährt" (465), genügen dem Verf. nicht. Das „eigene Sein des Erkennenden" hat mit ins Spiel zu kommen, wodurch zwar die Grenze der „Methode" bezeichnet werde, nicht aber die des Wissens, der Wahrheit. Die Struktur der hermeneutischen Erfahrung widerspreche dem Methodengedanken der Wissenschaft (439), denn sie sei Auslegung und Aneignung zugleich, bewahre daher in ihrem Wesen den Bezug auf den Menschen (welchen Bezug die Naturwissenschaften und ihnen analog nachgebildete Verfahrensweisen „objek-

tivistischer" Geisteswissenschaft gerade abtöten möchten). Wie ist dies des näheren zu verstehen?

Eben wurde gesagt, Aneignung gehöre zur hermeneutischen Erfahrung. Der Verf. erblickt in der „Anwendung" eines Textes das Grundproblem der Hermeneutik (290 ff.); was den Sinn eines Textes ausmacht, läßt sich nicht verstehen, wenn der Interpretierende „von sich selbst und der konkreten hermeneutischen Situation, in der er sich befindet", absehen wollte, er muß ihn „auf diese Situation beziehen, wenn er überhaupt verstehen will" (307). Es kennzeichnet gerade die Aufgabe einer historischen Hermeneutik, „daß sie das Spannungsverhältnis durchreflektiert, das zwischen der Selbigkeit der gemeinsamen Sache und der wechselnden Situation besteht, in der dasselbe verstanden werden soll" (292). Die eine Sache, um die es geht, nämlich der Sinn von Texten (und damit schließlich der Sinn des Geschehenen), zeigt sich nur in den vielen möglichen Abschattungen, deren Synthese allein das An-Sich der Geschichte ist; ein unendliches Bewußtsein, das, wie bei Hegel und unausgesprochen auch später, besonders bei Schleiermacher und suo modo sogar bei Dilthey, dem Ganzen der Geschichte zugeordnet wird, ist gerade *nicht* ein mögliches hermeneutisches Ideal (448 451 f.). Bedingung von Verstehen ist „die Zugehörigkeit zur Überlieferung" (312), aus der heraus der einzelne fragt und Antwort sucht; damit unterliegt er dem „wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein" (284 ff. 323), da er nur nach dem zu fragen vermag, was auf ihn noch einwirkt und ihn so zugleich in seinen Fragestellungen und Vormeinungen bestimmt. Daß geschichtliches Verstehen selbst geschichtlich bedingt ist, also niemals einen übergeschichtlichen Ort beanspruchen dürfe, gilt hiermit als ausgemacht (250 ff. 283 285 329 357 ff.). Heideggers „Zirkelstruktur" des Verstehens, wonach Verstehen unaufhebbar und unabschließbar Entwerfen und Vor-Meinen ist, wird rückhaltlos bejaht und weitergeführt (250 ff.). Zuletzt ist Verstehen immer ein Sich-Verstehen (246). Die eigene Geschichtlichkeit des Verstehenden muß ohnehin positiv gewertet werden, nämlich als Fähigkeit, überhaupt Geschichtliches aufzufassen (vgl. 247) und, wenn auch notwendig in anderer Auslegung (dieses Je-Anders der Auslegung wird energisch hervorgehoben, vgl. 319 323 448), Vergangenes mit der Gegenwart und Zukunft zu vermitteln.

Das soll nun nicht heißen, hier werde der endlichen Subjektivität des Menschen das Wort geredet. Alles Verstehen wird zwar als „Geschehen" bewußt (293), indem der Verstehende selbst den Bezug auf das Zuverstehende einhält und damit einen Text überhaupt erst in seinem Sinn „vollendet"; der Text ist ja für ihn bestimmt, meint ihn in seiner konkreten Situation. So hatte der Verf. in breiten Ausführungen von der Erfahrung der Kunst ausgehen können; das Kunstwerk vollendet sich selbst erst im Aufnehmenden, Darstellenden, Aufführenden usw., und diese „Ontologie" des Kunstwerks konnte für alle Hermeneutik paradigmatisch werden. Es zeigt sich aber sofort, wie sehr der aufnehmende, der verstehende Mensch, gerade weil er in das Zuverstehende einbezogen ist, nicht etwa nur seine Subjektivität dem Objekt gegenüber auslebt, sondern zum Objekt gehört, es selbst integriert. „Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln" (274 f.), mithin als Eingehen in die Sache selbst, nämlich in die durch die Texte sich bezeugende und im Verstehen sich selbst weiterzeugende Geschichte. An dieser Stelle unterstreicht G. nochmals, daß diese Einsicht in der hermeneutischen Theorie, die bisher viel zu sehr „von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist", zur Geltung gebracht werden müsse. Es dürfte unbedenklich sein, die Intention des vorliegenden Werkes hier zentriert zu finden, was uns — wir müssen manches überspringen — erlaubt, die Schlußkapitel des Buches hier anknüpfen zu lassen.

Es geht da um die Sprache, die „Sprachlichkeit", als das allbedingende, universale Medium der hermeneutischen Erfahrung. Sprache kann nicht wie ein fertiges, zuhandenes Werkzeug betrachtet werden, das von Fall zu Fall angewandt wird, vielmehr bildet sie sich erst im Gespräch, in der Auseinandersetzung mit „Gemeintem", mit den Aussagen, mit den Texten. „Die Sprachlichkeit des Verstehens ist die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" (367). Nachdem der Verf. den Weg der abendländischen Prägung des Begriffs der Sprache nachgezeichnet hat, wobei er der hochmittelalterlichen Sprachphilosophie und -theologie größte Bedeutung

beimißt (395 ff.), wendet er den Gedankengang scharf in die Richtung der *ontologischen* Relevanz, die das Phänomen der Sprache unzweifelhaft besitze: Über W. v. Humboldts These von der Sprache als „Weltansicht" hinaus behauptet er, Sprache sei allem Sein zugeordnet, gewissermaßen ein *transcendentale.* Sie erschöpfe sich nicht darin, Ausdruck menschlicher Subjektivität zu sein, in ihr gelangten Welt und Sein zur Selbstdarstellung, zur „Erscheinung", indem in ihr „das Seiende, wo es sich dem Menschen als seiend und bedeutend zeigt, zu Worte kommt" (432). Wie Erkenntnis letztlich „als ein Moment des Seins selbst und nicht primär als ein Verhalten des Subjekts" gedacht werden müsse (434), so ist das hermeneutische Geschehen nicht einfach ein subjektives Sichverhalten, „unser Tun an der Sache", sondern es ist „das Tun der Sache selbst" (439). Daher enthüllt sich hermeneutische Erfahrung, im Gegensatz zum „Methodologismus" der modernen Geisteswissenschaften (452), als ein Tun, das „ein Erleiden, (als) ein Verstehen, das ein Geschehen ist" (441). „So reden wir ja nicht nur von einer Sprache der Kunst, sondern auch von einer Sprache der Natur, ja überhaupt von einer Sprache, die die Dinge führen" (450); „alles Seiende, sofern es verstanden werden kann", ist Sprache (452), denn „Sein" ist „Sprache, d. h. Sichdarstellen" (461). Der „ontologische Horizont der hermeneutischen Welterfahrung" läßt sich nicht übersehen (459).

„Kein Ding sei, wo das Wort gebricht": diesen George-Vers zitiert G. zum Schluß, wie auch Heidegger es tut, dessen Buch „Unterwegs zur Sprache" (1959) er merkwürdigerweise nicht einmal erwähnt, obwohl es nicht wenig von dem, was er ontologisch im Blick hat, vorwegnimmt. Sogar die Redewendung, in Wahrheit spreche eigentlich die Sprache selbst (439 464), ist gut heideggerisch. (Es verwundert einen ebenfalls, daß Heideggers Abhandlung über den „Ursprung des Kunstwerks" in „Holzwege" mit Schweigen übergangen wird, wo doch manche Parallelen zu Teil I und auch Späterem zu ziehen wären.) Nebenbei bemerkt, eine gewisse Spärlichkeit der Hinweise auf einschlägige sprachphilosophische Literatur, auch höchsten Ranges, läßt sich kaum bestreiten: Warum kein Wort zu Jaspers oder Merleau-Ponty, oder auch zu Brice Parain, nicht zu reden von Wittgenstein und der englischen sprachanalytischen Philosophie?

Indes besagt das wenig gegenüber der wesentlichen Absicht des Werkes, die „Wahrheit", der wir im Verstehen der geschichtlichen Zeugnisse teilhaft werden, neu zu begründen. Alle Subjekt-Objekt-Philosophie sei hier fehl am Platze. Das verstehende Subjekt gehöre nicht auf die eine, das zu verstehende Objekt auf die andere Seite; beide gehören so sehr zueinander und „einander", daß alle Subjektivität nur ein Moment am Objekt, alle Objektivität ein Moment am Subjekt bedeute. Das Objekt, die Geschichte in ihren Zeugnissen, sei ein Geschehen und auf Aktuation durch eine Subjektivität bezogen. Das Subjekt selbst hingegen vollende sich erst im Eingehen in das Objektive. Wahrheit der hermeneutischen Erfahrung liege daher in diesem Prozeß, in dem endliche Subjektivität sich immer mehr in Objektivationen anderer endlicher Subjektivität hinein überwindet, um dergestalt alles zu werden, was überhaupt „für sie" ist. Die Sprache als universales Medium solcher Wahrwerdung bleibe freilich etwas vom „Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt" (359).

Der Verf. hat zweifellos gesehen, daß über alle „Sicherheit" hinaus, die eine wissenschaftliche Methode gewährleistet, ein Mehr an Wahrheit möglich ist, nämlich jenes Angeglichensein und Sichangleichen an den Gegenstand, die geschichtliche Welt, das im Verstehen auf Grund einer wesenhaften *connaturalitas,* wie die thomistische Philosophie wohl sagen würde, zum Ausdruck kommt. Wahrheit hat hier einen existentialen und existentiellen Sinn: sie gewährt dem Menschen das Bewußtsein seiner Vergangenheit in ihrer Vermittlung mit der Gegenwart (und Zukunft) als Realisation seiner eigenen Möglichkeiten, wie sie andererseits die Geschichte sich bewähren und bewahrt sein läßt in konkreter Subjektivität, die alle geschichtlichen Zeugnisse letztlich ansprechen. Was Überlieferung, was ein Text wirklich meint, was also Geschichte eigentlich be-deutet, das kommt erst im verstehenden und verstandenen Bezug auf Gegenwart und Zukunft zum Austrag. Nur ist nicht recht ersichtlich, inwiefern Sprachlichkeit gleichsam zu einem Transcendentale erhoben werden könne. Alles, was für den Menschen verstehbar sein soll, geht zwar notwendig in Sprache ein; gleichwohl müßte man um der Reinheit und Strenge der Worte willen den Eindruck vermeiden, als setzte man Sein-für-den-Menschen und Sein einfachhin

gleich; der Satz, Sein sei „Sprache, d. h. Sichdarstellen", klingt nun einmal mißverständlich, legt jedenfalls das Bedenken nahe, der Verf. scheide die Möglichkeit eines anderen als des menschlichen Bewußtseins im Ernst a priori aus: „Es gibt kein mögliches Bewußtsein, und wäre es noch so sehr ein unendliches, in dem die Sache, die überliefert wird, im Lichte der Ewigkeit erschiene" (448).

Weiterhin — um aus der Fülle der anregenden Problematik noch den einen Punkt herauszugreifen — bleibt zu fragen, ob die „Methode" der modernen Geisteswissenschaften tatsächlich als Objektivismus und Methodologismus zu brandmarken und so stark abzuwerten sei, wie G. es dem Buchstaben nach tut. Daß sie „Sicherheit", „Gewißheit" will und durch methodische Bedingungen zu garantieren sucht, von da aus aber zugleich Analogien zum Methodenideal der Naturwissenschaften aufweist, ist doch ein berechtigtes, sehr humanes Anliegen. Wie wenig alle subjektiven Faktoren auszuschalten sind, wie sehr der Mensch selbst, der Forscher und Beobachter, in den Prozeß der wissenschaftlichen Erfahrung einzuschalten ist, das stellen ja auch die Naturwissenschaften immer deutlicher heraus. Der Verf. ist auf diese Parallele nicht eingegangen. Jedenfalls weiß Wissenschaft sich an die Forderung möglicher Methode gebunden, und die Aussage, Grenze der Methode bezeichne nicht ebenso Grenze der Wissenschaft (465), dürfte auf entschiedenen Widerspruch stoßen. Daß Wissenschaft nicht eo ipso „objektive Wissenschaft" im Sinne des neuzeitlichen, an der Naturwissenschaft ausgebildeten Wissenschaftsbegriffs heißen müsse, dafür ist schon Husserl eingetreten (vgl. „Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie"). Doch Methode gehört zu Wissenschaft überhaupt. Wahrheit dagegen, das sei gerne zugegeben, begegnet dem Menschen nicht notwendig nur auf dem Wege wissenschaftlicher Methode. H. Ogiermann S. J.

Newald, R., *Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus. Eine Überschau.* 8° (XIII und 454 S.) Tübingen 1960, Niemeyer. 32.— DM.

Fast drei Jahrzehnte ging der bekannte Literarhistoriker der Frage nach, in welchem Maße abendländische Kultur von antikem Geistesgute durchdrungen wird. In einem zweibändigen Werke sollte das Ergebnis dieser Forschungsarbeit zusammengefaßt werden. Der im Jahre 1954 verstorbene Verf. hinterließ das Manuskript des ersten Bandes druckfertig (vgl. Vorwort). Nach dem Untertitel will das Werk alle Sonderfragen beiseite lassen und eine großzügige Zusammenschau geben vom Nachwirken antiken Geistesgutes.

Im Abschnitt „Grundlagen" (1—45) untersucht der Verf. zunächst jene Faktoren, welche die jeweils verschiedene Reaktionsart auf das antike Geistesgut bestimmen. Dieses bleibt tote Masse, wenn es nicht zum geistigen Erlebnis wird. Die einem solchen historisch bedingten Erlebnis zugrunde liegenden Faktoren werden aus dem Wesen des Individuums und der Gemeinschaft erschlossen. Die nähere Bestimmung dieses Vorganges, der sich jenseits der Ratio abspielt, ist begrifflich mehr andeutbar denn faßbar. Das griechische Wort *Kairos*, bezeichnend den günstigen Zeitpunkt, das Aufgehen und Keimen eines fruchtverheißenden Samenkornes, ist einer jener charakteristischen Begriffe, die in den geistigen Lebensvorgang vom Nachleben der Antike hineinführen. Mit dem Kairosproblem ist das der *Fortuna* verbunden, da der Erfolg zum Maßstab wird. Das Geheimnis des Erfolges für den Kairosmenschen liegt darin, daß er den Ruf der Zeit versteht und die gegebenen Verhältnisse ausnützt. Ausdruck der stilbestimmenden Macht des Kairos sind jene Worte, die die einzelnen Epochen der Literaturgeschichte kennzeichnen (Renaissance, Humanismus, Klassik usw.). Wenn auch der Kairos gleichsam den Schatten aus dem Totenreiche Leben und Gestalt verleiht, dann bleibt dennoch viel Unerfülltes übrig, weil Antike nicht so erlebt werden kann, wie sie das Altertum erlebte. Diesem Nacherleben dienen die Übersetzungen, die das zeitlose Original dem Zeitgenossen verlebendigen wollen. Eine solche Phase in der Geschichte des Nacherlebens ist abhängig vom Kairos, von der Kongenialität zwischen Autor und Übersetzer, von dem Mitschwingen des Zeit- und Formgefühles, vom gleichgerichteten Stil. Als „gesunkenes Kulturgut" lebt Antike weiter in der langsam sich bewegenden Unterschicht von Brauch, Sitte, Mimus und Märchen. Hierbei umfaßt Antike Römertum, Griechentum und Spätantike. Letztere ist Mittlerin zwischen klassischer Antike und den späteren Jahrhunderten. Spätantike

ist nicht nur durch den Auflösungsprozeß bestimmt, sondern zeigt auch einen lebendigen Kampf um den Besitz geistiger Güter auf verbreiterter Grundlage. Spätantike ist einmal gekennzeichnet durch den Synkretismus und dann durch jene Strömung, welche die Reinheit der Überlieferung zu wahren sucht. Der Synkretismus löst die klassische Kultur Griechenlands auf und überdeckt sie mit ungriechischen Elementen und Formen. Nach Auflösung der griechischen Stadtkultur übernehmen das Vermächtnis der Antike Apologeten, Kirchenväter und die Klöster. Eine besondere Pflege erfährt die Antike durch die spätmittelalterliche Stadtkultur. Das mittelalterliche Kaisertum mit seiner Idee der Fortsetzung des römischen Weltreiches gewann aus dem antiken Gedankengut Form und Ansehen (171 175 177).

Spätantike und Mittelalter vermittelten antikes Geisteserbe; die Sonderaufgabe des Mittelalters war es, die antiken Reste im christlichen Weltbilde unterzubringen. In den verschiedenen Bereichen mittelalterlicher Kultur wurde diese Aufgabe gelöst (45—374). Dies fand seine Unterstützung in der gemeinsamen lateinischen Sprache. Das als „totlebendiges Latein" (314) gekennzeichnete Latein des Mittelalters war eine Doppelsprache: einmal handelte es sich um eine lebendige Sprache, die sich mit dem Sprechenden und Schreibenden in lebendiger Bewegung befand und somit zahllosen Wandlungen unterworfen war. Bilder, Vorstellungen und Gedanken wurden aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen (309 312 314). Von dieser Sprache hob sich ab die zeitlose Monumentalität der klassischen Texte. Schwer lastete diese lateinische Sprache auf der künstlerischen und sprachlichen Formgebung. Diese Gebundenheit ging auf Kosten des Schöpferischen (285). Gleichzeitig mit der Sprache übernahm man auch den Stoff der einzelnen Wissensgebiete (319). Diese mit der Spätantike anhebende lebendige Tradition entfaltete sich in Dichtung, Philosophie und Theologie. Sie erreichte ihren Höhepunkt in Thomas von Aquin und Dante. Die Harmonie von Philosophie und Theologie, Antike und Christentum kennzeichnet diese Epoche. In der Folgezeit wird diese Einheit zerstört; mit dem lateinischen Averroismus setzt das Zerstörungswerk ein (351); man wird der mittelalterlichen Form der Exempla und Autores müde, es begann eine völlige Neuorientierung an den antiken Formen (375). Dieser Umschwung in der geistigen Aneignung der Antike ist mit dem Namen Petrarca verbunden. Er, der Ahnherr der Philologen und Textkritiker, suchte die verwahrlosten lateinischen Texte in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen, besann sich auf den Ursprung und sah in antikem Geistesgut einen absoluten Wert. Die früheren Maßstäbe wurden verschoben: es sank die Autorität, und es stieg die menschliche Souveränität. Der antike Autor wurde als in sich geschlossene Persönlichkeit gewertet (424).

Diese anregende und sehr fruchtbare Untersuchung entstand aus der Erkenntnis von der Notwendigkeit einer zusammenfassenden Schau, um einer geistigen Zersplitterung zu begegnen. Der Verf. weiß dabei um eine andere doppelte Gefahr (vgl. Vorbemerkung): die einer subjektiven Akzentverschiebung wie die des oft notwendigen Verzichtes auf tiefere geistige Durchdringung. Die unbestreitbare Fruchtbarkeit einer solchen Synthese liegt wohl darin, daß sie den scharfsinnigen Kleinarbeiten mit ihrer Fülle von Beziehungen neue Gesichtspunkte abgewinnt, da sie diese in weite geistige Räume hineinstellt. Der Verf. meint, der Analyse müsse die Synthese folgen; besser ist es, wenn beide zusammengehen. K. Ennen S. J.

Heberer, G., und Schwanitz, Fr. (Herausg.), *Hundert Jahre Evolutionsforschung. Das wissenschaftliche Vermächtnis Charles Darwins.* gr. 8° (458 S.) Stuttgart 1960, Fischer. 72.— DM.

Eine große Zahl meist international bekannter Autoritäten der biologischen und anthropologischen Forschung hat hier gleichsam eine literarische „Ernte des Darwinjubiläums" gehalten. Zugleich ist das verdienstvolle Werk eine Übersicht über den derzeitigen Stand der Evolutionsforschung. Wir können von den 17 Arbeiten des Werkes nur die wesentlichsten herausheben. Die 1. Arbeit stammt von *J. Huxley* (London) und hat zum Titel „Darwin und der Gedanke der Evolution". H. weist darauf hin, daß die Bedeutung Darwins uns nicht veranlassen darf, das Andenken von Wallace zu verdunkeln, der unabhängig von Darwin das Prinzip der Auslese gefunden hatte. Er legt dann dar, wie Darwins Werk die Prüfung durch die Zeiten überstanden hat, wie die moderne Genetik die wesentlichsten Einsichten Darwins

bestätigen konnte, wie aber seine Theorie der sexuellen Auslese beträchtliche Abänderungen erfahren hat. Schließlich geht H. noch auf die Evolution des Menschen und die „Evolution des Geistes" (4 ff.) ein. Darwin muß ja mit seinem Buch „Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei Menschen und Tieren" (1872) als Begründer der Verhaltensforschung (Ethologie) angesehen werden. Am Schluß seiner Arbeit sagt H. einiges über die Bedeutung der Evolutionsidee im Denken der Gegenwart, wobei er einen Deismus vertritt (das Universum als gigantisches Uhrwerk, von Gott in Gang gesetzt, dann aber automatisch ablaufend). Besonders das Verhalten wird — wie H. richtig sieht — zum Brennpunkt der kommenden Evolutionsforschung werden (8). H. weist auch auf Teilhard de Chardins Idee des progressiven „enroulement" hin.

Die 2. außerordentlich anregende Arbeit über „Darwin und wir" stammt von *O. Koehler* (Freiburg). Bezüglich der Alternative „Schöpfung oder Entwicklung" betont K. richtig: „‚Und' muß es heißen, nicht ‚oder'. Wer mit Luther bekennt: ‚Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen', vergißt darüber nicht, daß er das Kind seiner leiblichen Eltern ist, das heißt, daß er sich aus ihren Keimzellen entwickelt hat. Und ebensowenig widerspricht unser Satz, daß alles Leben sich ständig aus Leben entwickelt, dem Symbolgehalt der Genesis" (29).

Ein weiterer Beitrag über „Die Ursachen der Evolution" stammt von dem führenden Genetiker *Th. Dobzhansky* (New York). Dieser betont vor allem, daß es eine „Evolution der Evolutionstheorie" gibt und die Formulierungen Darwins der modernen Evolutionstheorie etwa ebenso ähneln wie die Theorie Newtons der modernen Physik. Nach einigen historischen Bemerkungen geht D. auf eine kurze Darlegung der modernen Ergebnisse (Mutation, genetische Bürde, Geschlecht und Evolution, natürliche Auslese, Konkurrenz und Zusammenwirkung, menschliche Evolution) ein. Eine weitere Arbeit von D. behandelt die Frage „Evolution und Umwelt". Zuerst widerlegt er die Autogenesis-Theorien, welche die Evolution als ein vollständig vom Innern der Organismen her determiniertes Geschehen auffassen. Die Evolution erfolgt auf Grund des Zusammenspiels von Organismus und Umwelt. Die Rolle der Umwelt wird nach einem Wort von Toynbee als „Herausforderung und Antwort" (85) beschrieben. Freilich gewinnt man im Laufe der Abhandlung den Eindruck, daß nach Ablehnung der sicherlich nicht zutreffenden absoluten Autogenesis allmählich die Tatsache des Zusammenspiels zwischen Organismus und Umwelt so verschoben wird, daß das fast einzig bestimmende Gewicht auf seiten der Umwelt liegt und man zu einer, wie mir scheint, ebenso einseitigen Milieutheorie (Ektogenese) gelangt. D. sagt selbst: „Die Umwelt reizt an, sie erregt, bedingt und begrenzt evolutive Änderungen, aber sie entscheidet nicht exakt, welche Änderungen erfolgen werden" (85). Sehr richtig betont er auch, daß die Evolution eine „schöpferische Antwort der lebenden Materie auf von der Umwelt gebotene Gelegenheiten" (96) darstellt. Diese schöpferische Antwort besteht in der Entstehung echter Neuheiten. Allerdings darf man — wenigstens natur*philosophisch* gesehen — wohl mit Recht bezweifeln, daß dieses schöpferische Produkt allein von zufälligen Mutationen und einsetzenden Selektionswirkungen sei und deshalb nichts Schöpferisches auf seiten des Organismus angenommen werden darf. Dieses Schöpferische ist nicht notwendig, wie D. gegenüber den Autogenesistheorien annimmt, als präformierte Struktur im Organismus zu verstehen. Das würde tatsächlich dem echten Schöpferischen widersprechen (97). Aber wenn wir einen Vergleich aus dem Menschlichen hier heranziehen dürfen, wo uns geistig Schöpferisches allein gegeben ist, so ist doch etwa die Kunstgestalt im Künstler auch nicht prästrukturiert vorhanden, sondern meist nur ein nicht im einzelnen determinierter Antrieb, der sich erst in der künstlerischen Arbeit real gestaltet oder entwickelt. Vergleichsweise dürfen wir auch auf seiten des lebendigen Organismus etwas allerdings unbewußt Schöpferisches annehmen, ein „dynamisches Ordnungsfeld", in dem zwar nicht vorbestimmt ist, was werden soll, das aber mit der Statistik des Evolutionsmechanismus (Mutation—Selektion) zusammenarbeitet und zu organischen Neubildungen führt. Dieses dynamische Ordnungsfeld ist kein „mystischer" Faktor, sondern der Organismus als lebendiges Wesen.

Weitere Beiträge beschäftigen sich mit Darwin und der modernen Evolutionsforschung von botanischer Seite aus *(Brabec, Schwanitz, Haustein)*, andere von seiten der Zoologie *(Klatt, Mertens, de Lattin)*, der Geologie *(Andrée)* und Paläontologie

(Schmidt), schließlich noch von seiten der Wissenschaftsgeschichte *(Zimmermann)*. Ein kurzer, aber gehaltvoller Beitrag über Darwin und die Ethologie leitet dann über zu den beiden letzten Arbeiten, die sich dem Problem des Menschen widmen *(Lenz, Heberer)*. Die Arbeit von *Fr. Lenz* über die soziologische Bedeutung der Selektion enthält manche unsachgemäße philosophische „Seitenhiebe", die der sehr bedeutungsvollen Sache wenig zuträglich sind. Auch die Polemik gegen das Werk von Conrad-Martius über den Sozialdarwinismus trifft wohl nicht den Kern der Sache. Sosehr es richtig verstanden werden kann, daß es keine platonische Idee „des" Menschen gibt, so falsch und in den Konsequenzen schauerlich ist der Satz: „Aus der Natur ‚des' Menschen läßt sich kein Wertprinzip und keine Ethik begründen" (391).

Den Abschluß des Werkes bildet die Arbeit *G. Heberers:* „Darwins Urteil über die stammesgeschichtliche Herkunft des Menschen und die heutige paläanthropologische Forschung". Es sei nur kurz angemerkt, daß es nicht richtig ist, Schöpfung durch Gott als Wunder und Eingreifen in die Naturordnung zu definieren und dann von diesem falschen theologischen Begriff her gegen „Supernaturalismus" zu polemisieren. Selbst mit einer Evolutionstheorie, die den nahtlosen Zusammenhang aller lebendigen Wesen annimmt, ist Schöpfung im eigentlichen Sinn zu vereinigen, da sie den inneren (nur philosophisch und theologisch verständlichen) Horizont aller sich entwickelnden und zusammenhängenden Wesen besagt. Gott braucht nicht wundermächtig von außen in die Naturordnung einzugreifen, da er schon immer innerste Mitte aller Entwicklung ist. Darum wird Schöpfung auch nicht durch die Entdeckung eines nahtlosen Zusammenhangs im biologisch-phänomenalen Bereich widerlegt werden können. Mag man das zu Zeiten Darwins nicht klar gesehen haben, wenigstens heute sollte man nicht immer wieder die alten Positionen gegeneinander auszuspielen versuchen.

Ad. Haas S. J.

Siefer, Gr., *Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft.* 8° (335 S.) Essen 1960, Driewer. 24.80 DM.

Die zeitweilig leidenschaftliche Diskussion um die Arbeiterpriester ist inzwischen so weit abgeklungen, daß eine ruhige Besinnung möglich geworden ist. Dazu legt S. eine sehr gründliche und gut fundierte Studie vor. Als Beitrag zum Thema „Kirche und Industriegesellschaft" ist seine Arbeit zunächst religionssoziologischer Natur und konnte als solche von der Hamburger Philosophischen Fakultät als Dissertation angenommen werden; zugleich greift sie notwendigerweise aber auch weit in den theologischen Bereich hinein, weswegen sie auch das bischöfliche Imprimatur des Verlagsortes Essen trägt. Die überaus vorsichtig abwägende, um nicht zu sagen: verklausulierte Ausdrucksweise, die das Verständnis manchmal mehr als notwendig erschwert, erklärt sich vielleicht daraus, daß der Verf. ständig Seitenblicke nach zwei Seiten — Philosophische Fakultät und kirchliche Behörde — glaubte nehmen zu müssen, was ihm bewußt oder unbewußt Hemmungen auferlegte. Leidtragender ist der Leser, der oft mühsam herausbringen muß, was der Verf. sagen will.

Kurz und bündig ist das Ergebnis des Verf. dieses: Das Unternehmen der Arbeiterpriester war ein Irrweg; desgleichen das Verbot (289); ohne das Verbot wäre nach seiner Meinung das Unternehmen still ausgelaufen, und man hätte aus den gemachten Fehlern gelernt; durch das Verbot wurde das Gegenteil dessen, was bezweckt war, herbeigeführt: statt stiller Liquidation dauert das Unternehmen, wenn auch nur in sehr begrenztem Umfang, mehr oder weniger illegal oder legalisiert, heute noch fort.

Wichtige, „mehr negativ konstatierende als positiv definierende Schlußfolgerungen" stellt der Verf. in einer Folge von 7 Thesen zusammen (243 f.); dort findet der Leser die — erschütternde — Quintessenz des Buches.

Die Analyse, die der Verf. von den sozialen und kirchlichen Verhältnissen Frankreichs bietet, dürfte im wesentlichen zutreffen, besonders wenn man beachtet, daß er sie auf die erste Zeit nach dem Kriege beschränkt und den seither in der sozialen und ökonomischen Lage der französischen Arbeiterschaft eingetretenen Wandel nicht verkennt. Für uns Deutsche ist diese — heute weitgehend überholte — Lage der französischen Arbeiterschaft schwer vorstellbar. Noch schwerer allerdings ist für uns zu verstehen — und darauf geht der Verf. befremdlicherweise nicht ein —, wie es möglich war, daß Teile der französischen Intelligenz, darunter auch zahlreiche Arbeiterpriester, marxistisches Gedankengut in sich aufnahmen zu einer Zeit, da

Marx bei uns, wenn man so sagen darf, bereits „bewältigt" war. Das will sagen: Die zutreffenden Ergebnisse der Marxschen Sozialanalyse sind bei uns längst Allgemeingut geworden, und die wenigsten wissen überhaupt noch, daß wir sie Marx verdanken: „Marxismus" dagegen ist für uns entweder der Inbegriff der Irrtümer von Marx oder das, was die Kommunisten-Bolschewisten daraus gemacht haben. Seit Bekanntwerden der Jugendschriften von Marx beschäftigt man sich bei uns sehr gründlich mit seiner Philosophie und seinem verschieden gedeuteten Entwicklungsgang, gerät dadurch aber nicht in die Nähe des Kommunismus, sondern viel eher in bewußten Gegensatz zur kommunistischen Denkweise. Wie der Marxismus in den Köpfen einer Anzahl von Arbeiterpriestern aussah und wie er sich in ihren Köpfen einnisten konnte, das möchte man wissen, erfährt es aber nicht. Woher diese uns befremdende Anfälligkeit? Darüber hat der Verf. keine Nachforschungen angestellt. Der bloße Hinweis auf die nach dieser Seite hin zweifellos unzureichende Vorbildung in den Priesterseminaren erklärt nichts.

Sehr viel Nachdenken, um nicht zu sagen: Grübeln, verwendet der Verf. auf das begriffliche Verhältnis von Priester und Arbeiter. Der hl. Paulus war Apostel und zugleich Handwerker; er übte sein Apostolat aus und lebte zugleich von seinem Handwerk. Offenbar hat er nichts Problematisches darin gesehen; wenn er darauf zu sprechen kommt, tut er es mit einem gewissen berechtigten Stolz: er könnte, wie andere Apostel es tun, seinen Lebensunterhalt von denen beanspruchen, für die er sein Apostolat ausübt; er will aber niemandem auf der Tasche liegen und verdient sich daher seinen Lebensunterhalt durch eigene Arbeit. Nicht wenige französische Geistliche haben sich nach der Trennung von Kirche und Staat 1905 auf die gleiche Weise ihr Brot verdient; das mochte hart sein, aber völlig unproblematisch. Handelt es sich nicht um selbständige Arbeit (ob die Arbeit des hl. Paulus immer selbständige Arbeit war oder er sich nicht wenigstens gelegentlich auch von einem selbständigen Zeltmacher als Gehilfe einstellen ließ [Apg 18, 3], bleibe dahingestellt), handelt es sich vielmehr um u n selbständige, im Lohnarbeitsverhältnis verrichtete Arbeit, so stellt sich allerdings die Frage, die sich aber nicht auf den priesterlichen Weihegrad bezieht, sondern auf das Dienstverhältnis, in dem der inkardinierte Kleriker auch ohne Priesterweihe zu seinem Bistum steht: die Pflichten aus diesem quasi-beamtenrechtlichen Verhältnis und aus einem gleichzeitigen Lohnarbeitsverhältnis können miteinander kollidieren. Daher bedarf der Kleriker der Genehmigung seines Ordinarius, um in ein Lohnarbeitsverhältnis — auch als Angestellter einer Organisation und dergleichen — einzutreten. Für Angestelltenverhältnisse der genannten Art wird die Genehmigung erfahrungsgemäß Welt- und Ordensgeistlichen in großem Umfang erteilt. Bei den Arbeiterpriestern lag nun die Besonderheit vor, daß sie sich *unwiderruflich* den Arbeitern widmen wollten und als den einzig möglichen Weg dazu ansahen, einer von ihnen zu werden. Sie brauchten daher die — selbstverständlich unter Vorbehalt der Zurücknahme aus wichtigem Grunde — unwiderrufliche Genehmigung des Ordinarius. Ob es rätlich erscheint, eine solche unwiderrufliche Genehmigung zu erteilen, kann durchaus bezweifelt werden, ist aber eine Frage der Opportunität (‚quid expediat') und Sache der kirchlichen Disziplin, keine theologische Frage und überhaupt keine Grundsatzfrage. Anscheinend haben die Arbeiterpriester in ihr Unternehmen theologische Probleme hineingeheimnißt und gerade dadurch sich auf die schiefe Ebene begeben, die schließlich im Verbot endete.

Unter Verhältnissen, unter denen es dem Priester möglich ist, hauptberuflich (‚full time'!) seinem geistlichen Amt oder doch solchen Funktionen zu obliegen, die er um seines geistlichen Amtes willen auf sich nimmt (z. B. die wissenschaftliche Forschungsarbeit eines geistlichen Professors), erscheint es etwas gekünstelt, um nicht zu sagen: fiktiv, wenn er sich als Priester unkenntlich macht, indem er hauptberuflich anderer Tätigkeit obliegt und die dieser Tätigkeit gemäße Lebensform annimmt. Die Arbeiterpriester waren der — offenbar durch die Erfahrung selbst als irrig erwiesenen — Meinung, in Frankreich sei dies der einzig gangbare und erfolgversprechende Weg, um Zugang zur Arbeiterschaft zu finden. Gerade die Arbeiter scheinen als erste das Fiktive herausgespürt zu haben; man möchte aber vermuten, daß auch die Arbeiterpriester selbst, wenn auch nicht bewußt, es als einen inneren Bruch empfunden haben, an dem manche von ihnen zerbrochen sind. Unter einem totalitären Regime, wo es für „Geistliche" keine Brotkarten gibt, wo jeder eine von

dem Regime als nützlich angesehene Tätigkeit auszuüben gezwungen ist, um leben zu können, das geistliche Amt also in jedem Fall nur unter dem schützenden Dach eines weltlichen Berufs ausgeübt werden kann, liegen die Dinge völlig anders. Hier kann der Arzt, der Rechtsanwalt, aber auch der Flugzeugbordmechaniker und der Rottenarbeiter der Eisenbahn ganz im stillen Priester oder Bischof sein, und daran ist nichts Fiktives, auch dann nicht, wenn einem atheistischen Regime gegenüber die geistlichen Funktionen getarnt werden müssen. Unter solchen Verhältnissen kann es auch notwendig sein, wie in der Zeit des Urchristentums Männer zu Priestern und Bischöfen zu erheben, die vorher keinem wissenschaftlichen Studium obliegen konnten. All das lag aber in Frankreich nicht vor. Der sicher vielfach heroische Idealismus der Arbeiterpriester wollte realistisch sein und war des guten Glaubens, es zu sein, und war doch tatsächlich im geraden Gegenteil extrem irreal. — Auf viel komplizierteren Wegen kommt der Verf. zum gleichen Ergebnis.

Ein eigener Abschnitt gegen Ende des Buches handelt über „Askese *in* der Welt — Stabilität und Ausdruckswandel alter Tugenden" (253—278). In diesem Abschnitt, der mit zu den „Konsequenzen" gehört, die der Verf. aus den „Ereignissen" ableiten will, bevor er im Schlußteil darangeht, „die nüchterne Bilanz ... zu ziehen" (279), wird der Versuch unternommen, die drei sogenannten „evangelischen Räte" Armut, Keuschheit und Gehorsam aus der vermeintlich außerweltlichen Askese der Vergangenheit in eine innerweltliche Askese von heute zu übertragen. Manch kluger und beherzigenswerter Gedanke wird vorgelegt. Gerade hier aber vermißt man die begriffliche Präzision. Was *ist* denn Armut, und was ist an freiwillig übernommener Armut ethisch und vor allem christlich wertvoll? Richtig sagt der Verf., daß Reichtum heute vielfach abstrakte Form angenommen hat; das weiß jeder, der das Wirtschaftsleben kennt. Wenn er aber diese abstrakte Form des Reichtums mit dem Erfolg identifiziert und folgerecht die Übung der Armut in den Verzicht auf schnellen und demonstrierbaren Erfolg verlegt, ist das doch mehr ein vielleicht gar nicht einmal geistloses Spiel mit Worten, trägt aber nichts bei zur Klärung der Frage, was unter den heutigen Verhältnissen „Armut" ist und was sie aszetisch bedeuten kann. — Zum Gehorsam wird eine Vielzahl zweifellos im höchsten Grade brennender Fragen aufgeworfen oder doch angerührt; es bleibt aber bei dem Hinweis auf die Schwierigkeiten und der an den Befehlenden gerichteten Aufforderung, diese Schwierigkeiten zu sehen und sie ernst zu nehmen. Die Frage aber, wo die Grenze liegt, an der die Befehlsgewalt und damit zugleich auch die Gehorsamspflicht endet, wird nicht einmal scharf gestellt noch viel weniger beantwortet.

In dem verhältnismäßig sehr kurzen Schlußteil „Experiment und Institution" (279—290) zieht der Verf. unter Bezugnahme auf Schöllgen und K. Rahner den Probabilismus heran. Es kann sich jedoch (wie übrigens bei Schöllgen aus dem Zusammenhang zu ersehen und bei K. Rahner durch Anführungszeichen unmißverständlich angedeutet) um keine unmittelbare, sondern nur um eine übertragene Anwendung handeln. Es geht ja um keine Frage der Erlaubtheit, sondern um die Ermessensfrage, inwieweit die Kirche an den überkommenen, unter ganz anderen Voraussetzungen entstandenen Formen priesterlicher Lebensführung und seelsorglicher Wirksamkeit festhalten soll und inwieweit es sich empfiehlt oder angezeigt erscheint, neue Formen zu entwickeln, vielleicht zunächst nur versuchsweise anzuwenden, um sie bei Bewährung allgemein einzuführen. In dieser wie nahezu in allen Ermessensfragen gibt es keine unbedingt sichere Antwort, kaum jemals mehr als begründete Mutmaßungen. Bestehen Gründe sowohl für das Beharren als auch für den Versuch einer Neuerung, so sollte man nach dem Verf. der verjüngenden Maßnahme auch dann schon eine Chance geben, wenn sie noch keine ebenso gewichtigen Argumente für sich ins Feld führen kann wie das Bestehende, das von vornherein mit dem Schwergewicht der Beharrungskraft auftritt. Das ist ein durchaus beherzigenswerter Gedanke, hat aber mit Probabilismus nichts zu tun.

Recht fragwürdig erscheinen die Ausführungen des Verf. über „falsche Erfahrung", „doppelte Wirklichkeit" und „doppelte Wahrheit" (160 ff.), bei denen er sich ebenfalls auf Schöllgen beruft. Dabei ist die Unterscheidung Schöllgens zwischen Normen, die schlechthin in der Menschennatur begründet und daher unter allen Voraussetzungen verbindlich sind, und anderen, die an bestimmte, geschichtlich gewachsene Gegebenheiten anknüpfen und daher deren Vergänglichkeit teilen, durch-

aus klar und — wenigstens im Prinzip — auch gar nicht neu. Die Folgerungen, die der Verf. daraus zieht, sind jedoch alles andere als klar. Richtig ist, daß der (namentlich von Ketteler nachdrücklich betonte) Satz, zunächst müsse man dem Arbeiter zu einem menschenwürdigen Dasein verhelfen, dann erst könne man von ihm ein christliches Leben verlangen (163), nur die halbe Wahrheit enthält und der Ergänzung bedarf, daß die christliche Botschaft sich nicht nur an Menschen in „menschenwürdiger" Lebenslage richtet. Der Verf. neigt dazu, solche und ähnliche Fragen in die hohe Philosophie hinaufzusteigern und in geistesgeschichtliche Zusammenhänge hineinzustellen; je näher man dem Boden bleibt, um so klarer und sicherer lassen sie sich lösen.

Ungeachtet dieser und anderer möglicher Aussetzungen, aufs Ganze gesehen, eine höchst respektable Arbeit! Der Philosophischen Fakultät der Universität Hamburg gereicht es zur Ehre, diese Dissertation angenommen zu haben; daß sie ungeachtet der darin geübten Kritik an Maßnahmen auch hoher kirchlicher Stellen um das bischöfliche Imprimatur nachsuchte und es erhielt, darf mit besonderer Genugtuung verzeichnet werden als Beweis dafür, daß auch in der hierarchisch strukturierten Kirche für sachlich begründete Kritik Raum ist.

Der Verlag hat das Buch gut ausgestattet; erwünscht wäre jedoch, daß es dem Leser durch Seiten- (Kolumnen-) Titel die Orientierung leichter machte.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Wildmann, G., *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft; der ethische und ontologische Grundcharakter der Soziallehre der Kirche.* 8° (XX u. 224 S.) Wien o. J. (1961), Herder. 16.50 DM.

Die sehr beachtliche Arbeit entzündet sich an der Frage, ob die Verlautbarungen der letzten Päpste, namentlich Pius' XII., zu sozialen Fragen als im strengen Sinne philosophische, speziell sozial-ontologische, und theologische Aussagen oder als nur vor-wissenschaftliche oder vor-philosophische, praktisch-pastorale Äußerungen zu verstehen sind bzw. verstanden sein wollen. Die erstere Auffassung dürfte, soweit die Päpste grundsätzliche Aussagen lehrhafter Art, bspw. über das Verhältnis von Person und Gemeinschaft, machen, ziemlich allgemein verbreitet sein oder, vielleicht noch richtiger gesagt, als selbstverständlich unterstellt werden. Die zweite, es handelte sich um vorwissenschaftliche, in pastoraler Anpassung an Zeitverhältnisse und Zeitströmungen gemachte Ausführungen, ist die Meinung einer Minderheit, als deren führender Kopf A. Fr. Utz O. P. herausgestellt und neben ihm A. P. Verpaalen genannt wird. Dieser Ausgangspunkt hätte leicht Anlaß geben können zu unerfreulichen polemischen Auseinandersetzungen; um so mehr ist es zu begrüßen, daß Verf. sein Thema in ruhiger und klarer Weise behandelt und der von ihm abgelehnten Meinung und deren Vertretern gegenüber stets eine vornehme, streng sachliche Haltung bewahrt.

Im ersten Teil „Die Sozialethik als Grundcharakter der Gesellschaftslehre" (1—72) wird die von Utz vertretene, vom Verf. mit dem Namen „Ethizismus" belegte sozialphilosophische Position, um derentwillen Utz glaubt, die päpstlichen Verlautbarungen nur als vorwissenschaftlich (vorphilosophisch) und praktisch-pastoral gelten lassen zu können, sorgfältig untersucht. Als Ergebnis wird festgestellt, sie sei nicht hinreichend bewiesen und erscheine in manchen Stücken wenig wahrscheinlich.

Im zweiten Teil „Die Sozialontologie als Grundcharakter der Gesellschaftslehre" (73—164) entwickelt Verf. die von seinem Lehrer Gustav Gundlach führend vertretene solidaristische Position. Daß der Solidarismus an erster Stelle Sozialontologie und erst folgeweise Sozialdeontologie ist, wird überzeugend dargetan. Die Anforderungen, die Verf. an die Abstraktionskraft des Lesers stellt, sind hoch. Das liegt aber an der Natur der Sache, und man wird anerkennen müssen, daß er die Dinge nicht unnötig schwer macht, im Gegenteil: seine Schreibweise ist erfreulich flüssig und durchsichtig. Da die Arbeit unter Gundlachs Leitung entstanden ist, kann an der Authentizität der einschlägigen Ausführungen kein Zweifel sein. Meiner Meinung nach sind sie die beste Darlegung der spekulativen Grundlagen des auf H. Pesch zurückgehenden, in der Hauptsache durch Gustav Gundlach ausgebauten Solidarismus, die wir bis heute besitzen; mir ist keine andere Darstellung bekannt, die an Vollständigkeit und Geschlossenheit, aber auch an Durchsichtigkeit und Verständlichkeit dieser gleichkäme.

Im dritten Teil „Der Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche, besonders bei Pius XII." (165—218) wird das Ergebnis gezogen. Obwohl Pius XII. sich nicht förmlich zum Solidarismus bekennt (einem Papst stünde es wohl auch kaum an, sich zu einem „Ismus" zu bekennen!), obwohl er auch den systematischen Ansatz des Solidarismus nicht explizit entwickelt, stimmen seine Aussagen sämtlich mit denjenigen des Solidarismus bzw. mit dem, wozu man von der solidaristischen Ausgangsposition kommen muß, im sachlichen Gehalt überein. Damit allein aber ist die Frage, um die es geht, noch nicht entschieden. Diese sachliche Übereinstimmung zieht auch Utz gar nicht in Zweifel; im Gegenteil, sie ist gerade der Grund, weswegen er die päpstlichen Verlautbarungen — wenn man den harten Ausdruck gebrauchen darf — als vorwissenschaftlich oder vorphilosophisch a b w e r t e n zu müssen glaubt. So muß hier weiter untersucht werden, wie Pius XII. selbst seine Verlautbarungen versteht. Daß Pius XII. im Ton des Lehrers, ja des seiner obersten Lehrautorität bewußten Lehrers der Kirche spricht, kann wohl niemand verkennen. Daß er die Gepflogenheit hat, jeweils in gedrängter Kürze eine grundsätzliche Ausgangsposition zu beziehen, von der aus er dann die ins einzelne und praktische gehenden Folgerungen zieht, ist ebenso unverkennbar. So bleibt nur noch die Frage, ob er diese grundsätzliche Ausgangsposition aus zeitgeschichtlich bedingten Gründen in die Sprache einer von ihm nicht geteilten Sozialontologie kleidet, insoweit also v o r - wissenschaftlich (müßte man nicht von Rechts wegen sagen: „u n wissenschaftlich"?) verfährt. Einen absolut zwingenden Gegenbeweis erbringt Verf., wenn ich recht sehe, nicht. Aber wer ist beweispflichtig, derjenige, der den Papst so versteht, wie er spricht und sich gibt, oder derjenige, der glaubt, seine Diktion als nur s c h e i n b a r wissenschaftlich im Sinne echter Philosophie und Theologie interpretieren zu dürfen oder zu müssen, während sie es in Wahrheit n i c h t sei? Wohlverstanden: es geht nicht um eine verschiedene Wertung der Verbindlichkeit der päpstlichen Verlautbarungen; diese Frage kommt nicht ins Spiel. Es geht darum, wie der Papst verstanden sein will. Bis zum schlüssigen Beweis des Gegenteils wird man annehmen müssen, er wolle so verstanden sein, wie seine Art und Weise des Sprechens ihn zu verstehen nahelegt und wie sie ungezwungenermaßen allein verstanden werden kann.

Erstaunlich ist, daß die Meinungsverschiedenheit zwischen Utzschem „Ethizismus" und Gundlachscher Sozialontologie sich an dem entzündet, was die Kirchenväter und Thomas v. Aquin darüber sagen, ob es im Paradies Eigentum gegeben haben würde. Die Erörterungen hierüber wie über die Eigentumsfrage überhaupt scheinen mir daran zu kranken, daß man sehr oft nicht weiß, was denn unter „Eigentum" gemeint ist. Vielfach sieht es so aus, als sei die sachenrechtliche Rechtsfigur gemeint, die der moderne Ziviljurist „Eigentum" nennt (§ 903 BGB). Sehr oft aber ist klar ersichtlich, daß der Eigentumsbegriff sehr viel weiter gefaßt wird. Dann aber erhebt sich die Frage: wie weit? Wenn subjektiv-öffentliche Rechte wie der erdiente Ruhegehaltsanspruch des Beamten, ja selbst Anwartschaften wie diejenigen auf Leistungen der privaten Versicherung oder der Sozialversicherung noch zum „Eigentum" zählen (Art. 14 BGG stellt sie zweifellos unter Enteignungsschutz!), dann werden einige unserer gebräuchlichen Argumente, die wir für die Notwendigkeit der Eigentumsinstitution anführen, hinfällig. Auch in der vorliegenden Arbeit wird zunächst vom Eigentum so gesprochen, als wisse man ohne weiteres, was damit gemeint ist. Überraschend kommt dann im Abschnitt: „Die gesellschaftliche Institution des Eigentums" eine Verdeutlichung: „Da für jedwede Wertverwirklichung des Menschtums die Nutzung materieller Güter erforderlich ist, muß geordnete haftende Koordination die Nutzung dieser Güter maximal sicherstellen, ..." (122). Hier ist klar gesagt, worauf es ankommt: „geordnete haftende Koordination" hinsichtlich der Nutzung der materiellen Güter; diese soll „maximal" sichergestellt werden. Hieße es statt „maximal" etwas weniger anspruchsvoll „hinreichend", so würde ich diese Formulierung als die treffendste bezeichnen, die bis heute zu meiner Kenntnis gelangt ist. Die ganzen, so unfruchtbaren Erörterungen um die Eigentumsfrage kranken daran, daß man nicht weiß, wovon die Rede ist, und daher aneinander vorbeiredet. Hier ist ein Ansatz gemacht, um in aller Sachlichkeit zu untersuchen, auf welche Weise, mit welchen rechtstechnischen Mitteln eine „geordnete haftende Koordination" der Nutzung materieller Güter überhaupt oder speziell in der Welt von heute sich, sei es hinreichend, sei es selbst „maximal", zuerst einmal herbeiführen und dann auch

sichern läßt; alsdann dürfte sich auch unschwer eine Verständigung darüber herbeiführen lassen, inwieweit dafür die sachenrechtliche Rechtsfigur „Eigentum" unentbehrlich ist oder doch von Nutzen sein kann. Indem man alle in Frage kommenden Möglichkeiten mit dem zum Reizwort gewordenen Sammelnamen „Eigentum" zudeckt, wird ein Fortschritt in der Klärung dieser uns heute dringend aufgegebenen Frage nicht gefördert, sondern verhindert. — Ähnlich, wenn auch nicht ganz so schlimm, steht es mit dem Terminus „Recht". Auch hier leistet Verf. einen erfreulichen Beitrag zur Klärung, wenn er eindeutig feststellt: „Recht ist ein Sozialbegriff" (138), und dies dahin verdeutlicht, daß Selbstmacht erst dann zu „Recht" im technischen Sinne wird, wo andere vorhanden sind, die ausgeschlossen werden können. In diesem Sinne ist also Gottes unumschränkte Oberherrlichkeit kein „Recht", weil keine Götter neben ihm sind, die von der Einmischung in seine selbstmächtige Oberherrlichkeit auszuschließen wären. Auf das sachenrechtliche Eigentum angewandt, bedeutet dies: das Eigentumsrecht ist keine Rechtsbeziehung zwischen dem Eigentümer und der von ihm zu eigen gehabten Sache, die überhaupt ein Unbegriff wäre, sondern besteht in der Befugnis, andere (eine Vielheit anderer, vielleicht schlechthin a l l e denkbaren anderen) von der Einwirkung auf diese Sache auszuschließen. Erst recht ist das — wie immer verstandene — Eigentum keine „Verlängerung der Person in die Sachenwelt"; nur mit Befremden kann man lesen, daß dem Verf. nichtsdestoweniger der allerdings nicht ganz so anstößige Ausdruck „Ausstrahlung der Person in die Sachenwelt" in die Feder fließt.

Personenverzeichnis und Sachverzeichnis sind etwas mager ausgefallen. Im Personenverzeichnis sähe man gern, wie es heute üblich ist, bei dem Namen eines Verfassers alle Stellen angegeben, wo auf ihn Bezug genommen oder wo er angeführt wird. — Auffallend zahlreich sind die Druckfehler, von denen allerdings wohl keiner sinnstörend wirkt (wenn es über mehrere Seiten hin immer wieder „inkorp e riert" heißt, später aber wieder richtig „inkorp o riert", dann hat die Hauskorrektur versagt). Im übrigen hat der Verlag das Buch seinem wertvollen Inhalt entsprechend gut ausgestattet herausgebracht. Ein noch größeres Verdienst hätte der Verlag sich erworben, wenn er das Werk, für das die kirchliche Druckerlaubnis am 16. März 1960 erteilt und dessen Vorwort „Ostern 1960" unterzeichnet ist, nicht erst ein volles Jahr später herausgebracht hätte.

O. v. N e l l - B r e u n i n g S. J.

D a n i é l o u, J., S. J. *Approches du Christ* (Église et temps présent, 12). kl. 8° (254 S.) Paris 1960, Grasset. 8.10 NFr.

Der Verf. geht von dem Gedanken aus, daß die Person Christi nur zu verstehen ist, wenn sie in ihrer Stellung im Heilsplan Gottes und damit in der organischen Einheit zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Herrn des Glaubens gesehen wird. Geschichte und Offenbarung gemeinsam bieten uns den Schlüssel für das richtige Verständnis des ganzen Christus in seinen verschiedenen Existenzweisen. D. zeigt zunächst, was das NT, dessen geschichtliche Glaubwürdigkeit er mit guten Gründen skizziert, in den Paulusbriefen und den Evangelien über Jesus von Nazareth als wahren Menschen berichtet (14—41). Aber die natürliche Menschheit Christi läßt sich nur begreifen, wenn man sie sieht in der Gesamtheit dessen, was den ganzen Christus ausmacht, d. h. als die Menschheit des menschgewordenen Gottes. Als solchen bezeugen ihn ebenfalls Paulus und die Evangelien, wie im 2. Kap. gezeigt wird (43—79).

Das 3. Kap. handelt von den Weissagungen und Vorbildern Christi im AT (81—117). Der eigentliche Gegenstand des NT ist, von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, die Feststellung, daß mit Christus die von den Propheten angekündigten eschatologischen Ereignisse, die „letzten Zeiten", gekommen sind (90). Das ganze AT spricht schon von Christus. Es ist eine Skizze und eine Weissagung der Menschwerdung. Die Menschwerdung ist wie der Gipfel eines Planes, der mit den Anfängen der Geschichte beginnt; denn vom Anfang der Geschichte an offenbart sich uns ein Gott, der in die menschliche Existenz eingreift, und die Menschwerdung ist der Höhepunkt dieses Eingreifens (107). Hier geht D. auf die vor allem von Irenäus vertretene Auffassung von der Menschwerdung als der „Recapitulatio" des Alls in Christus ein (109—117).

Während der Verf. bisher Christus im Lichte der biblischen Theologie in seiner Beziehung zur Heilsgeschichte betrachtet hat, stellt er im 4. Kap. die Frage, ob und wie weit Christus Gegenstand einer philosophischen Reflexion sein kann (119 bis 143). Hier setzt er sich vor allem mit dem Versuch von H. Duméry in seinem Werk „Philosophie de la religion" auseinander, für den das Christentum die Gesamtheit von Schemen und Kategorien ist, die auf die Bedürfnisse des Geistes zurückzuführen sind. Diese Rückführung ist für ihn die Aufgabe der christlichen Philosophie (121). Demgegenüber betont der Verf., daß es Sache der *Theologie* ist, die Vernunft auf die besonderen Gegebenheiten der Heilsgeschichte, des eigentlichen Inhalts des Glaubens, anzuwenden (120). Dazu gehören die „Geheimnisse" des Lebens Jesu, d. h. die Werke, die das Ewige Wort in seiner menschlichen Natur und durch sie vollbracht hat. Sie umfassen die Geheimnisse der Kindheit, des öffentlichen Lebens und des Leidens und der Auferstehung (146). Davon spricht der Verf. im 5. Kap. (145—169).

Aber die Geheimnisse des Lebens Jesu sind mit der Himmelfahrt nicht abgeschlossen, sondern werden fortgesetzt durch die Auferbauung des mystischen Leibes, der Kirche, durch den erhöhten Christus und finden ihren Abschluß erst in der Parusie, wie im 6. Kap.: „Christus und die Kirche" (171—196), gezeigt wird. In der Kirche und durch die Kirche setzt Christus sein Werk fort in der Verkündigung, in der Spendung der Sakramente und in der Sendung, wie D. im 7. Kap. ausführt (197—232). Das hindert aber nicht, daß Christus auch in der einzelnen Seele unmittelbar wirksam ist und von ihr erfahren wird. Beides gehört zusammen (233 bis 253).

Es ist dem Verf. zweifellos gelungen, das ganze Christusgeheimnis in einer organischen Gesamtschau dem Leser nahezubringen, wenn dabei auch vieles mit Rücksicht auf den beschränkten Umfang des Werkes nur kurz angedeutet werden konnte. Dafür sind wir ihm sehr dankbar. Es ist nicht zu verwundern, daß er wohl nicht in allen Einzelheiten schlechthin Zustimmung finden wird. Wenn er sagt, daß Maria, die neue Eva, der Schlange den Kopf zertritt (100), dann ist das mit den Worten von Gen 3,15 nicht direkt gesagt, wo es nur heißt, daß der Same des Weibes, d. h. schließlich Christus, der Schlange den Kopf zertreten wird.

Es spricht gewiß vieles dafür — man vgl. Lk 2,52 —, daß das menschliche Wissen Christi wie das jedes Menschen hienieden an Raum und Zeit gebunden und darum beschränkt gewesen ist (139). Man müßte dann allerdings annehmen, daß die Auswirkungen der Anschauung Gottes, die Christus auch nach der Enzyklika „Mystici Corporis" (Denzinger 2289) seiner menschlichen Natur nach schon hienieden gehabt hat, auch unter dieser Rücksicht wie bezüglich der Leidensfähigkeit geheimnisvoll unterbunden war.

Kann man wirklich sagen, daß das, was Jesus lehrte, nicht verstanden werden konnte, solange der Heilige Geist nicht gekommen war (150), und daß auch die Apostel vor der Sendung des Heiligen Geistes die Worte Christi nicht verstanden haben (152)? Besagt nicht das Bekenntnis des hl. Petrus: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes" (Joh 6, 69), etwas anderes, wenn auch das tiefere Verständnis erst durch den Heiligen Geist bewirkt werden sollte? Kann man darum annehmen, daß die einzige Sünde der Juden darin besteht, daß sie den Heiligen Geist zurückweisen werden, wenn er gegeben wird (152)? Wie hätte dann Christus zu Pilatus sagen können, daß der, der ihn ausgeliefert hat, eine größere Sünde hat (Joh 19,11)?

Wenn der Verf. sagt, Gott habe von Anfang an Adam in das Paradies, d. h. in das Milieu der vergöttlichenden Energien, versetzt, eine Lage, die bei der Auferstehung wieder verwirklicht werde (162), ist doch wohl die Frage, ob er damit dem Begriff des ursprünglichen Paradieses ganz gerecht wird.

Daß die Erde der theologische Mittelpunkt des Alls und die Stätte des entscheidenden Ereignisses ist (164), kann man sicher in dem Sinne sagen, als nach Paulus in Christus, dem Gottmenschen, das All, also der gesamte Kosmos einschließlich der Engelwelt, irgendwie zusammengefaßt ist, aber besser würde man dann sagen, daß nicht die Erde, sondern der Gottmensch der theologische Mittelpunkt des Alls ist.

Man mag sich im einzelnen zu diesen vom Verf. aufgeworfenen Fragen stellen, wie man will; jedenfalls wird die theologische Diskussion dadurch angeregt, obgleich

das Werk für einen weiteren Leserkreis gedacht ist. Daß Christus am Ende der 50 Tage (statt der 40 Tage) in den Himmel aufgefahren ist (163), ist offenbar ein bloßes Versehen. B. Brinkmann

Schnübbe, O., *Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns. Ein Beitrag zur Interpretation der theologischen Systematik Bultmanns* (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 4). gr. 8° (140 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM.

Der Verf. will sich nicht wieder kritisch mit den von Bultmann aufgeworfenen Fragen (Glaube und Denken, Glaube und Geschichte, Entmythologisierung, Hermeneutik) auseinandersetzen, obgleich auch seine Stellungnahme zu diesen Fragen zur Sprache kommt, sondern er beschränkt seine an den Quellen orientierte Untersuchung auf den Existenzbegriff. In ihm sieht er den Schlüssel der systematischen Theologie Bultmanns, wenn auch gerade bei diesem historische und systematische Arbeit zu einer Einheit verschmolzen seien. Dabei meint er, daß man der neutestamentlichen Überlieferung, auch der synoptischen, positiver gegenüberstehen dürfe, als Bultmann es tut (9 f.).

Im 1. Teil fragt er nach den theologischen Motiven für die Übernahme des Existenzbegriffes bei Bultmann und nach dem durch diese Übernahme gegebenen Problem Theologie—Philosophie. Er zeigt, wie weit Bultmann von der Theologie des jungen Karl Barth beeinflußt ist und wo er ihr von W. Herrmann her kritisch gegenübersteht. So ist er u. a. mit Barth eins in seinem Kampf gegen Psychologismus und Historismus und damit in seinem Kampf gegen die Vorstellung des Glaubens als psychischen Prozeß (11). Dagegen übt er Kritik an der fehlenden Erkenntnis Barths, daß Glaube Bewußtseinsinhalt ist, an seiner Frage der Aneignung des Glaubens, an seiner Christologie und an seiner Beurteilung des geistigen Lebens und der Kultur (13).

Wie kann aber mit dem Glauben ein Bewußtseinsinhalt verbunden sein, der abgesehen von dem psychischen Prozeß Geltung hat? Darüber läßt sich nach Bultmann letzte Klarheit nur gewinnen, wenn ein theologischer Existenzbegriff entwickelt werden kann, der den Glauben gegen das Mißverständnis eines Seelenprozesses schützt und dabei sicherstellt, daß der Glaube als Bewußtseinsinhalt beschrieben werden kann. Diese Möglichkeit bietet nach ihm der auf Kierkegaards ontischen Daseinsanalysen beruhende ontologische Existenzbegriff Heideggers, und zwar dadurch, daß hier menschliches Dasein streng von der Geschichte (im Unterschied von Historie) her interpretiert wird (14). Die Botschaft des Glaubens wendet sich nach ihm an die Existenz. Zu seiner Eigentlichkeit kommt der Mensch durch die Anrede Gottes, in der ihm ein geistiger Gehalt gesagt wird, der seine Existenz trifft, so daß es zu einem Sich-Verstehen des Menschen unter der Anrede Gottes kommt (15).

In der Frage nach der Aneignung des Glaubens zeigt sich bei Bultmann vor allem der Einfluß von W. Herrmann. Während bei Barth die „objektive" und die „subjektive Möglichkeit der Offenbarung" auseinanderfallen, so daß das Wagnis der Glaubensentscheidung in der Luft hängt, fallen nach Herrmann die Erkenntnis des Gegenstandes des Glaubens und die Annahme des Glaubens zusammen (16 f.). Das hat Bultmann durch das existenzbezogene Denken Heideggers verdeutlicht. „Offenbarung" und Wort müssen (nach ihm) von dem geschichtlichen Denken Heideggers als der Existenz, dem geschichtlichen Dasein begegnende, Entscheidung heischende Anrede interpretiert werden. Im Akt des Hörens der Anrede vollzieht sich die Entscheidung, und zwar die freie Entscheidung. Der assensus kann von hierher nur existentielle Annahme der Anrede sein, fällt also mit der fiducia, dem eigentlichen Glauben nach protestantischer Auffassung, zusammen (17).

In der Christologie unterscheidet sich Bultmann von Herrmann. Nach diesem wird Gottes Gnade, die den Menschen zum Glauben überwindet, anschaulich an dem „inneren Leben Jesu", dessen Heiligkeit und verzeihende Liebe dem unbefangen Urteilenden aus den Quellen entgegentritt (18). Nach Bultmann bietet die urchristliche Verkündigung ein Kerygma, das keine historische Forschung zerschlagen kann, ein Kerygma, das als Anrede interpretiert wird. Dieses Kerygma verkündet das „geschichtliche Faktum Christus", d. h., daß Gott in Christus gehandelt, die

Welt versöhnt und das Wort der Vergebung aufgerichtet hat. Der Glaube wird als Antwort des Menschen auf das im Kerygma begegnende Wort Gottes interpretiert (19). So ergibt sich eine durchgreifende Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens (19). Die neutestamentliche Botschaft beschränkt sich nach Bultmann auf die Verkündigung der Vergebung und der Leben schenkenden Tat Gottes in Christus (19). Hinter das Wort darf nicht zurückgegangen werden (22).

Im § 2 des 1. Teiles behandelt der Verf. den Existenzbegriff in der Theologie Bultmanns. Dieser hat nach ihm mit dem Existenzbegriff Heideggers auch dessen Verständnis von Welt und Geschichte übernommen. Alle theologischen Aussagen werden aus der Dimension des „objektivierenden" Denkens, wie Bultmann es nennt, radikal in die Dimension eines existenzbezogenen Denkens verlegt (24). In der ontisch-theologischen Verwertung des Existenzbegriffes zeigt sich bei ihm vor und nach 1927, dem Jahr des Erscheinens von Heideggers Buch „Sein und Zeit", kein wesentlicher Unterschied (25).

Bei den weiteren Untersuchungen ist nach Sch. ständig im Auge zu behalten, inwieweit hinter dem an Heidegger geschulten Denken Bultmanns Erkenntnisse W. Herrmanns stehen. Kann man allgemein sagen, daß die existenzphilosophische Denkform, in die die Theologie gegossen wird, ihre Vorstufe in der an Kant orientierten Theologie W. Herrmanns hat? Wie verhalten sich die von Herrmann und Heidegger übernommenen Elemente zu den im § 1 nachgewiesenen tiefen Einflüssen K. Barths? Von einer kritiklosen Übernahme von Heideggers Gedankenwelt kann nach dem Verf. bei Bultmann keine Rede sein (25). Heidegger wolle in „Sein und Zeit" nur eine ontologische Analytik der Existenz geben, d. h., er wolle eine ontologisch existenziale Analytik des menschlichen Daseins und nicht ein ontisch materiales existenzielles Daseinsverständnis bieten. Heidegger frage nur nach den formalen ontologischen Strukturen der Existenz. Er grenze sich deshalb in „Sein und Zeit" ausdrücklich gegen Kierkegaard ab, der das Existenzproblem als existenzielles durchdacht habe. Ob es möglich ist, unter Ausklammerung des eigenen ontischen Daseinsverständnisses eine formale ontologische Analyse menschlicher Existenz zu geben, ist freilich nach Sch. die Frage. Bultmann halte die Fragestellung Heideggers für unbedingt notwendig und auch für grundsätzlich lösbar (26). Heidegger habe allerdings aus den ontologischen Strukturen, wie er sie bei Augustin, Luther und Kierkegaard vorgefunden habe, aus ihrem Daseinsverständnis Gott eliminiert, aber ihre Auffassung, daß der Mensch verantwortliche Ich-Person ist und dementsprechend in seiner geschichtlichen Beziehung gesehen werden muß, habe er ontologisch fruchtbar gemacht. Bultmann gibt nach Sch. in seiner ontischen Interpretation Heideggers Strukturen ihr ursprüngliches christliches Gesicht zurück, wenn sich dabei auch Spannungen ergeben (41 f.).

Im 2. Teil der Arbeit geht der Verf. der Existenz in der Theologie Bultmanns im einzelnen nach. Er spricht von dem Gottesbegriff und der Existenz als Grundlage der Systematik Bultmanns (43—58), und geht dann auf die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher Offenbarung und Existenz ein (59—69). Hier ist die Frage, wie die Existenzwerdung nach Bultmann ausschließlich ein Geschenk der Vergebung in Christus ist, wie es aber andererseits der Philosophie möglich ist, auch ohne Christus allgemein gültige Strukturen des menschlichen Daseins als solche zu erkennen. Bultmann glaubt diese Schwierigkeit dadurch lösen zu können, daß das natürliche Vorverständnis Gottes ein rein negatives ist, das den Menschen zwar befähigt zur Bildung der Begriffe Gott und Offenbarung, aber damit sei noch keineswegs die Wirklichkeit Gottes gegeben, die ausschließlich in der Annahme der Offenbarung in Christus geschenkt werde (61 f.). Also eine theologia naturalis im katholischen Sinne gibt es nach ihm nicht, wie Sch. richtig bemerkt. Andererseits besteht nach ihm die Schöpfungsoffenbarung und damit die natürliche Gotteserkenntnis darin, „daß die Schöpfung den Menschen sich als Geschöpf verstehen lehrt, so daß er seiner Grenze innewird und sich als Beschenkten und Geforderten versteht" (64).

Der entscheidende Punkt in der Theologie Bultmanns liegt in seiner Auffassung von der Offenbarung in Christus und der Existenz, die der Verf. im folgenden behandelt (69—82). Daß in Jesus Christus Gott mit der Menschheit gehandelt hat, ist nach ihm kein für den objektivierenden Blick des Historikers feststellbares Faktum. Offenbarung ist ein paradoxes Geschehen, insofern von einem puren (sic!) Menschen

(Jesus) und seinem Schicksal behauptet wird, daß Gott in diesem Geschehen gehandelt und sich offenbart hat oder daß dieses Geschehen „eschatologisches Geschehen" ist (70). Der historische Jesus interessiert Bultmann nicht mehr. Jesus, ein Mensch ohne messianisches Bewußtsein (sic!) kann höchst paradoxerweise dennoch der eschatologische Gesandte Gottes sein (72). Mit Recht fragt hier der Verf., ob die Lösung Bultmanns dem Satz: „Das Wort ist Fleisch geworden", noch gerecht werde (73). Bultmann sieht die Lösung in seiner Forderung der Entmythologisierung gegeben.

Der Verf. zeigt dann (73—77), wie nach Bultmann die Offenbarungstat Gottes in Christus und das Offenbarungsgeschehen in der Verkündigung nicht Wissensmitteilungen sind, sondern Gottes kraftvolles Machtwort, zeitliches Ereignis in einer bestimmten Situation, in einer bestimmten Geschichte, und zwar als Anrede, die vom Hörer Entscheidung, Anerkennung fordert (73). Insofern es mich vom Jenseits her in die Entscheidung stellt, ist es nach Bultmann ein eschatologisches Geschehen (76).

Mit der Aneignung dieses Offenbarungsgeschehens ist dann ein neues Sich-Verstehen des Menschen gegeben (77). Bultmann unterscheidet nach Sch. drei Offenbarungsschichten, die als eschatologisches Geschehen miteinander verklammert sind: Eschatologisches Geschehen ist Wort und Schicksal des Rabbi Jesus, eschatologisches Geschehen ist die Verkündigung, und eschatologisches Geschehen ist der Glaube (81). „Durch das Wort, das neu in die Situation des Menschen hineintritt, wird er vor die Entscheidung gestellt, und dadurch wird das Wort für ihn Ereignis. Also nicht als objektiv zu betrachtendes Wort ist es Ereignis, sondern der Hörer gehört dazu, damit es Ereignis wird" (81). Weil Bultmann jedes objektivierende Denken ablehnt, kann er in der Verkündigung nicht eine Mitteilung von geoffenbarten Wahrheiten sehen, sondern muß sie bei seinem existentialen Offenbarungsbegriff selbst als Offenbarung ansprechen.

Im folgenden untersucht Sch. das biblische Menschenbild im Lichte des Existenzbegriffes nach Bultmann (82—91). Die Erkenntnis Heideggers, daß das menschliche Dasein als geschichtliches Dasein ungesichert, rätselhaft und fragwürdig ist, hat für Bultmann eine erhebliche theologische Bedeutung. Existenz ist nicht Substanz, sondern Gott verantwortliche Personalität (85—87). Jesus kennt Gott gegenüber nur die Haltung des Gehorsams (86). Nach Bultmann wird aus dem Neuen Testament ersichtlich, daß der Mensch nicht ein σῶμα im Sinne einer Substanz hat, sondern laut Römer 12,1; 6,12 usw. σῶμα ist (87), so daß σῶμα einfach für das „Ich" steht. Der σῶμα-Begriff wird also von Bultmann vollständig entmaterialisiert und in die existenzialen Schemata Heideggers eingespannt (88). Zutreffend bemerkt hier der Verf., daß die biblische Bestimmung des Menschen von Bultmann nicht mehr voll gesehen wird. Die von Gott mit der Gottebenbildlichkeit intendierte Liebesgemeinschaft mit dem Geschöpf komme bei ihm zu kurz, weil die Heideggerschen Strukturen nicht theozentrisch aus der vom Schöpfer intendierten Liebesgemeinschaft mit dem Menschen abgeleitet werden (89). In diesem Zusammenhang kommt auch die Auffassung Bultmanns von Sünde, die er nicht so sehr als moralisches Verhalten, sondern als ontologische Verfallenheit, Uneigentlichkeit usw. auffaßt, und von Vergebung in ihrer Beziehung zur Existenz zur Sprache (91—103).

In dem Abschnitt „Das πνεῦμα und die eschatologische Existenz" (104—110) zeigt der Verf., daß bei dem jungen Barth für das neutestamentliche Einwohnen des Heiligen Geistes in der Existenz kein Raum sei. Die eine Schwierigkeit gegen das Einwohnen des Heiligen Geistes, die totale Auseinanderreißung von Gott und Welt, sei nun im wesentlichen auch bei Bultmann vorhanden. Aber nach Bultmann komme es darauf an, daß der Mensch sich nicht an die Welt, an das Vergängliche, Verfügbare verliere, sondern daß er aus dem Unweltlichen, Unverfügbaren, aus dem Jenseitigen lebe, daß er seine Existenz durch den jenseitigen Gott wirklich bestimmen lasse (104). Dabei ist nach Bultmann das πνεῦμα die „Macht der Zukünftigkeit", so daß die durch das πνεῦμα begründete Existenz ganz im Gegensatz zur σάρξ als dem weltlichen Sein steht (104 f.). Auch damit wird er dem biblischen πνεῦμα-Begriff kaum gerecht.

Im letzten Abschnitt sucht der Verf. die Entmythologisierung Bultmanns von seinem theologischen Standpunkt aus zu interpretieren, und zwar unter besonderer Berücksichtigung des Existenzbegriffs (110—139). Mit der Forderung der Entmytho-

logisierung will Bultmann nach Sch. drei Probleme lösen: 1. Glaube und Denken in Anlehnung an W. Herrmann, 2. Offenbarung und Geschichte vorwiegend mit Einsichten von K. Barth und 3. das Problem der biblischen Hermeneutik vor allem mit Hilfe Heideggers, der die Lehre Diltheys vom geschichtlichen Verstehen weiter ausgebaut habe (110). Die Entmythologisierung wird gefordert, weil mythologisches Denken — und dafür hält Bultmann weithin den Inhalt des Neuen Testaments — objektivierendes Denken ist, mit dem man nur welthafte Phänomene, jedoch nicht Gott erfassen kann. In der radikalen, von ihm verlangten Entmythologisierung sieht er die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: Sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens ... „Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann" (112). Sch. bemerkt ganz richtig, daß Bultmann die „sola fides"-Lehre konsequent auf dem Gebiet des Erkennens durchgeführt hat. Damit hört aber der Glaube für ihn ebensogut wie für K. Barth auf, ein „rationale obsequium" im Sinne von Röm 12,1 zu sein. Paulus hat jedenfalls mit dieser lutherischen „sola fides"-Lehre nichts zu tun. Es gibt nach Bultmann nur ein Wunder, das der Offenbarung, d. h. der Offenbarung der Gnade Gottes für den Gottlosen, Vergebung im existentiellen Sinne (117). Wenn der Verf. gegen Bultmann betont, daß die Auferstehung Christi nicht nur ein religiöses, sondern ein eschatologisches Wunder sei, d. h. das Aufblitzen des Eschatons mitten in der Zeit, freilich nicht die Wiederbelebung eines Leichnams (127), dann wird damit auch er den Tatsachen nicht gerecht.

Die Arbeit ist für das Verständnis Bultmanns und seiner Anschauungen zweifellos sehr aufschlußreich. Sch. ist ehrlich bemüht, Bultmann allseitig gerecht zu werden, steht aber seinen Ergebnissen bei allem Wohlwollen und aller Anerkennung im einzelnen kritisch gegenüber, wie oben schon verschiedentlich vermerkt wurde, freilich ohne ihn in den beanstandeten Punkten wirksam zu widerlegen. Er betont u. a. gegen ihn: Der Mensch darf nicht erst nachträglich ontisch-existenziell, sondern muß schon „existential" als ein Wesen interpretiert werden, das nur von Gott her richtig verstanden werden kann. Der Mensch ist von vornherein ein von Gott Gerufener. Er ist in Freiheit vor Gott verantwortlich und hat Existenz nur in der Relation zu Gott ... Wird der Mensch von vornherein in der Relation zu Gott gesehen, dann richtet sich die existentiale Fragestellung des Exegeten nicht mehr auf das Zu-sich-selber-Kommen des Menschen (wie bei Heidegger), sondern auf Gottes Wort, auf Erkenntnis seines den Menschen richtenden, befreienden und in den Dienst am Bruder stellenden Wortes (138). Doch auch damit ist das Wesen der göttlichen Offenbarung nicht erschöpft, die vordergründig eine Mitteilung von objektiven Wahrheiten ist, wenn auch durch die Mitteilung dieser Wahrheiten der Mensch von Gott in die Glaubensentscheidung gerufen wird. B. Brinkmann S. J.

Baltzer, K., *Das Bundesformular* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 4). 8° (215 S.) Neukirchen 1960, Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 17.45 DM, geb. 19.50 DM.

Schon seit einigen Jahren beschäftigen sich Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft mit den in diesem Buch behandelten, bedeutenden Tatsachen. Das „Bundesformular" wird einen gewissen Umbau von Vorstellungen, Arbeitshypothesen und Methoden herbeiführen. Seine Kenntnis ist auch für die Deutung spätjüdischer, neutestamentlicher und frühchristlicher Texte wichtig. Theologisch erschließt es neue Einsichten in das Wesen des Bundes zwischen Jahwe und Israel, des „alten" Bundes also, den aber der „neue" fortführt und vollendet. Ein Gegenstand von solcher Tragweite rechtfertigt eine gründliche Besprechung des Buches.

Der älteren kritischen Schule (etwa Wellhausen) war die „Vorstellung" der „Bundschließung" eine israelitische Späterscheinung; mit ihr verband sich die „Idee" des einseitig auferlegten Gesetzes; sie galt als Abfall vom „natürlichen Gottverhältnis" der Frühzeit (11 f.). Kraetzschmar, Pedersen und Köhler haben unser Wissen um die „Bundesvorstellung" gefördert, aber auch vordemonstriert, daß die reine Begriffsuntersuchung nicht genügt (12—16). Seit Mowinckel (Herbstfest), Noth (Amphi-

ktyonie), Alt (apodiktisches Recht) und von Rad (formgeschichtliches Problem des Hexateuch) stellt man die Frage nach der „Institution", in der der Bund wurzelte (16 f.). Dieser formgeschichtlichen Betrachtungsweise ordnet B. auch seine Arbeit ein, sucht aber einen neuen Ausgangspunkt. Unter der sich dann bestätigenden Voraussetzung, daß der Gottesbund Israels nach dem Modell internationaler Verträge der Umwelt konzipiert war, erarbeitet er an außerbiblischen Texten Einzelheiten der Gattung und fragt dann nach Entsprechungen und Abweichungen in den biblischen Texten (17 f.); dann verlängert er die Linie bis zu jüdischen und christlichen Texten (103 f.). Als Vergleichsmaterial dienen die aus den Archiven von Boghazkoi und Ras Schamra stammenden Staatsverträge der Hethiter mit ihren Vasallen aus dem 2. Jahrtausend (19). In Anlehnung an die juristische Untersuchung dieser Texte durch Korošec bestimmt B. die „Normalform" der Vertragsurkunden: Präambel — Vorgeschichte (manchmal mit Grenzbeschreibung) — „Grundsatzerklärung" über das künftige Verhältnis der Vertragspartner — Einzelbestimmungen — Anrufung der Götter als Zeugen — Fluch und Segen (20—25). Für den Vertragsabschluß war schriftliche Ausfertigung wesentlich. Die Zeremonie des Vertragsabschlusses entsprach dem Aufbau der Urkunde: Vortrag der Bedingungen durch den Großkönig — Eid des Vasallen. Eine regelmäßige Verlesung des Vertrags vor dem Vasallen war vorgesehen (26—28).

War diese international verbreitete Gattung des „Vertragsformulars" in Israel als „Bundesformular" bekannt — dergestalt, daß Jahwe darin die Stelle des Großkönigs eingenommen hätte? Jos 24 enthält Präambel (2), Vorgeschichte mit Landbeschreibung (2—13) und Grundsatzerklärung (14). Dann folgt ein Ritual der Beschwörung des Bundes (15—24) mit Motiven der Bezeugung, des Fluchs und des Segens; die schriftliche Ausfertigung wird erwähnt (25 f.). Von den wesentlichen Elementen der Gattung sind hier also nur die Einzelbestimmungen nicht nachweisbar (S. 29—37). In Ex 19, 3—8 finden sich Vorgeschichte, Grundsatzerklärung und Konsens der Versammlung (37 f.), der auch noch Ex 24, 3 f. 7 aufscheint (38 f.). Der Gesamtaufbau des Dt spiegelt die Gattung (40 f.), aber auch einzelne Stücke folgen ihr sehr genau, so Dt 1, 6 — 4, 40 (41—43) und Dt 28, 69 — 30, 20 (43—45). In Dt 5 — 11, 26—28 und 31 ist die Form nicht mehr als ganze erhalten, aber mehrfach lassen sich Vorgeschichten, Landbeschreibungen, Grundsatzerklärungen, Segen- und Fluchstücke erkennen (45—47). In Ex 34 (hier auch Einzelbestimmungen!), Neh 9, 10, Esr 9, 10; Dn 9, 4b—19 und 1 QS I, 18 — II, 18 spiegelt eine mit dem Bundesformular verbundene Bußhandlung den Ritus der Bundeserneuerung (48—59). Aus einer Analyse von 2 Chr 29, 5—11; 2 Kg 22 f.; Jr 34, 8—22, den Klageliedern des Volkes, 2 Kg 18 f.; Jr 21, 1—7; Jos 7 f. und 1 Kg 8 ergibt sich, daß der Bund nicht regelmäßig, sondern bei öffentlicher Notlage, und auch da nur, wenn Jahwe etwa durch einen Propheten das Nichtmehrbestehen des Bundes kundgetan hatte, erneuert wurde (59—68). Erst vom Exil ab setzte sich ein jährlicher Ritus der Bundeserneuerung durch (68—70). Jos 23, 1; Sm 12, der Gesamtzusammenhang Dt 1 bis Jos 1; 1 Chr 22—29 und 2 Kg 11 zeigen einen engen Zusammenhang zwischen dem Bundesformular und dem Wechsel der Führung in Israel. Der Bund scheint — hethitischen Formen entsprechend — als Doppelbund Gottes sowohl mit dem Führer Israels als auch mit dem Volk selbst gedacht zu sein; dadurch wurde ein Wechsel in der Führung zum kritischen Punkt, in dem der Bund bestätigt werden mußte. Im Idealfall wurde die Nachfolge schon vor dem Tod gesichert, und so wird das Bundesformular zu einem „Testament", wenn auch in einem uns ungewohnten Sinn (71—90). Der Bundestext wurde regelmäßig jährlich oder alle 7 Jahre verlesen; doch ist die Verlesung keine Bundeserneuerung (so *Mowinckel*), sondern nur die Erfüllung der Verpflichtung zum Kennen und Tradieren des Bundes in Israel (91—95). In einer Zusammenfassung des 1. Teils seines Buches vermutet B. für das Bundesformular einen gottesdienstlichen Sitz im Leben, weist auf das Außergewöhnliche dessen hin, daß ein Volk sein Gottesverhältnis nicht von naturhaften, sondern von Rechtskategorien her bestimmt, und deutet die inhaltlichen und formalen Wandlungen an, die das ursprünglich staatsrechtliche Formular durch seine neue Verwendung notwendig erlitt (96—100).

Der 2. Teil des Buches behandelt „das Bundesformular in jüdischen und frühchristlichen Texten" (101—184). Das Formular kehrt wieder in der Sektenrolle von Qumran, in der Damaskusschrift, im Barnabasbrief, in der Didache, im 2. Klemens-

brief, im Jubiläenbuch und in den Testamenten der 12 Patriarchen. Langsam bildet sich eine neue Form heraus: Dogmatischer Teil — Ethischer Teil (manchmal gegliedert in Grundsatzerklärung und Einzelbestimmungen) — Segen, Fluch, eschatologischer Teil; ein Corpus der rechtlichen Bestimmungen kann nachfolgen (vgl. 184). Die Verwendungsbereiche differenzieren sich: Liturgie, Predigt, Gemeindeordnung, rein literarische Verwendung (180). Die Gattung ist immer noch lebendig und wird bewußt gehandhabt (182 f.). Die Verwendung der Gattung in christlichen Texten führt zu der abschließenden Erkenntnis: „In den formalen Strukturen sind alter und neuer Bund nicht unterschieden. Das Neue am neuen Bund liegt daran, daß er begründet ist in einer neuen Geschichte" (183). Am Ende des Buches finden sich: Übersicht über die hethitischen Verträge (185); 2 Texte hethitischer Verträge (186—192); die Agende der Sektenrolle (193—195); Literaturverzeichnis, nach Teilen getrennt (196—201 202—205); Stellenverzeichnis von V. Fritz (206—215). Die beiden Teile des Buches entsprechen B.s Dissertation und Habilitation.

Zum erstenmal hatte *E. Bikermann* 1951 den Zusammenhang der Bundestradition mit den Staatsverträgen beobachtet, aber nur nebenbei („Couper une Alliance": Archives d'Histoire du Droit Oriental 5 [1950/51] 153 f.). *G. E. Mendenhall* nahm diese Anregung auf (Covenant Forms in Israelite Tradition: The Biblical Archeologist 17 [1954] 50—76; zusammen mit einem anderen Aufsatz dann in Buchform: Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburgh 1955), und bewies eindeutig den Zusammenhang des Dekalogs und von Jos 24 mit dem Vertragsformular; sein Artikel hat trotz mancher Reserven, die vor allem gegen die zu enge Verbindung von formgeschichtlicher und historischer Fragestellung vorgebracht wurden, den Gegenstand weithin bekannt gemacht und mancherlei Arbeit angeregt. (Eine eher zurückhaltende Besprechung ist etwa die von O. *Eißfeldt*, JSS 1 [1956] 188 f., der aber im gleichen Jahr in seiner Einleitung in das AT, Tübingen ²1956, 21 f. [M.s Buch ist S. 20 angeführt!] sein grundsätzliches Einverständnis andeutete; vgl. noch die Besprechung durch *W. L. Moran:* Biblica 41 [1960] 297—299, der M. gegen die unberechtigten Einwände von *A. Jepsen* und *D. J. Wiseman* verteidigt.) B. hat seine Arbeit unabhängig von Mendenhall konzipiert (17 Anm. 6). Ohne Einschränkung läßt sich sagen, daß er unser Wissen um das „Bundesformular" (auch diese glückliche Wortprägung, die sich wohl durchsetzen wird, ist seine Leistung, wenn auch O. *Eißfeldt* Pate stand: vgl. Einleitung, 21 f., von B. auf 17 f. zitiert) erheblich vergrößert und auf festere Fundamente gestellt hat. Schon die Fülle der von ihm dem Bundesformular zugewiesenen Texte und der bis in die christlichen Jahrhunderte reichende Zeitraum, den sie umspannen, sichert ihm unseren vollen Dank und seinem Buch bleibenden Wert (M. vermutete noch, die alte Form des Bundes habe sich mit der beginnenden Monarchie verloren). Ich glaube nicht, daß B. irgendwelche Texte dem Bundesformular zu Unrecht verbunden hat. Günstig erwies sich die methodische Beschränkung auf das Formgeschichtliche. Die wohl selbst nach B.s Buch noch nicht reife historische Frage blieb am Rand; die den Bund tragenden Institutionen konnten in Ruhe in ihren Grundlinien sichtbar gemacht werden. Besonders gefällt das Kapitel über die Bundeserneuerung; das über die Bundesbestätigung ist das anregendste, aber vielleicht auch noch das vorläufigste. Überhaupt bleibt das Buch natürlich noch eine erste Wegbahnung durch einen neuen Problemkreis, und es wäre falsch, hier eine volle systematische Aufarbeitung zu erwarten. So fehlen etwa noch Tabellen oder Zusammenstellungen mit erschöpfenden Angaben über die Belege für die einzelnen Elemente der Gattung; die dafür eintretenden Querverweise in den Anmerkungen sind oft unvollständig, bei manchen Anmerkungen spürt man, daß sie nachher hinzukamen, zuerst nur kurz erörterte Probleme werden später in Rückblicken noch einmal aufgegriffen (vgl. etwa 158 ff.). Die erfrischende, nüchterne Dynamik nach vorn, die jede Nebenuntersuchung abwehrt, läßt doch auch manche auf die Dauer noch zu stellende Frage offen. Das macht den Reiz des Buches aus, besiegelt aber zugleich seine Vorläufigkeit. Die allseitige und voll unterbaute systematische Darstellung des so wichtigen Gegenstandes (deren idealer Autor natürlich B. selbst wäre) wird erst nach einiger Zeit möglich sein.

Zunächst wären Einzeluntersuchungen nötig. So wäre etwa das außerbiblische Vergleichsmaterial, bei dem B. sich in der Hauptsache an Korošec hielt, voll aufzuarbeiten, vor allem auch die in jüngerer Zeit veröffentlichten Verträge aus dem 1. Jahrtausend, die manche Eigenarten aufweisen, und dabei wäre neben dem von

Korošec vor allem geförderten juristischen Gesichtspunkt der noch kaum untersuchte stilistisch-literarische stärker zu beachten. Dann wäre von B.s Beobachtungen auszugehen, daß das Bundesformular auch im AT schon stets „literarisch verarbeitet", und das heißt „mehr oder weniger abgewandelt" vorliegt (96); B. mußte vor allem im 1. Teil an den damit verbundenen Fragen oft schnell vorbeieilen; es ging ihm ja nur um die Existenz der Gattung und ihren Sitz im Leben; aber selbst für die Abgrenzung der einzelnen Gattungselemente können in einigen Texten genauere stilistische Analysen noch wichtig sein und zu kleinen Korrekturen an B.s Einzelaufstellungen führen. Quer dazu müßten einzelne Elemente der Gattung monographisch untersucht werden, vor allem Segen und Fluch.

Ähnliches gilt vom repräsentativen Wortschatz der Gattung. Neben den unmittelbar und eindeutig vom Bundesformular her geprägten Texten, die B. fast ausschließlich behandelt, wird sich wohl eine große Anzahl von Texten finden lassen, die gewissermaßen noch im Strahlungsfeld liegen (und dies wohl auch im NT). Schließlich wird sich eines Tages auch die historische Frage aufdrängen. Wann wurde die Gattung übernommen? Damit verbunden ist die andere, die B. klug vermieden hat: Was war nun eigentlich der konkrete Bundestext der alten Amphiktyonie? Haben wir ihn? Können wir ihn erschließen? Was ist der Dekalog? Was der Ex 34 zugrunde liegende Text? Doch das möge genügen. Ermißt sich die Bedeutung einer wissenschaftlichen Arbeit daran, in welchem Maß sie der Forschung neue Wege weist, so ist nun genug gesagt.

Wenn ich noch in möglichst konziser Form einige Fragen, Anregungen, Ergänzungen, bisweilen auch ein wenig abweichende persönliche Auffassungen zu einzelnem zusammenstelle, so möge das nicht als Kritik, sondern als kleiner positiver Beitrag zu solcher Weiterarbeit verstanden werden. Ich beschränke mich dabei auf die mir vertrauteren Probleme des 1. Teils.

25 Anm. 4 „ein aramäischer Staatsvertrag"] jetzt besser veröffentlicht: A. Dupont-Sommer: Bulletin du Musée de Beyrouth 13 (1956) 23—41; dazu kommt nun vom gleichen Autor: Les inscriptions araméennes de Sfiré (Stèles I et III), Paris 1958. Vgl. J. A. Fitzmyer, The Aramaic Suzerainty Treaty: CBQ 20 (1958) 444—476; F. Rosenthal, Notes on the Third Aramaic Inscription from Sefîre-Sûjîn: BASOR 158 (1960) 28—31. — 32 zu Jos 24, 15] 1. zur Aufforderung zur Entscheidung vgl. Dt 30, 19 f. (bḥr!), auch 11, 26 ff.; dort im Zusammenhang mit Segen und Fluch, aber doch vielleicht nur als Rekapitulation dessen, was seinen eigentlichen Platz im Bereich der Grundsatzerklärung hat, vgl. Ex 19, 8 und den ethischen Teil der Didache (vgl. 133); 2. die Vorwegnahme der eigenen Entscheidung des Josue fällt auf: Scheint auch hier die Doppelstruktur des Bundes durch (vgl. 85 ff.)? — 32—36] Ist Jos 24, 15—24 wirklich die eigentliche Beschwörungzeremonie? Die andersartigen Andeutungen des Dt empfehlen, das Ritual als recht differenziert anzusehen. Hier verbleibt vielleicht alles doch noch im Raum der Grundsatzerklärung (mit Anspielungen an Zeugen, Segen und Fluch). Ich würde einen Namen wie „Erklärung des Bundeswillens" vorziehen. Die Grundsatzerklärung von 24, 14 rundet sich in 24, 23 ab, und 24, 23b 24 leitet zur Verkündigung der Einzelbestimmungen über; sie und die Beschwörung des Bundes mit Segen und Fluch faßt 24, 25 zusammen (śjm ḥq wmšpṭ kann den Segen mitmeinen: vgl. Ex 15, 25 f.). — 37 f.] Ex 19, 3—8 ist wohl nicht als eigentlicher Bundesschluß, sondern als eine Art „Bundesvorverhandlung" gemeint: vgl. Schol 36 (1961) 299 und R. J. Faley, The Kingdom of Priests, Rom 1960 (dieses Büchlein folgt in der Hauptsache den Vorlesungen von W. L. Moran über Ex 19, 3—8). — 39] Es scheint möglich, die 3 Texte einer einzigen Quelle zuzuschreiben; wie schon betont, müssen wir mit verschiedenen juristisch-liturgischen Phasen des Zeremoniells rechnen. Versuchsweise könnte man die Vorverhandlung mit den Ältesten (kl ḥᶜm Ex 19,8 meint die für das ganze Volk sprechenden Ältesten, vgl. Jos 24, 1 f.), die eigentliche Mitteilung der Bundesworte (ihr folgt die schriftliche Niederlegung) und die feierliche Bundeszeremonie (in ihr wurde auch die Urkunde noch einmal verlesen und durch Akklamation angenommen) unterscheiden; vgl. den noch komplizierteren Zusammenhang in 1 Sm 8; 10; 12.

41—43] Zu Dt 1—3 vgl. Bibl 41 (1960) 105—134. Jetzt ist es zweifellos Vorgeschichte im größeren Zusammenhang Dt 1—4. Doch ist es kaum ursprünglich dazu geschaffen worden. 3, 18—29 ist so vielfältig mit dem, was vorangeht, verflochten und dann in Dt 31 wieder vorausgesetzt, daß es kaum Zusatz sein kann. Eine Landbeschreibung

steht übrigens nicht nur am Ende, sondern auch schon 1, 7 (Beschreibung des verheißenen Landes, während am Ende die des Ostjordanlandes steht, dessen Zugehörigkeit zum verheißenen Land der Text wohl nicht annimmt). Unwahrscheinlich ist, daß hinter 4, 4 einmal Gesetze standen; 4, 1—40 ist dafür viel zu sehr durchstilisiert und literarisch ausgewogen. Wichtig für Dt 4: W. Zimmerli, Das zweite Gebot: Festschrift Bertholet, Tübingen 1950, 562 f.; 4, 40 mag eher abschließende Paränese als Segen sein; es ist wohl besser, in 4, 24—40 mit einer organisch weiterentwickelten Form des Bundesformulars zu rechnen als mit einem in die alte Form eingesetzten exilisch geprägten Mittelstück. Die Anwesenheit des Bundesformularschemas in Dt 1—4 kann nicht gegen Noths Deutung der Kapitel angeführt werden, da Dtr mit dem Bundesformular gern und oft umgeht — zur Auseinandersetzung mit Noth (der aber für Dt 1—3 wohl im Recht bleibt) ist schon inhaltliche und stilistische Einzelanalyse gefordert.

43—45] Vorschlag für die Analyse von Dt 29 f.: 29, 1—8 Vorgeschichte mit paränetischer Überleitung zur Grundsatzerklärung (29, 8); 29, 9—14 Proklamation der Bundschließung (stark juristisches, fast protokollarisches Stück; nur mit Vorbehalt den sonstigen Grundsatzerklärungen zuzuordnen); 29, 15—20 eine Predigt (trotz der anderen äußeren Form rollt dabei die Motivreihe des ganzen Bundesformulars ab; inhaltlich richtet die Predigt sich an den einzelnen!); 29, 21—27 28; 30, 1—10 11—14 sind im einzelnen verschiedene, der Predigt zugeordnete Stücke (30, 1—10 mit der Thematik Umkehr-Heimkehr); 30, 15—20 Vorlage von Segen und Fluch mit Schlußparänese. Gibt die Folge „Vorgeschichte — Proklamation des Bundesschlusses — Predigt — Vorlage von Segen und Fluch" vielleicht Einblick in ein anderes Ritual als das den vorherbehandelten Texten zugrunde liegende?

45—47] Innerhalb von Dt 5—11 läßt sich wenigstens das schon von A. Klostermann als Einheit erkannte Stück 9, 1 — 11, 17 als vollständige, wenn auch stark zerdehnte Verwirklichung des Schemas in Form einer Predigt isolieren. Die traditionelle Vorgeschichte und Landbeschreibung, die an ihrer eigentlichen Stelle durch die Geschichte vom Bundesbruch am Horeb verdrängt worden sind, werden vor Segen und Fluch nachgetragen (11, 3—6 und 11, 10—12; die gewaltsame Einfügung ist deutlich zu spüren).

49] Ex 34, 27 wird zwischen Moses und Israel unterschieden; das zeigt zugleich die Disposition des vorangehenden Bundestextes an: Ex 34, 10 ist nur an Moses gerichtet, 34, 11a ist Übergang, mit 34, 11b beginnt der Bundestext für das Volk, mit stark verkürzter Vorgeschichte. Einige S. 48 angedeutete Probleme lassen sich von dieser Erkenntnis her lösen.

48—50] Der in Ex 34 vorausgesetzte Text ist auch, unter Auflösung der Ordnung des Schemas, als letztes Stück des „Bundesbuchs" in Ex 23, 12—33 verarbeitet; dort finden sich auch die hier fehlenden Segens- und Fluchteile. Fand sich der „Engel" von Ex 32 f. auch schon in dem alten, vorliterarischen Text? — 53 Anm. 3] Die juristischen Penibilitäten von Neh 10 waren wohl doch nicht grundsätzlich und für immer so ins Zentrum gerückt, sondern es waren die speziellen Selbstverpflichtungen der Gemeinde für das damalige Sabbatjahr (vgl. V. Pavlovský, Die Chronologie der Tätigkeit des Esdras: Bibl 38 [1957] 275—305 428—456). Vielleicht wäre es gut, hier und an anderen Stellen auch den am außerbiblischen Material erarbeitbaren Begriff der Zusatzurkunde zu gebrauchen.

71 Anm. 2] Auf Grund der S. 48 erörterten Möglichkeit, die Vorgeschichte in die Zukunft zu transponieren, muß man vielleicht nicht mehr Noth in der Ausklammerung von 23, 5 13a folgen; in diesen Versen bereitet Dtr Ri 2, 20 f. vor. — 72] Struktur von Jos 23, 3—13: 1. Vorgeschichte — 1. Grundsatzerklärung — Segen = 2. Vorgeschichte — 2. Grundsatzerklärung — Fluch. Also wieder eine weiterentwickelte Form. — 73—76] Die antimonarchische Tendenz Samuels ist in der Hauptsache mit 1 Sm 8 erledigt; 1 Sm 12 muß man möglichst juristisch anvisieren: die Konstitutionsänderung der Amphiktyonie soll mit den Ausdrucksmitteln des Bundesformulars erfaßt werden. Vorangegangene Akte: 1 Sm 8 Vorverhandlung mit den Ältesten, bei der auch die das Königsrecht enthaltende Zusatzurkunde ausgehandelt wurde; 1 Sm 10 Ermittlung und Akklamation des Königs, Promulgation und Deposition des Königsrechts in einer Volksversammlung. 1 Sm 12 ist die feierliche Einsetzungszeremonie. Akt I: Samuel legt sein Amt nieder (2—6). Akt II: Bundesschluß König—Volk (7—15); hierbei rollt ein volles Bundesformular ab (Grundsatz-

erklärung in 13a; 13b ist zwecks Erzeugung eines Chiasmus vorangezogene Apodosis des Segens, vgl. 1 Chr 22, 13). Akt I hatte tabula rasa geschaffen; Akt II hatte einen König an die Spitze des Volkes gestellt. Der König besaß mehr als vorher Samuel, denn Jahwe hatte ihm eine Prärogative abgetreten; zugleich erfüllt der König aber auch wieder nicht alle Funktionen, die Samuel erfüllte. So ist der frühere Bund doch nicht wiederhergestellt; es handelt sich um einen Bundesbruch bisher noch nicht gekannter Art (die Vorgeschichte 7—12 entwickelt 3 Modellfälle: a. bei bestehendem Bund hilft Jahwe dem Volk aus einer Not [8]; b. auf Bundesbruch folgt Bedrängnis, Buße, Bundeserneuerung und dann Hilfe [9—11]; c. bei bestehendem Bund folgt auf eine Not das Verlangen, die Struktur des Bundes zu ändern [12; man beachte das lō'] — dieser Fall war noch nie da!). Samuel übersieht den Sachverhalt, das Volk noch nicht. Deshalb nun Akt III: Predigt und Zeichen beweisen dem Volk die Situation (16—18). Literarisch mit Akt III eine Einheit bildend, folgt Akt IV, ein mit einem Bußakt gekoppeltes zweites Bundesformular (19 + 20 — 25), also eine Bundeserneuerung; hier wird das alte Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Volk wiederhergestellt (22), und Samuel erhält einen Teil seiner früheren Funktionen (offensichtlich die, die der König nicht weitergeführt hätte) zurück: er wird neuerdings Fürbitter und Lehrer (23; vgl. die Bitte darum in 19). Im ganzen haben wir also eine vollständige Neuverteilung der Funktionen an der Spitze des Systems. Der Vorgang dürfte daher höchstens teilweise einer normalen Amtsübergabe entsprechen.

76—79] In der dtr Schicht wird der Übergang der Führung von Moses auf Josue systematisch und sehr kompliziert dargestellt. Jahwe beauftragt Dt 1, 37 f. Moses, Josue zu „stärken" (terminus technicus für die Amtseinsetzung; so übrigens vielleicht sogar noch in gewissem Sinn Lk 22, 32 — der Einfluß der Bundestradition auf die Passionsgeschichten ist erheblich); Moses unterläßt es aber Dt 3, 21 f. bewußt, Josue die Führung zu übertragen, bittet vielmehr Dt 3, 23—25 um Verlängerung der eigenen Amtszeit; Dt 3, 27 f.: die Bitte wird abgelehnt, neuer Auftrag zur Amtsübertragung (zum Bisherigen vgl. Schol 35 [1960] 403—407; Dt 3, 21 habe ich dort noch nicht in seinem genauen Sinn erfaßt); Dt 31, 23: Ausführung des Auftrags; Jos 1: Amtsübernahme nach dem Tod des Moses (Jos 1, 16—18, die Zustimmung des Volkes geschieht stellvertretend durch die ostjordanischen Stämme, wie neben der Einführung auch die Abschattung des Inhalts beweist; Dtr beschäftigt sich in Jos 1 noch mit einem ihn sehr intrigierenden anderen Problem, dem der ostjordanischen Stämme; obwohl sie nicht im verheißenen Land leben, gehören sie zu Israel; daß gerade sie Josue akklamieren, ist eine Art Ehrenerklärung des Dtr: sie sind volle Israeliten [so W. L. Moran mündlich]); Jahwe bestätigt Josue Jos 4, 14 (Ankündigung: Jos 3, 7). Den ursprünglichen und den von Dtr beabsichtigten Sinn von Dt 31, 23 kann man nicht ohne eine literarkritische Analyse des ganzen Kapitels endgültig voneinander abheben. — 86 Anm. 2 „akk. adē"] vgl. 88 Anm. 1; der dortige Esarhaddon entspricht dem Asarhaddon von S. 25 Anm. 4.

71—90] Könnte man von den sehr anregenden Ergebnissen dieses Kapitels her nicht vielleicht auch Ex 3 f. neu deuten? Liegt dort nicht vielleicht schon der erste Akt des Sinaibundes vor, nämlich die Einsetzung der Führungsspitze und eine Art Vor-Bund? 3, 6—12: Einsetzung des Moses mit Anklängen an das Bundesformular (3, 8—12); 3, 16—20: Botenauftrag für die Ältesten (mit Vorstellung und Nachholung von Einzelheiten: 3, 13—15 und 4, 1—9) wieder im Hauptteil mit Anklängen an das Bundesformular: Jahwe verpflichtet das Volk in einer Art Vor-Bund, den Auszug durchzusetzen und durchzuführen. In Ex 19—24 bleibt dann nur noch der endgültige Bund mit dem Volk zu schließen, da der Bund mit der Führung schon existiert; das erklärt auch vielleicht die Unerschütterlichkeit des Verhältnisses Gott—Moses nach dem Bundesbruch am Sinai, während Gott das Volk verwerfen will. Aber auch diese Vermutungen verlangen zur Sicherung eine gründliche neue stilistische und literarkritische Analyse.

95 Anm. 5] Von hier aus wäre wohl die Frage der Funktion der Bundeslade neu zu stellen. War nicht die Aufbewahrung des Bundestextes doch sehr früh ihre Aufgabe? L. Rost, Die Wohnstätte des Zeugnisses: Festschrift Baumgärtel, Erlangen 1959, 158—165, ist auf ganz anderem Weg zwar nicht bis zu dieser Erkenntnis hin, ihr aber doch recht nah gekommen.

So weit die Einzelbemerkungen zu Teil 1. Nun einige noch nicht erwähnte Ergänzungen zur Literatur (vgl. das Verzeichnis 196—201), und zwar nur im Hinblick

auf die Erschließung des außerbiblischen Vergleichsmaterials: R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien: AfO Beiheft 9 (1956) 107 ff.; H. Freydank, Eine hethitische Fassung des Vertrags zwischen dem Hethiterkönig Šuppiluliuma und Aziru von Amurru: Mitt. d. Inst. f. Orientforschung 7 (1960) 356—381 [anderes Schema!]; J. Gadd: RA 27 (1930) 125—127 [Entemena]; V. Korošec, Staatsverträge in keilschriftlicher Überlieferung: Akten d. 24. intern. Orientalistenkongresses, Wiesbaden 1959, 142—144; ders., Quelques remarques juridiques sur deux traités internationaux d'Alalah: Mélanges Henri Lévy-Bruhl, Paris 1959, 171—178; ders., Les Hittites et leurs vassaux syriens à la lumière des nouveaux textes d'Ugarit (PRU IV): Revue Hittite et Asianique 18 (1960) 65—79; H. Otten, Ein althethitischer Vertrag mit Kizzuwatna: JCS 5 (1951) 129—132; V. Scheil, Textes Élamites-Anzanites: MDP 51, 88 [Narām-Sîn]; E. Sollberger, Corpus des inscriptions „royales" présargoniques de Lagaš, Genf 1956, 9 ff. [Geierstele]; E. F. Weidner, Assurbânipal in Assur: AfO 13 (1939—1941) Tafel XIV und 215 Anm. 69.

Besteht nach den vorangehenden Seiten nicht der kleinste Zweifel an der Bedeutung von B.s Büchlein für die Erforschung der Tradition und Institution des Gottesbundes in Israel, so sei nun abschließend noch auf Erkenntnisse und Anregungen aufmerksam gemacht, die es für andere Fragenkreise enthält. So zeigt es etwa, daß der Person- und Numeruswechsel, die Basis von C. Steuernagels Dt-Analyse und Beweisglied in vielen anderen literarkritischen Theorien, gattungsbedingt sein *kann;* gleiches gilt von manchen bisher als unlogisch oder inkonsequent angesehenen Gedankengängen; die Literarkritik wird also manches neu überprüfen müssen. Die bisher für die Rekonstruktion der Frühzeit Israels wichtige Hypothese von der getrennten Überlieferung der Erwählungs- und Sinaitradition ist ganz in Frage gestellt. Auch tritt neben das kultische Denken viel früher und stärker, als bisher angenommen, das juristische (selbstverständlich nicht im modernen Sinn). Durch die neugefundenen Beziehungen des Gottesbunds zum Königtum, zum Prophetentum und zu anderen Institutionen rücken die wichtigsten Einrichtungen des alten Israel viel enger zusammen (und zwar nicht genau im Sinn der skandinavischen Schule). Schließlich stellt sich der Theologie viel stärker als vorher das Problem des Zueinanders von Heilstat Gottes und verpflichtendem Anspruch Gottes. In welchem Umfang das Bundesformular auch zur Deutung neutestamentlicher Texte beitragen kann, muß die weitere Forschung erweisen. N. Lohfink S. J.

Hanssens, J. M., *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents — son titulaire — ses origines et son caractère* (Orientalia christiana analecta, 155). gr. 8° (XXXII und 547 S.) Rom 1959, Pont. Instit. Orient. Stud. 4500.— L.

Unbestritten war es zwar nie, daß wir in der lange so genannten „Ägyptischen Kirchenordnung" die „Apostolische Überlieferung" Hippolyts von Rom hätten: das Werk des Gegenpapstes und Märtyrers, ein Zeugnis für römische Liturgie um 200 — aber langsam war es unbestreitbar geworden. Man braucht nur auf den Unterton leicht irritierter Ungeduld (ob schon beinahe hartnäckiger Unbelehrbarkeit) zu hören, mit der Lorentz, Engberding u. a. in die Schranken gewiesen wurden, um zu wissen, auf wie fruchtbaren Boden die Thesen von Schwartz und Connolly gefallen sind und wie wenig mit dem Strom schwimmt, wer den Komplex erneut in Frage stellt. Und das um so weniger, wenn die Antithesen lauten (bezüglich der Person): Hippolyt ist von Geburt Ägypter (mit viel Wahrscheinlichkeit für Alexandrien); ist später nach Rom gekommen und dort Mitglied des stadtrömischen Klerus geworden, der um diese Zeit einen beträchtlichen kosmopolitischen Einschlag hatte; mag an einem der Titel „Pfarrer" gewesen sein, aber nicht Bischof; stand in Gegnerschaft zu den Päpsten Zephyrin und Kallist, war aber nicht Gegenpapst; mag eine Zeitlang Novatianer gewesen sein und nach der Rekonziliierung möglicherweise — so zwischen 253—257 — als Märtyrer gestorben sein. (Bezüglich des Werkes:) Sein Traktat ist nicht Dokument römischen Brauchs, sondern liturgia „idealis", so etwas wie Programmschrift, Modell, Manifest gegen Kallists für ihn unannehmbare Neuerungen; zugrunde liegt die Liturgie von Alexandrien.

Also: der Nonkonformismus zur verfestigten opinio communis wird nicht leicht zu überbieten sein! Um aber von vornherein jeglicher möglichen Animosität gegenüber dieser so kompromißlos diametral bezogenen Position zu wehren, sei aus-

drücklich darauf hingewiesen, daß niemand besser weiß als H., daß das Rätsel „Hippolyt und seine Liturgie" auch nach diesem Werk subtiler Gelehrsamkeit und stupender Akribie fortbesteht; denn er spricht (506) von „conclusions plutôt maigres" und gibt zu, daß sie weitgehend zwischen Fragezeichen angesiedelt sind. Nur eben: daß da Fragezeichen sind, daß nicht vorschnell liturgiewissenschaftliche Glaubensartikel von Gnaden eines allzu bereitwilligen Consensus aufgestellt und also die Akten über den Fall Hippolyt noch nicht geschlossen werden dürfen, möchte er anerkannt sehen. Wenn er (ebd.) hinzufügt: „... ces conclusions (solche, die einmal öfter die opinio communis vertreten möchten — il y faudrait du courage!) ne seraient certainement pas plus apodictiques que les nôtres, et, très probablement, le seraient beaucoup moins", dann ist das ja nur zu verständlich; andernfalls wären die knapp 600 S. gar nicht erschienen. Diese Seiten, die so mit scharfsinnigen Analysen, komplizierten Tabellen, mühsamen Textmosaiken vollgestopft sind, daß sie das Buch zu einer schweren Lektüre machen (und gelegentliche Straffung wünschenswert gewesen wäre). Nun mag es angesichts dieses Stoffandrangs verständlich sein, wenn nahezu völlig auf eine Auseinandersetzung mit der reichlich angeschwollenen Sekundärliteratur verzichtet wird. Daß aber dadurch die Lektüre für einen Leser, der anderer Ansicht als der Verf. ist, befriedigender würde, kann man füglich nicht behaupten: gar nicht selten sind ja die Fälle, wo bei nicht verbessertem Beweisstand nur Einschätzung und Zuordnung derselben Fakta differieren, und auch eine sehr bemühte bloß positive Darlegung kann nicht all die Sicht- und Auslegeweisen der Daten bieten, wie sie bei der Auseinandersetzung mit gegnerischen Sentenzen notwendig ins Blickfeld treten!

Der dreifache Untertitel gibt die großen Abschnitte des Werkes an. H. ist sich bewußt, daß vornehmlich der dritte Teil nicht über alle Bestreitung erhaben ist, und weist darauf hin (507), daß jeder der drei Teile in sich steht und Eigengewicht hat. Dem wird man besonders bereitwillig hinsichtlich des ersten Teiles zustimmen. Hier wird Bestand, Eigenart und Stellenwert der vier großen abkömmlichen Zeugen diskutiert, von denen aus die Leitlinien rückläufig zum zu erschließenden Konvergenzpunkt der hippolytschen Urschrift gezogen werden müssen. Mit keinem der Dokumente fällt die „Apostolische Überlieferung" rein zusammen: weder mit der „Ägyptischen Kirchenordnung" noch mit dem „Testament unseres Herrn Jesus Christus" noch mit den „Hippolytschen Kanones" noch mit den „diataxeis, diatagai", die H. am ursprünglichsten im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen cc. 1—46 erhalten meint (und die er — weil in der Literatur einschlägige Termini wie canones, constitutiones usw. bereits an andere Sammlungen vergeben sind — zur Abhebung als „règlements" apostoliques bezeichnet). — Auch wenn auf eine Textrekonstruktion verzichtet wird, wird doch viel über den Sachgehalt gesagt. Dieser umfänglichste Teil des Buches (3—243) ist kaum anfechtbar.

Dem zweiten Teil kommt diese Qualität schon in geringerem Maße zu. Wenn schließlich aus vier in engere Wahl tretenden Bewerbern als „unser Mann" ein Schriftsteller Hippolyt herausgelesen wird, dessen Daten einleitend bereits angegeben wurden, dann hat man sich durch eine verwirrende Fülle von geschichtlichen Details und scharfsinnigen Manipulationen mit den wahrlich nicht sehr eindeutigen Indizien hindurchgearbeitet und — hält es für möglich. Denn wenn der Ansatz offengehalten wird, muß man konsequenterweise auch hinnehmen, wenn unser Mann so mancher gängiger Privilegien entblättert wird: Märtyrer? — möglich; Heiliger? — schwerlich, jedenfalls als der maßlose Kallistgegner; Bischof? — nein; Papst? Döllinger, der Verfasser der „Papstfabeln", wird selber als Fabrikant dieses bis jetzt sehr erfolgreichen Exemplars hingestellt (316). Nun fällt es aus mancherlei Gründen nicht schwer, gegenüber den Ergebnissen dieses Teils recht bereitwillig zu sein. Einmal gestatten die manchmal sehr dünnen Begründungslinien eine beruhigende Reserve (das erschlossene späte Todesdatum — das dann doch wohl auch die Abfassung der Apostolischen Überlieferung später als bisher üblich annehmen ließe? — fußt allein auf Eusebius; die ägyptisch-alexandrinische Herkunft als abgeleitet aus der weiten Verbreitung der Schriften im Osten ist nicht zwingend: H. selbst anerkennt durchaus die naheliegende und starke Begründung, die hierfür in der griechischen Sprache gelegen sein kann; die Bestreitung beispielsweise des Episkopats muß mit handfesten Objektionen — vgl. 310 n. 1 — recht entschlossen umgehen ...). Zum andern: da man immer schon meinte, Hippolyts Werk ohne die Ingredienz „Alexandrien" nicht

gut gerecht werden zu können, ist man von da her schon sehr offen für eine Theorie, die dieses Element über den gebürtigen Alexandriner Hippolyt zum Zuge bringen will. Und schließlich: mögen auch mit dieser Sicht des Autors einige Geleise gelegt scheinen zugunsten einer Einschätzung seiner Programmliturgie als alexandrinischer Inspiration — ausgemacht ist damit noch gar nichts, und man hat die Beweisgänge gegen eine wirklich geübte Liturgie römischer Art abzuwarten.

Die werden im dritten Teil geboten, vornehmlich aus den Doxologien, aus dem Zeremoniell von Ordination, Messe und Initiation; dazu noch eine Reihe abrundender Beobachtungen über Agape, Friedhöfe usw. Wiederum: man wird mit einer imponierenden Fülle von Material eingedeckt. Ob es aber mehr abverlangt, als die Frage wieder einmal als offen anzusehen und sich zu weiterer Prüfung verpflichtet zu halten? Es will nicht scheinen, als müsse man darüber hinaus auch schon die opinio communis resolut aufgeben und zu den hier vertretenen Ansichten übergehen. Damit wäre allerdings bereits des Leidigen genug gegeben: eine Grundfrage — wie lange? — als offen führen zu müssen! Denn einerseits können die überaus kräftig nachgezogenen Fragezeichen hinter die herkömmliche Auffassung nicht ignoriert werden — andererseits ist bei dem weitausholenden Ansatz zugunsten der abweichenden Ansichten nicht gut zu sehen, woher das entscheidende Zusätzliche geholt werden könnte, das sie von der kühnen Hypothese zur stabilierten These erhebt.

Einige Bemerkungen zu den einzelnen Beweisgängen. Wenn die Doxologien in den abgeleiteten Dokumenten östlich-alexandrinisch sind (nebenbei bemerkt: Falls man die vorher aufgestellte alexandrinische Herkunft Hippolyts nicht alle Beweislast tragen lassen will, kann man bestimmt eigentlich nur „östlich" sagen, also Kleinasien nicht ausschließend!): Was besagt das schon für die zugrunde liegende Urschrift? Wenn die sie bewahrenden Zeugen kanonistische Sammlungen sind, später redigiert als die Urschrift und doch gewiß gültige Satzung ihrer Abfassungszeit kodifizierend — wenn sie den Anspruch erheben, Kirchenordnungen lebendiger, jeweils hiesiger (dieser Bischofsstadt und ihrer „Provinz") Liturgie zu sein: Was liegt dann näher als Anpassung an allenfalls vorhandene und vielleicht zuzeiten sogar neuralgische, polemisch betonte theologische Nuancierung? Und eine methodische Zusatzfrage (angesichts dessen, daß man das östliche Kolorit der Doxologien nicht ohne Rückgriff auf Väterzitate bestimmen kann): Kann denn im Verhältnis Kirchenordnungen-Väter die Abhängigkeit nicht auch auf seiten der Väter gesucht werden? Gewiß sind die Kirchenordnungen damaliger Zeit nicht „offiziell" im heutigen prägnanten und gewichtigen Sinn, aber so viel Maßgabe darf man ihnen zuschreiben, daß solche Frage ihr Recht hat. Ähnlich wäre zum Argument aus der hierarchischen Ordnung zu sagen: Jedes der beigebrachten Dokumente (etwa des Cornelius Brief an Fabios) bezeugt selbstverständlich den jeweiligen Entfaltungsgrad und besagt nichts über die möglicherweise inzwischen eingetretene Distanz zu dem Zustand, der bei der Abfassung der Apostolischen Überlieferung gültig war. Auch das Argument aus dem Taufritus kann nicht recht überzeugen. Mit Recht wird dem (östlichen) Doppelritus Absage an den Teufel — Zusage an Christus eine unterscheidende Funktion zugeschrieben. Aber die für die Grundform der Apostolischen Überlieferung daraus gezogenen Folgerungen verlieren dann ihr Gewicht, wenn die (im Westen vorwiegende) Form der Doppelung in Absage und Tauffragen als die ältere erscheint und die östliche Form der Paarigkeit zwischen Absage — Zusage als sekundäre Entwicklung verständlich gemacht werden kann. Daß selbst in Absehung von solchen genetischen Überlegungen der schlichte Befund nicht ohne Tücken ist, erkennt H. an (und die 459 gebrachte Objektion könnte gut noch urgiert werden).

Eben noch ein Wort zur liturgia „idealis". Da wird angezogen (508) „le caractère tout individuel que présentent certaines recommandations ... la doctrine et le style très personnel de l'anaphore ... la faculté laissée à l'évêque célébrant de se servir à son gré de cette formule". Es will scheinen, als könne man eben diese Überlegung leicht retorquieren und gerade aus der Beibehaltung dieser Besonderheiten auf nichtuniversalen Anspruch schließen (denn „apostolisch" ist zu gewöhnliche Etikettierung, um viel zusätzliche Beweislast tragen zu können)? Positiv soll das Fehlen jeglicher Bezugnahme und Zuweisung an eine Partikularkirche beweisen. In einer Zeit aber, da die Ecclesia universalis durchaus noch nicht so reflex abgehoben war von der jeweiligen, selbstverständlich das Blickfeld beherrschenden „Kirche zu Rom, Alexandrien usw." (als Parallele diene die doch ihre geraume Zeit brauchende reflexe Be-

wußtwerdung des Primats und seiner Implikationen), will solches argumentum e silentio schlichtweg überinterpretiert scheinen. Es drängt sich doch auch die Frage auf, wie denn die einzigartige Rezeption solchen „Programms" einsichtig gemacht werden könne, zumal wenn der Autor auf den schlichten (allerdings an keiner Ankränkung des Selbstbewußtseins leidenden) „Schriftsteller Hippolyt" reduziert werden muß?

Es ist nicht ganz leicht, in einer Rezension optisch die Proportionen zu wahren; kaum vermeidlich werden sich die Ausstellungen ungebührlich in den Vordergrund schieben. Drum sei noch einmal ausdrücklich gesagt: Es sind kritische Bemerkungen zu einem großen Buch voll kühner, originaler Fragestellungen, Durchblicke und neuer Thesen. Dem Problem um Hippolyt und sein Werk ist verschärft und vertieft das Maß gesetzt. Kann man von einem Werk auf so strittigem Boden viel Besseres sagen als: Es kann nicht umgangen werden? A. Stenzel S. J.

Bender, W., *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian* (Münchener Theologische Studien, II. System. Abtlg. 18). gr. 8° (XVI und 182 S.) München 1961, Hueber. 18.— DM.

Die Arbeit ist eine philologisch-theologische Studie, deren Verfasser ursprünglich die Absicht hatte, die von Tertullian zu Lk 1, 35 gegebene Erklärung zu behandeln. Im Laufe der hierzu notwendigen Vorarbeiten kam er aber zu der Erkenntnis, „daß die Bedeutung des Wortes ‚Geist', vor allem in seiner Anwendung auf Gott, nicht geklärt ist. Das war der äußere Anlaß zu der vorliegenden Studie" (V).

Im 1. Teil behandelt der Verf. die Trinitätslehre Tertullians allgemein. Zunächst wird gezeigt, was Tertullian aus den Glaubensquellen der Überlieferung und der Liturgie über die Lehre von der Dreifaltigkeit geschöpft hat (5—11). Sodann werden in einer sorgfältigen Untersuchung die Begriffe geprüft, die im Sinne Tertullians die Einheit in Gott ausdrücken sollen, nämlich substantia, status, potestas (11—33), und andere, die von Tertullian verwandt werden, um die göttliche Dreiheit zu bezeichnen, das sind forma, gradus, species, persona (33—53). Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß Tertullian von dem einen Gott, der im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist lebt, tief überzeugt ist. Gegründet ist dieser Glaube auf die Aussagen der Schrift und der kirchlichen Überlieferung. Bei seinem Versuch einer theologischen Durchdringung des Glaubensgutes entwickelt Tertullian für die Trinitätslehre (und auch für die Lehre von der Inkarnation) eine Begriffssprache, die bis heute ihre Gültigkeit behalten hat (man denke an Ausdrücke wie „substantia" oder „persona"). Freilich lassen sich auch Mängel in der Auffassung Tertullians nicht übersehen: sein Substanzbegriff vermag sich nicht von körperlichen Vorstellungen zu lösen, der Hervorgang des Sohnes und des Geistes aus dem Vater wird als eine „prolatio" erklärt (die göttliche Substanz dehnt sich gleichsam aus, aus ihr geht ein Strahl hervor, ohne sich von ihr zu trennen), der Sohn ist bei aller Einheit der Substanz dem Vater nicht mehr völlig gleich, er ist eine „portio" der Substanz des Vaters, darum geringer als der Vater, die Verschiedenheit der göttlichen Namen wird letztlich nicht durch persönliche Beziehungen, sondern durch Modifikationen der göttlichen Substanz erklärt (Vater, Sohn und Geist sind „formae" und „species" derselben Substanz), d. h., der entscheidende Gegensatz ist also nicht Substanz—Person, sondern „Substanz—Form" (53—55).

Im 2. Teil, in dem die Lehre Tertullians über den Hl. Geist dargelegt wird, verweilt der Verf. ausführlich bei der Frage, ob da, wo Christus oder das Wort usw. als „Geist" bezeichnet wird, eine Identifizierung des Sohnes mit dem Geist vorliegt oder nicht. B. stellt fest, daß bei Tertullian der Name „Geist" in Anwendung auf den Sohn eine Wesens-, nicht eine personale Bezeichnung sein soll (57—91). Doch gebraucht Tertullian das Wort „Heiliger Geist" auch als Benennung für die dritte göttliche Person. Sie nimmt ihren Ausgang vom Vater durch den Sohn. Sie geht als „tertius gradus majestatis" hervor und ist an der Erschaffung der Welt und vor allem des Menschen als „arbiter" und „minister" — wie der Sohn — beteiligt (91—100).

Die Ausführungen des 3. Teiles beschäftigen sich mit der Beziehung des Geistes zum Gottmenschen, zur Kirche, zur Heiligen Schrift und zu den einzelnen Gläubigen. Seine Bedeutung für diese Bereiche ist umfassend, und es fällt auf, wie sehr dieser Geist immer wieder als Person dargestellt wird. Dabei bleibt bestehen, daß sich

neben dieser persönlichen von Anfang an eine substantielle Auffassung des Geistes bei Tertullian findet, ohne daß eine Entwicklung von der einen zur anderen bemerkt werden könnte (101—149).

Der 4. Teil fragt nach etwa festzustellenden montanistischen Einflüssen auf die Geistlehre Tertullians. Diese Frage ist um so berechtigter, als der Paraklet für den Montanisten Tertullian eine ganz entscheidende Bedeutung gewonnen hat. Und dennoch hat sich seine Pneumatologie nach seiner Hinwendung zur Häresie nur in wenigen Punkten wesentlich geändert. Der Paraklet ist nach wie vor die dritte göttliche Person. Neu ist die Idee, daß der Heilige Geist als der Paraklet sein das christliche Leben heiligendes Wirken mit dem Auftreten der montanistischen Propheten begonnen habe und daß von diesem Zeitpunkt an die Heilsgeschichte in eine neue, endgültige Phase eingetreten sei. Hinzu kommt auch eine von der allgemeinen Lehre abweichende Auffassung von der Ekstase als einer „amentia". Eine einseitige Vergeistigung des Kirchenbegriffs ist ebenfalls dem Einfluß des Montanismus zuzuschreiben. Erst als Montanist hat Tertullian ausführlich über die Dreifaltigkeit und ausdrücklich über den Heiligen Geist als dritte Person in der Gottheit gesprochen. Aber es ergibt sich, daß dem Parakleten nur eine bestätigende Funktion zugeschrieben wird (150—169).

In einer abschließenden Würdigung wird gesagt, daß in Tertullians Trinitätslehre zwei Strömungen unterscheidbar seien: ein aus der Schrift und Überlieferung (und besonders klar in der Taufliturgie der Kirche) ausgesprochener Glaube an die drei göttlichen Namen, die zunächst noch nicht Personen genannt, aber als solche betrachtet werden, und die am Schema der prolatio orientierte, als ein Sich-Ausbreiten der einen Geistsubstanz Gottes in den drei Personen verstandene theologische Durchdringung dieses Glaubens, die u. a. mit den Fehlern und Mängeln einer philosophischen Überzeugung von der Körperlichkeit alles Seienden behaftet ist (170—171).

Die Arbeit des Verf. stellt eine unvoreingenommene, erfreulich kenntnisreiche und gründliche Untersuchung dar, an der die Tertullianforschung in Zukunft nicht wird vorbeigehen können. Die Ergebnisse sind zuverlässig, und ein besonnener wissenschaftlicher Sinn hat den Autor auch davor bewahrt, voreilige ideengeschichtliche Ableitungen zu versuchen, für die nach seinem auf Vertrautheit mit der Quellenlage beruhenden Urteil die Zeit noch nicht reif ist. Wir dürfen der Hoffnung Ausdruck geben, daß dies nicht der letzte Beitrag des Verf. zur Aufhellung frühchristlicher Theologie sei.

J. Loosen S. J.

Hödl, L., *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt, 1. Teil. Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre* (Beitr. GPhThMA. 38, 4). gr. 8° (XXVII und 398 S.) Münster 1960, Aschendorff. 34.— DM.

Die auf gründlichster Quellenforschung beruhende Arbeit gibt zum erstenmal einen wirklichen Einblick in die interessante Entwicklung der Lehre von der Schlüsselgewalt in der werdenden Scholastik. Sie stellt heraus, wie der Rückgang der öffentlichen Buße und der damit gegebene stärkere Übergang zur sakramentalen Privatbuße auch Objekt und Auffassung der Schlüsselgewalt änderte. Während in der Schule Anselms von Laon die potestas clavium noch wesenhaft auf die Exkommunikationsbuße bezogen wurde, kommt es in der Folgezeit zu einer stärkeren Hinordnung auf die Privatbuße. In dieser war aber von Anfang an das Hauptaugenmerk naturgemäß auf die Reue gelegt, da das äußere Bußwerk nicht so sehr in die Erscheinung trat. Für die Schlüsselgewalt verblieb die Auflage der relativ geringeren Genugtuung. Da aber von Beginn an erkannt wurde, daß Gott allein die Sünde in der Reue nachläßt, war die Gefahr einer Entleerung der Schlüsselgewalt gegeben, besonders wenn man, wie es teilweise geschah, annahm, daß die Reue so groß sein konnte, daß sie auch die Sündenstrafen tilgte. Der frühe Versuch der Viktorinerschule, die *ewige Strafe* wenigstens durch die Schlüsselgewalt tilgen zu lassen, wurde allgemein abgelehnt, da dann ewige Strafe und Sündennachlaß getrennt werden könnten.

Man sucht daher andere Wege, weil eine echte Schlüsselgewalt durch Schrift und Tradition der Theologie der Zeit durchaus feststand. Daher stritt sie auch wenig um

ihre Existenz. Bei den verschiedenen Lösungsversuchen der spekulativen Deutung einer solchen echten Schlüsselgewalt wird durch die Untersuchung von H. deutlich, welche Rolle die damaligen Theologen bei aller Bedeutung der Reue und des göttlichen Alleinrechtes über den Sündennachlaß dennoch der Genugtuung beimaßen. Die meisten Theologen lehnten — jedenfalls für den Normalfall — eine Tilgung aller Sündenstrafen durch die einfache Reue ab. Die alte strenge Auffassung der öffentlichen Buße mit der Genugtuung als Weg zur Lossprechung blieb offenbar wirksam. Und nur auf diesem Hintergrund wird die bloß deklaratorische Auffassung der Priestertätigkeit und der Absolution sinnvoll. Auflage der Buße war daneben mit ein Wesenselement des *ganzen* Bußprozesses. Mir scheint, daß hier eines der dogmengeschichtlich wichtigsten Ergebnisse der vorliegenden Arbeit liegt. Wir haben bisher die potestas declarandi remissionem acceptam viel zu einseitig als das einzige Wesenselement der priesterlichen Tätigkeit geschaut, weil wir zu sehr von unserer heutigen Problemstellung ausgingen.

Freilich ist auch bereits im 12. Jahrhundert die Deutung der Schlüsselgewalt schon tiefer gegangen. Die Deklarationsgewalt wurde als ein echtes ministerium divinum bezeichnet. Der Priester ist dabei wahrer Bote und Herold Gottes (246). Damit hängt es zusammen, daß die Schlüsselgewalt immer bewußter mit dem ordo verbunden wird. Es ist somit eine echt sakramentale Gewalt, die verliehen wird. Das bringt eine andere wesenhafte Entwicklung mit sich: die Trennung von Schlüsselgewalt und Jurisdiktion. Die Exkommunikation konnte auch von Nichtpriestern, etwa dem Archidiakon, im Auftrag von Papst und Bischöfen verhängt werden. Das war bei dem Sündennachlaß nicht möglich, und so werden die beiden Gewalten beim Vorherrschen der Privatbuße immer mehr getrennt. Damit mußte das Priesterliche und Sakramentale der Schlüsselgewalt immer mehr in den Vordergrund treten. Auch hier scheint im Sichtbarwerden solcher tieferen Grundideen der besondere Wert der Arbeit von H. zu bestehen.

Das war natürlich für das zwölfte Jahrhundert nur möglich, wenn die vielfach noch ungedruckten Quellen untersucht und auch mitgeteilt wurden. Es ist daher sicher überspitzt, wenn H. selbst in der Einleitung meint: „Wir schreiben keine Ideengeschichte, sondern eine Literaturgeschichte“ (1). Es ist nun einmal für die Frühscholastik noch so, daß literargeschichtliche Untersuchungen für die Ideengeschichte, wenn sie nicht in bloßen Spekulationen aufgehen soll, notwendig sind. So mußten sie auch im Buch von H. einen nicht geringen Raum einnehmen. Der Nichtfachmann mag das bedauern. Vielleicht wäre es besser, umfassendere Untersuchungen literargeschichtlicher Art vorher an anderer Stelle zu veröffentlichen. Das will H. nach einer schriftlichen Mitteilung auch für den kommenden zweiten Teilband tun. So wird das Ergebnis leichter auch den Dogmatikern zugänglich sein. Vor allem könnten die wichtigen Exkurse — etwa zu Ps.-Augustinus' De poenitentia — besser eigens veröffentlicht werden. Sie gehen sonst zu leicht in einem solchen Buch verloren. Aber grundsätzlich scheint die eingeschlagene Methode die rechte zu sein, um zu so grundlegenden und zugleich gesicherten Ergebnissen für die Dogmengeschichte und die systematische Theologie zu gelangen. Am Schluß faßt H. die Ergebnisse in einem ausgezeichneten und umfassenden Überblick zusammen. Es sei aber davor gewarnt, sich mit seiner Lösung zu begnügen. Man würde dann in die Tiefe des Werkes nicht eindringen.

Noch ein kurzes Wort zu einem anderen wesenhaften Ergebnis, diesmal aus dem literarhistorischen Gebiet. Die genaue Untersuchung eines theologischen Urbegriffes wie die Schlüsselgewalt hat die Möglichkeit geboten, über einen bloßen Textvergleich hinaus auch der inneren Entwicklung bei den einzelnen Theologen der Zeit nachzugehen und so ihre Abhängigkeiten näher zu prüfen. Hier scheint vor allem der innere Zusammenhang wichtig zu sein, der für die Zeit vom Lombarden bis zu Petrus von Poitiers bisher nur sehr lose erkennbar war. H. gelang es, die Quästionenliteratur, die sich um den Namen Odos von Ourscamp und Petrus von Poitiers als Mittelpunkt konzentriert, stärker zusammenzufassen und zum Teil als Erweiterung und Ergänzung der eigentlichen Lehrtätigkeit des Lombarden über die Libri sententiarum hinaus zu deuten. Damit ist eine große Lücke in der Erkenntnis der Theologiegeschichte des zwölften Jahrhunderts geschlossen worden. Wir können nun die Entwicklung der fünfziger Jahre bis hin zu den Summen des Praepositinus, Martinus,

Robert von Courçon, Wilhelm von Auxerre überschauen. Über die behandelte Frage des Entstehens der Summa sententiarum werde ich an anderer Stelle noch eingehend im Zusammenhang handeln.

Mit echtem Interesse wird man so der Fortsetzung der Untersuchung auf ähnlich breiter ideengeschichtlicher Grundlage im 13. Jahrhundert entgegensehen.

H. Weisweiler S. J.

Finkenzeller, J., *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus. Eine historische und systematische Untersuchung* (Beitr. GPhThMA 38, 5). gr. 8° (XVI und 270 S.) Münster 1961, Aschendorff. 22.50 DM.

Wenn man heute, vielleicht etwas übertrieben, von einer „Scotus-Renaissance" spricht, so hat seine grundlegende Einstellung zu Offenbarung und Theologie bisher wenig Anteil daran. Das mag in der Schwierigkeit des weitverzweigten Themas begründet sein, aber um so mehr ist es anzuerkennen, daß der Verf. (Dozent am Priesterseminar zu Freising) sich an diese Aufgabe wagt. Er verwertet dabei die einschlägige Literatur in reichem Maße, bemüht sich mit fein abwägendem Urteil um die oft nicht so leicht verständlichen Texte und stellt alles in den theologiegeschichtlichen Zusammenhang. Letzteres bildet den überragenden Vorteil seiner Arbeit, ja man könnte meinen, daß unter dieser Rücksicht bisweilen des Guten etwas zuviel geschehen sei, indem z. B. die Entwicklung über Scotus hinaus, bis zum Ende der Scholastik, miteinbezogen ist.

Die Untersuchung gliedert sich in acht Abschnitte: 1. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der übernatürlichen Offenbarung (1—18); 2. Die übernatürliche Offenbarung (19—37); 3. Die Heilige Schrift und die apostolische Tradition als die Quellen der Offenbarung (37—80); 4. Der Zugang zu der in der Kirche gegenwärtigen Offenbarung durch den Glauben (80—136); 5. Die Entfaltung der im Glauben erfaßten Offenbarung durch die Theologie der Kirche (136—162); 6. Die Theologie als Wissenschaft (162—221); 7. Das Verhältnis von Glauben und Wissen (222—238); 8. Die Bestimmung des Wesens der Theologie (239—266). Das wesentliche Ergebnis des Ganzen ist in einer „kritischen Würdigung der skotistischen Lehre" (263—266) zusammengefaßt, aus der wir die entscheidenden Sätze hier mitteilen: „Die beiden Momente der Theologie, das Erkennen und das Tun, werden sinnvoll zu einem Ganzen verbunden ... Am Ende aller Denkbewegung muß die Glaubenstat der Liebe stehen. Diese Tat muß aber von der richtig interpretierten Offenbarungslehre gelenkt sein, soll sie nicht auf Abwege geraten ... Kaum ein Theologe des Mittelalters hat strengere Maßstäbe an den stringenten Beweis angelegt als Skotus ... Der Christ soll im festen Glauben an das Geoffenbarte das Glaubensgut mit der Schärfe seines Geistes aufnehmen. Dieses über den Glauben hinausgehende Glaubensverständnis oder Glaubenswissen ist zwar nicht evident, es übertrifft aber die natürliche Einsichtigkeit hinsichtlich der Gewißheit wegen der Unfehlbarkeit Gottes. Diese letzte verstandesmäßige Gewißheit soll den Willen zur Liebe bewegen und recht leiten. Diese Zielsetzung der theologischen Spekulation gilt ausnahmslos für jede theologische Erkenntnis, ja gerade für die spekulativen Erörterungen über die Trinität. Gott wahrhaft erkennen bedeutet für Skotus: Von seiner Liebe erfaßt werden" (265). Der Unterschied gegenüber Bonaventura und der älteren Franziskanerschule wird dabei nicht vernachlässigt, und mit Recht sagt F.: „In der Zielsetzung sind jedoch die genannten Theologen einig" (266). Freilich entsteht so kein revolutionierend neues Bild von Scotus, sondern das alte wird von Entstellungen befreit und ganz im Lichte der geschichtlichen Entwicklung dargeboten.

Dasselbe kann auch von den Einzelheiten des Inhaltes gesagt werden. Aus der Fülle des Überreichten greifen wir die Kapitel „Die Kirche als die Interpretin der Heiligen Schrift" (49—56), „Die Kirche als die nächste Glaubensregel" (56—60) und „Kirche und Theologie" (136—140) heraus. Der Verf. gibt zu, daß Scotus in einem recht verstandenen Sinne kirchlicher Positivist war, der gelegentlich sogar den Mangel eines durchschlagenden Beweises mit dem betonten Hinweis auf den Glauben der Kirche ersetzt, aber er sieht hinter einer solchen theologischen Arbeitsweise die feste Überzeugung, daß „die theologische Forschung nur dann möglich und sinnvoll ist, wenn sie auf der einen Seite die Überzeugungskraft der ratio in einem höchstmöglichen Maße einsetzt, auf der anderen Seite aber ihre Ergebnisse immer wieder am unfehlbaren Wort der Kirche auf ihre Richtigkeit hin prüft" (139). Die zugleich

gegebene Kritik (139 Anm. 8) an einer noch günstigeren Interpretation des Duns Scotus durch A. Dietershagen (Kirche und theologisches Denken nach Duns Scotus: WissWeish 1 [1934] 273—288) scheint uns durchaus gerechtfertigt.

Der Referent kann sich wirklich nicht darüber beklagen, daß seine eigenen Arbeiten über den mittelalterlichen Theologiebegriff in den Ausführungen des Verf. zu kurz gekommen wären. Trotzdem könnten einige kleinere Lücken ausgefüllt werden. Für Romanus de Roma (246), den direkten Nachfolger des hl. Thomas auf dem Pariser Lehrstuhl, liegt der edierte Text vor, der die kurzen Angaben bei Grabmann ergänzt: Romanus de Roma O. P. und seine theologische Einleitungslehre (RechThAncMéd 25 [1958] 329—351). Zu Johannes von Neapel (190), der nebst Hervaeus Natalis die älteste Thomistenschule charakterisiert, wäre nachzutragen: Die Kritik des Johannes von Neapel O.P. an der Subalternationslehre des hl. Thomas von Aquin (Greg 37 [1956] 261—270). Aureoli hätte als einer der ersten Gegner des Scotus im Franziskanerorden, falls überhaupt die spätere Zeit miteinbezogen sein soll, mehr Raum als die knapp gehaltenen Hinweise (73 190) verdient; siehe dazu: Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli (FranzStud 36 [1954] 137—171).

Da wir so viel des Lobes über das Werk gesagt haben, darf vielleicht schließlich auch ein geringfügiger Übelstand äußerer Art vermerkt werden: F. verwendet immer die Schreibweise „Skotus" statt des sich in der deutschen Franziskanertheologie durchgesetzten „Scotus"; dafür kann er aber wohl kaum sprachliche Gründe geltend machen (Scotus ist zum Eigennamen geworden, der in seiner ursprünglichen Form beizubehalten ist), auf keinen Fall geben sie ihm das Recht, in der von ihm zitierten Literatur willkürlich die Schreibweise zu ändern. Dagegen läßt sich „skotistisch" eher befürworten.

J. Beumer S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag. gr. 8° (335 S.) München 1960, Francke. 28.— DM. — Das Rahmenthema der zu Ehren des Freiburger Philosophen (es wird vermerkt, die Publikation des Großteils seiner Lebensarbeit stehe noch aus) hier gesammelten Studien verspricht Beiträge zu einem der wesentlichen Anliegen heutigen Denkens, zur Gegensatzeinheit von Philosophie und Einzelwissenschaften. Darüber findet man jedoch leider nur beiläufige Bemerkungen. Am ehesten zeigt noch *L. Binswanger* das Ineinander philosophischen und fachwissenschaftlichen Fragens, indem er die für seine psychiatrische Forschung aus der Philosophie S.s empfangenen Anregungen namhaft macht. Dagegen verdeutlicht ein Beitrag wie der von *Th. v. Uexküll* über das Problem der naturwissenschaftlichen Erfahrung nur allzusehr, wie wenig Philosophie bei der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Physiologie und Biologie mitzureden hat. Im Grunde gilt ein gleiches von *M. Hartmanns* Versuch, die Frage „Was ist Leben?" zu beantworten; er übernimmt aus Nicolai Hartmanns Naturphilosophie den Begriff der biologischen „Zentraldetermination", auf den die Ganzheit und das ganzheitlich sich restituierende und reproduzierende Gefüge des Organismus zurückgeführt wird, und füllt diese doch äußerst formale Bestimmung lediglich mit dem materialen Befund der Fachwissenschaft auf: konkrete Struktur der Nucloproteïdfäden: diese definiere den Begriff des physischen Lebens (vgl. 97). Wobei das eigentlich philosophische Problem übersprungen wird: ob die Bedingungen der Möglichkeit ganzheitlicher Determination in einem Mikrokörper, letztlich gerade auch seiner „Potenzstruktur" in ihrer so hochkomplexen, von der physikalisch-chemischen Gesetzlichkeit her gesehen grenzenlos unwahrscheinlichen „Geordnetheit", wieder nur in etwas Materiellem und nicht notwendig in etwas Übermaterriellem liegen. — Rein fachphilosophisch bedeuten wohl die Abhandlungen von *K. Löwith* über „Sprache als Vermittler von Mensch und Welt", von *H. Lübbe* über „Positivismus und Philosophie" sowie von *G. Picht* über die „Epiphanie der ewigen Gegenwart" das meiste. *Löwith* geht aus vom „Aufbrechen der fixierten Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt" seit Hegel und Heidegger, orientiert sich aber vornehmlich an W. v. Humboldt, der, anders als Heidegger, Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft nicht trenne (vgl. 150). Hier wäre der Ort gewesen, Grundsätzliches zum Zusammenhang von Philosophie und Wissenschaft zu äußern. Und auffälligerweise setzt sich L. mit Heideggers Buch über die Sprache, das ja entscheidend durch den Willen zur Überwindung (und „Verwindung") der Sicht v. Humboldts bestimmt ist, nicht auseinander. *Lübbe* zeigt sehr schön, wie gewisse einfache und fundamentale Einsichten Husserls bereits im Positivismus eines Mach und Avenarius vorausliegen; Phänomenologie und Empiriokritizismus gehören zusammen in ihrer Kritik an der „Bodenlosigkeit des Theoretisierens" (169) wie an dem unphilosophischen Bestreben, das unmittelbar Gegebene auf physiologische und physikalische Kategorien „zurückzuführen", so vor allem die Wahrnehmung auf den Kausalprozeß von Reiz und Reizverwertung. Mach sei als einer derjenigen anzuerkennen, die der phänomenologischen Fragestellung vorgearbeitet haben, indem sie nur das Subjekt selber zum Thema machten und in eins damit die Welt seines Erfahrens und Lebens nur so weit, wie sie dem Subjekt schlicht „gegeben" ist (182). Die Wendung der Phänomenologie zur „transzendentalen" Methode bleibe freilich außerhalb des Gesichtskreises von Mach und verwandten Forschern. Was *Picht* im Anschluß an sein Büchlein „Die Erfahrung der Geschichte" (1958) über die Epiphanie der Gegenwart des *Seins*, wie es auf S. 234 gleichsam ergänzend heißt, zu sagen hat, bewegt sich ganz im Frage- und Denkstil Heideggers. Vermutlich möchte P. sich von Heidegger aber schon damit distanzieren, daß er auf die „große Geduld der Philologie" höchsten Wert legt (vgl. 202). Es wird der Weg von Homer (auch

Platons „Anamnesis" als Titel für apriorische Erkenntnis habe ihren Ursprung in der „Inspiration des Homerischen Dichters durch die Musen", vgl. 205 f.) über Xenophanes zu Parmenides verfolgt in der Absicht, den „ursprünglichen Horizont der Gestalt der Wahrheit, von der die Ontologie des Platon und des Aristoteles und damit die ganze europäische Wissenschaft gehalten ist", zu erschließen (201). Diese Absicht wird jedenfalls nicht realisiert; es fehlt ja der Nachweis, daß die Platonisch-Aristotelische Ontologie jene „Gestalt der Wahrheit" nicht nur zum *geschichtlichen*, sondern ebensosehr zum *sachlichen* (dem eigenen Denken immanenten) Horizont habe; Platon und Aristoteles überwinden doch gerade die parmenideische Seins-Idee, die P. meisterhaft analysiert (bes. 213 ff.). Oder will P. die Möglichkeit und Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung am Ende nicht wahrhaben? — Auch die übrigen Aufsätze sind z. T. sehr anregend, obwohl in ihrer Thematik allzu divergierend, so daß auf sie im einzelnen hier nicht eingegangen werden kann.

H. Ogiermann

Ayer, A. J., Logical Positivism. 8° (VIII und 455 S.) Glencoe (Illinois) 1959, The Free Press. 6.75 Doll. — Das Buch ist als 2. Band der Reihe „The Library of Philosophical Movements" erschienen; die Reihe wird von *P. Edwards* von der New York University herausgegeben und soll die wichtigsten Richtungen der Gegenwartsphilosophie durch ausgewählte Texte ihrer Hauptvertreter dem Leser nahebringen. Außerdem soll jeder Band eine Einleitung des jeweiligen Herausgebers und eine ausführliche Bibliographie enthalten. So enthält der vorliegende Band eine sehr dankenswerte Bibliographie von 66 Seiten (381—446) und eine lehrreiche Einleitung, in der der führende Oxforder Neupositivist *A. J. Ayer* sozusagen einen Rechenschaftsbericht über die Entwicklung und den jetzigen Stand der neupositivistischen Bemühungen gibt (3—28). Anerkennung verdient die Ehrlichkeit der Selbstkritik. Das Ziel, das sich der Wiener Kreis gesetzt hatte, nämlich die Philosophie auf den sicheren Weg der Wissenschaft zu bringen, ist nicht erreicht worden (9 f.). Das für den Neupositivismus grundlegende Verifizierungsprinzip läßt sich nicht begründen, es ist nur eine konventionelle Annahme (15). Bezüglich der Metaphysik ist nur dies bewiesen: daß ihre Sätze „nicht in dieselbe Kategorie fallen" wie die Sätze der Logik oder der Einzelwissenschaften (15) — was auch der Metaphysiker gern zugeben wird. Auch darin hat sich der Wiener Kreis getäuscht, daß er die Erkenntnislehre ausschalten zu können meinte (17). — Bei den 14 Einzelbeiträgen über den logischen Positivismus fällt auf, daß nicht weniger als acht von ihnen ins Englische übersetzte Aufsätze von *R. Carnap, M. Schlick* und *O. Neurath* aus den vier ersten Bänden der Zeitschrift „Erkenntnis" (1930—1933) sind; diese Aufsätze werden also immer noch als grundlegend betrachtet. Sie offenbaren die radikal antimetaphysische Haltung und den „Physikalismus" des Wiener Kreises. Noch weiter zurück liegt der Beitrag von *B. Russell* über den logischen Atomismus aus dem Jahre 1924 (31—50). Vier weitere Beiträge von *M. Schlick, A. J. Ayer, Hans Hahn* und *C. L. Stevenson* stammen ebenfalls aus den dreißiger Jahren. Aus der jüngsten Zeit, von 1950, ist nur der Aufsatz von *C. G. Hempel* über das empiristische Kriterium der Bedeutung (von Wörtern und Sätzen) (108—129). Der Aufsatz zeigt die gewaltige Schwierigkeit einer genauen Fassung des Kriteriums der Verifizierbarkeit. H. stellt zuerst den Satz auf: Ein Satz hat dann und nur dann Bedeutung, wenn er in eine empiristische Sprache übersetzbar ist (116 f.). Eine Sprache aber ist dann empiristisch, wenn die in ihr gebrauchten Ausdrücke zurückführbar sind auf beobachtete Gegebenheiten und die üblichen logischen Termini, wie ‚nicht', ‚und', ‚wenn — dann', ‚alle' usw. (117). H. gibt aber zu, daß viele Termini der physikalischen Wissenschaft auf diese Weise nicht definierbar sind (118). Es heißt dann: „Die Erkenntnisbedeutung eines Satzes in einer empiristischen Sprache ist . . . auf alle anderen Sätze in dieser Sprache bezogen, nicht nur auf die Beobachtungssätze" (123). Man wird nicht sagen können, daß diese Bestimmung sonderlich klar ist; der Verf. ist auch selbst nicht von ihr befriedigt, wie ein beigedrucktes Nachwort aus dem Jahre 1958 zeigt. „Es bleibt das Problem der genaueren Bestimmung (specifying) der Typen von Sätzen, die zulässig sind" (128). — Die drei letzten Beiträge von *F. P. Ramsay, G. Ryle* und *Fr. Waismann* gelten der „analytischen Philosophie"; obwohl Ayer diese nicht zum Positivismus rechnet, ist sie in den Band einbezogen worden, da für sie kein eigener Band vorgesehen ist. Der jüngste dieser Beiträge ist

der von Waismann: Wie ich die Philosophie sehe, aus dem Jahr 1956 (345—380). Philosophie ist nach W. keine Wissenschaft, weil es in ihr weder Beweise noch Lehrsätze noch entscheidbare Fragen gebe (345). Aufgabe der Philosophie ist es nicht, Fragen zu beantworten, sondern nur, die Fragen dadurch aufzulösen (dissolve), daß wir uns den Sinn der Worte klarmachen und uns so von der Bezauberung durch die Worte befreien. Das entspricht allerdings ganz der Auffassung des grundlegenden Aufsatzes von Schlick, mit dem der 1. Band der „Erkenntnis" (1930) eröffnet wird. Doch ist diese Auffassung mit der Sprachanalyse nicht wesentlich verbunden. — Im ganzen erfüllt der Band seine Aufgabe, an Hand von Texten ein Bild der neupositivistischen Bewegung zu geben, vorzüglich. Einen Namen vermißt man freilich unter den Verfassern der Beiträge: L. Wittgenstein, dessen „Tractatus" einen so bedeutsamen Einfluß auf das Denken des Wiener Kreises ausgeübt hat. Ayer entschuldigt dieses Fehlen durch die Bemerkung, man könne dem Werk Wittgensteins nicht durch Auszüge gerecht werden; man müsse es ganz lesen (28). J. de Vries

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 34: Analytical Philosophy. 8° (252 S.) Washington (1960), The Catholic University of America. 3.50 Doll. — Der Band enthält den Bericht über die Tagung der American Catholic Philosophical Association in St. Louis am 19. und 20. April 1960. Das Hauptthema der Tagung war die „Analytische Philosophie" oder Sprachanalyse, die, von G. E. Moore, B. Russell und L. Wittgenstein begründet, heute in England und Nordamerika zu den einflußreichsten philosophischen Strömungen gehört. Den Vorträgen und Einleitungsreferaten zu den „Rund-Tisch-Gesprächen" (Round Table Discussions) über das Hauptthema der Tagung sind vorausgeschickt die Eröffnungsrede des Präsidenten *R. F. Lechner C. PP. S.* über die Bedeutung der kontemplativen Haltung für die Philosophie, die Ansprache Bischof *Josef M. Marlings* zur Verleihung der Cardinal Spellman-Aquinas-Denkmünze an *Rud. Allers* und dessen Vorlesung über die ontologischen Vorbedingungen menschlicher Verständigung. Der erste Vortrag zum Hauptthema ist von einem Vertreter der analytischen Schule selbst, *W. Sellars*, dessen Ausführungen unter dem Titel „Sein und Erkanntsein" die eigene Auffassung der thomistischen entgegensetzen und in eine physiologisch-materialistische Erklärung des Denkens ausmünden (28—49). Aus den Beiträgen scholastischer Autoren können wir nur weniges herausheben. *E. McMullin* (50—79) gibt einen guten geschichtlichen Überblick über verschiedene Formen der analytischen Philosophie, *J. A. Wojciechowski* (194—200) kennzeichnet klar die besondere Form der neupositivistischen Sprachkritik des Wiener Kreises und gibt bemerkenswerte Ansätze zu einer Beurteilung: der „intellectus" ist ganz aufgegeben, nur die „ratio" läßt man gelten, allgemeine Sätze können höchstens als wahrscheinliche statistische Gesetze erklärt werden, das gegenseitige Verhältnis von empirischen Protokollsätzen und logischen Gesetzen wird nicht erklärt. *A. B. Wolter O. F. M.* spricht über Wittgenstein (168—193); schon die Philosophie des „Tractatus" scheint ihm nicht rein positivistisch zu sein; im Gegensatz zum Positivismus ist bei Wittgenstein die Logik Spiegelbild der realen Welt; das „Unaussprechliche" ist ihm nicht bloße Fiktion; „es gibt" das Unaussprechliche, das Mystische, wirklich. Der „späte W.", d. h. der W. der „Philosophischen Untersuchungen", läßt auch die Möglichkeit der Metaphysik offen. Die Stellung der Sprachanalyse zur Metaphysik behandelt thematisch *R. G. Miller C. S. B.* (80—109): Während der Wiener Kreis und auch Wittgenstein im „Tractatus" alle metaphysischen Aussagen für sinnlos hielten, sind die „Informalisten", die im Anschluß an G. E. Moore vor allem die Alltagssprache analysieren, weniger radikal. Viele halten auch ethische Sätze für sinnvoll. Sie halten die Sprachanalyse für ontologisch neutral. Tatsächlich verfallen sie freilich doch oft wieder dem empiristischen Verifizierungsprinzip und damit der Metaphysikfeindlichkeit. Besonders klar zeigt das *W. N. Clarke S. J.* in seinem Vortrag „Linguistic Analysis and Natural Theology" (110—126). Nicht wenige „Analysten" wollen auch unserm Sprechen über Gott eine Bedeutung zuerkennen. Die einen, wie z. B. R. W. Braithwaite in seinem Buch „An Empiricist's View of Religious Belief" (Cambridge 1955), deuten das Sprechen über Gott allerdings nur als einen symbolischen Ausdruck der eigenen ethischen, gefühlsmäßigen oder psychologischen Haltungen; sie leugnen also die Möglichkeit sinnvoller theoretischer Aussagen über Gott.

Aber auch solche, die derartige theoretische Aussagen für möglich halten, leugnen die Möglichkeit von Gottesbeweisen. Das empiristische Verifizierungsprinzip übt noch immer einen zwar unaufdringlichen, aber mächtigen Einfluß aus (114). Ein „notwendiges Seiendes" scheint den „Analysten" ein logisch sinnloser Ausdruck zu sein, weil „Notwendigkeit" nur als Modalität von Aussagen einen Sinn habe, und zwar nur von streng analytischen, d. h. tautologischen Aussagen. Der Satz „Gott ist ein notwendiges Seiendes" müßte also umgeformt werden in den Satz: „Die Aussage, daß Gott existiert, ist eine analytische Aussage"; das wird aber von allen abgelehnt, die den ontologischen Gottesbeweis ablehnen. Der Verf. weist demgegenüber darauf hin, daß Notwendigkeit keineswegs nur als Prädikat von Aussagen einen Sinn hat; sie hat auch einen metaphysischen Sinn, der in jahrhundertelanger Überlieferung herausgearbeitet worden ist. — Über die verschiedenen Deutungen, die von seiten der Sprachanalyse den Aussagen über Gott gegeben worden sind, berichtet übrigens noch ausführlicher *M. J. Charlesworth* in seinem Aufsatz „Linguistic Analysis and God" in der neuen, von der Fordham University in New York herausgegebenen Zeitschrift International Philosophical Quarterly (1 [1961] 139—167). Er schließt mit der Feststellung: Die Rechtfertigung der religiösen Sprache schließt eine Bindung an die Metaphysik ein, und zwar eine andere als die, welche die Sprachanalyse erlaubt. *W. N. Clarke* weist noch deutlicher auf den letzten Grund des Ungenügens der bisherigen analytischen Philosophie hin: Die Sprachanalyse muß ein Werkzeug bleiben, das echter Vernunfteinsicht untergeordnet bleibt, nicht aber sie ersetzen oder von ihr dispensieren will (126). — In der Tat scheint auch bei den gemäßigten Vertretern der Sprachanalyse ein klares Prinzip noch zu fehlen, das auch die analoge Begriffsbildung zu rechtfertigen ermöglicht. J. de Vries

Foss, M., Abstraktion und Wirklichkeit. Ein Beitrag zur Erkenntnis der einheitlichen Grundstruktur von Denken und Sein. gr. 8° (152 S.) Bern 1959, Francke. 14.50 DM. — Bei „Abstraktion" denkt der Verf. nicht so sehr an das Herausheben eines Merkmals aus einem anschaulich gegebenen Ganzen als vielmehr an das Absehen des Denkens von sich selbst, von dem subjektiven Denkprozeß. „Solche selbstverleugnende Abstraktion ... ist das Erlebnis des Entdeckers, dessen Denken, völlig dem entdeckten Faktum unterworfen, jeden Schatten willkürlicher Subjektivität aufgibt" (9). Entsprechend erscheint „Abstraktion" als der Bereich der Wissenschaft. In diesen Bereich gehören Faktum und Ordnung, Funktion und Unendlichkeit, Ausdehnung, Substanz und Kausalität, Grund und Sinn (die beide anscheinend fast miteinander und mit „Wahrheit" gleichgesetzt werden, 34 f.), das Sein (dessen Analogie zugunsten einer Eindeutigkeit geleugnet wird, 40), das Ganze, die Vollkommenheit, der Zweck, aber auch Begriff, Urteil, Gesetz. Der Bereich der Gegenstände des abstrakten Denkens und der Bereich der logischen Formen, in denen das Denken diese Gegenstände erfaßt, werden kaum voneinander unterschieden. Als „Wirklichkeit" erscheint demgegenüber der Bereich des Lebens und des Personalen: Schicksal und Freiheit, Sünde, Schuld, Opfer und Liebe, Wert und (menschliche) Schöpfung. Die Gewißheit, die dem Leben entspricht, ist nicht Wissen, sondern „Glauben". Über das Verhältnis der Abstraktion zum Leben heißt es in der Schlußbetrachtung: „Abstraktion sollte nicht als eine dem Leben feindliche Struktur bekämpft werden. Im Gegenteil, eine rechte Bewertung des Lebens wird den Dienst aufzeigen, den Abstraktion dem Leben zu leisten vermag" (145). — Das Buch ist reich an geistvollen Bemerkungen. Aber auch die geistreichsten Paradoxe ermüden, wenn sie allzu sehr gehäuft werden. Wer Klarheit und begründete Erkenntnis sucht, wird von dem Buch enttäuscht. Der Verf. schreibt selbst einmal: „Voneinandergerissen ist das Generelle ebenso unverständlich ohne sein Partikuläres, wie das Partikuläre ohne seine Generalität" (37). Angewandt auf die Methode so abstrakter Untersuchungen wie der vorliegenden, schließt das die Forderung ein, die abstrakten Gedanken an konkreten Beispielen zu erläutern. Aber der Verf. scheint, wie so manche unserer heutigen Metaphysiker, lieber die Unverständlichkeit in Kauf nehmen als sich dem Konkreten stellen zu wollen. J. de Vries

Degl'Innocenti, U., O. P., Immanenza e realismo della sensazione in S. Tommaso: Aquinas 2 (1959) 226—281. — Die neue philosophische Zeitschrift

„Aquinas" der Lateran-Universität in Rom bringt in ihrem 2. Jahrgang eine Abhandlung von D. I. über Immanenz und Transzendenz der Sinneswahrnehmung nach dem hl. Thomas, die wohl das Beste ist, was seit langem über diesen Gegenstand geschrieben wurde. Die Schwierigkeit besteht darin, daß Thomas bald die eine, bald die andere Seite mehr betont; so können gewisse Texte Anlaß zu einer falschen Deutung geben. Durch eine allseits ausgewogene Textdeutung kommt D. I. zu folgender Auffassung, die auch uns die einzig mögliche zu sein scheint: „Erfahrung (cognitio experimentalis) bedeutet für den Aquinaten Erkenntnis des konkreten Gegenwärtigen und darum Existierenden, sei es, daß dieses unmittelbar, durch unmittelbare Einigung mit dem Erkennenden, erkannt wird, wenn dies möglich ist, sei es, daß es mittelbar in einer Species erkannt wird, wenn eine physische unmittelbare Einigung wegen der Materialität des Objekts nicht möglich ist" (234). Dies letztere gilt aber für die Sinneswahrnehmung. Als ausdrückliche Texte dafür, daß auch beim äußeren Sinn die Species nicht bloß unbewußte Determination des Sinnes ist, zitiert D. I.: De ver. q. 1 a. 11 (sensus apprehendit speciem sensibilem) und In 1 Sent. d. 35 q. 1 a. 2 (primum visum est ipsa species rei visibilis). Dasselbe folgt auch daraus, daß nach Thomas in Ausnahmefällen eine „visio corporalis" möglich ist ohne Gegenwart des entsprechenden körperlichen Objektes, eben weil die Species auch einmal durch andere Ursachen entstehen kann. Nur so können auch die Sinnestäuschungen erklärt werden. D. I. wendet sich deshalb auch gegen den Versuch Gredts und anderer, den unmittelbaren Realismus dadurch zu retten, daß die körperliche Realität, die das Organ berührt, ohne Vermittlung einer bewußten Species geschaut werden soll. „Um den Idealismus zu überwinden, haben diese Autoren die Sinneswahrnehmung verfälscht, indem sie sie auf einen bloß physischen Kontakt zurückführen und sie auf die Stufe des transeunten Wirkens herabdrücken, das seinen Zielpunkt außen hat" (264). D. I. zeigt dann, wie die scheinbar entgegenstehenden Texte des hl. Thomas bei Berücksichtigung seiner gesamten Lehre zwanglos so gedeutet werden können, daß sie sich ohne Widerspruch einfügen. Natürlich entsteht so das Problem der erkenntnistheoretischen Rechtfertigung der Sinneswahrnehmung. Was D. I. zu diesem Thema sagt (265—273), ist ebenfalls beachtlich, kann aber schwerlich ganz befriedigen. — Bemerkenswert ist auch, daß D. I. eine Reihe älterer Thomisten anführen kann, die seine Auffassung offenbar voraussetzen (so Capreolus, Gonet, Billuart, Goudin) oder sie sogar klar aussprechen (so Lepidi). Die Schwierigkeit ist auch hier, daß wegen des Fehlens der modernen Begriffe des „Bewußten" bzw. „Unbewußten" eine eindeutige Ausdrucksweise kaum anders möglich ist als durch die der Sache nicht ganz entsprechende Formulierung, die Species werde „gesehen". J. de Vries

Kwant, R. C., O. S. A., Encounter. Übers. v. *R. C. Adolphs, O. S. A.* (Duquesne Studies, Philosophical Series, 11). gr. 8° (VIII und 86 S.) Pittsburgh, Pa./ Louvain 1960, Duquesne University Press/Nauwelaerts. 2.50 Doll.; geb. 3.25 Doll. — Der Originaltitel dieses Werkes des Lektors für Philosophie am „Philosophicum" der Augustiner zu Eindhoven (Niederlande) lautet: Wijsbegeerte van de Ontmoeting (1959). Es handelt sich hier um den „revolutionären" Versuch, den methodologischen Primat der Personkenntnis aufzuweisen. Für die erkenntniskritische Unmittelbarkeit der Du-Erfassung werden die üblichen Argumente vorgeführt, wobei es allerdings einigermaßen überrascht, daß der Verf. mit keinem Worte z. B. Scheler erwähnt, der doch die betreffende These mit leidenschaftlicher Radikalität verteidigt, — aber er äußert sich ebensowenig zu A. Brunner, der den Versuch, in der erkenntnistheoretischen Systematik von der „Sprache" und der „Begegnung" mit dem Du auszugehen, längst vorgelegt hat, zugleich mit den daraus entspringenden Konsequenzen für eine Theorie der Metaphysik. Auch K. zentriert seine Reflexionen im wesentlichen um das Phänomen der Sprache, in das alle Erkenntnis eingelagert ist, dem also die absolute Priorität zukommt, gerade auch in bezug auf Ding-Erkenntnis. Sprache aber ist „a social possession" (11). In diesem Zusammenhang fallen einige herausfordernd klingende Formulierungen zur Frage der Synthese von Denken und Ausdruck (wesentlich sprachlichem Ausdruck): Der Gedanke „existiert" im Wort, „thinking consists in the behavior itself" (19). Die Sprache dürfe nicht als äußeres Gewand des Gedankens betrachtet werden, sondern als sein Leib; sie setze nicht einfach den fertigen Gedanken voraus und diene ihm nicht nur als äußere Bekun-

dung (35). Was hier zur Aussage drängt, verlangt sorgfältige Beachtung. Und doch sollte bei allen Zugeständnissen (besonders betreffs der Funktion des sprachlichen Ausdrucks bei der „Klärung" des Gedankens) das Apriori des Gedankens nicht angetastet werden: Erst der vollendete Gedanke findet das adäquate Wort, erst das sich über den „Sinn", das „Gemeinte", mit sich selbst einige Denken versteht, ob der sprachliche Ausdruck ihm „entspricht" usw. Es will scheinen, als habe der Verf. sich zu sehr von Merleau-Ponty, den er gern zitiert (wenn auch bei weitem nicht immer zustimmend), beeinflussen lassen. Auf jeden Fall aber werden gerade seine sprachphilosophischen Analysen die Diskussion stark anregen. Was er an „metaphysischen" und „ethischen Perspektiven" (51 ff. 65 ff.) anschließt, bezeugt zumindest die reiche Gesamtproblematik, aus der heraus er philosophiert. H. Ogiermann

Tarski, A., Introduction à la Logique (Collection de Logique Mathématique, A 16). gr. 8° (XVI und 224 S.) Paris 1960, Gauthier-Villars. 45.— NF. — Die bereits in sieben Sprachen übersetzte Einführung in die Logik von Tarski erscheint nun auch in der französischen Übersetzung, die von *J. Tremblay S.J.* nach der erweiterten englischen Ausgabe aus dem Jahre 1955 besorgt wurde. Der 1. Teil dieses Lehrbuches bietet eine allgemeine Einführung in die Logik und Methodologie der deduktiven Wissenschaft (Verwendung der Variablen, Aussagenkalkül, Theorie der Identität, der Klassen, der Relationen, die deduktive Methode). Der 2. Teil zeigt am konkreten Gegenstand die Weise, wie die Logik und Methodologie zur Konstruktion der mathematischen Theorien angewandt wird. Jedes der 12 Kapitel enthält am Schluß eine Reihe von Beispielen. Ein französisch-englischer Index ist beigefügt. —Bereits seit einem Vierteljahrhundert lernen die Studenten aus der ganzen Welt die ersten Schritte der modernen Logik aus diesem klassischen Lehrbuch. So erübrigt es sich wohl heute, die pädagogischen und wissenschaftlichen Vorteile dieser ausgezeichneten Einführung nochmals hervorzuheben. Der deutsche Leser hat nur den Wunsch nach einer baldigen Neuauflage der längst vergriffenen deutschen Übersetzung, die bereits im Jahre 1937 erschienen ist. Vl. Richter

Svenonius, L., Some Problems in Logical Model-theory (Library of Theoria, 4). 8° (43 S.) Lund 1960, Gleerup. 10.— Kr. — Der Inhalt dieser Abhandlung gehört in die spezielle Semantik. S. behandelt eine spezielle Art der algebraischen Sprachen, die sogenannten „elementaren Sprachen", und eine Verallgemeinerung dieser Sprachen, die „L-Sprachen". Unter anderem beweist S., daß die elementaren Sprachen äquivalent sind dem „Prädikatenkalkül der 1. Stufe mit Identität"; außerdem begründet er einige allgemeine Theoreme aus der Modelltheorie der L-Sprachen. Vl. Richter

Meigne, M., La consistance des théories formelles et le fondement des mathématiques. gr. 8° (115 S.) Paris 1959, Blanchard. 12.— NF. — Der Verf. versucht eine neue Lösung des Grundlagenproblems der Mathematik zu geben. Zu diesem Zweck unterwirft er die wichtigsten Versuche seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts (Logizismus, Formalismus, Intuitionismus) einer Kritik. Er zeigt die Grenzen des Logischen und des Formalen an einigen Ergebnissen der Beweistheorie auf. Die eigene Lösung sieht M. in der Rückkehr zur Intuition („l'intuition psychomathématique") und fordert eine neue „logique créatrice". — Sicher sind in M.s Darstellung wichtige Aspekte der philosophischen Problematik der Mathematik richtig gesehen, z. B. der operative Charakter der Mathematik oder die Relativität der formalen Theorien. Wenn aber der operative Charakter des mathematischen Denkens als eine eigenständige mathematische Intuition aufgefaßt wird, so möchte der Rez. dazu seine Bedenken anmelden. Eine solche „intuition psychomathématique" ist entweder eine psychologische Angelegenheit und damit ohne Bedeutung für die Philosophie der Mathematik, oder eine überflüssige Konstruktion. M.s Darstellung gibt leider auch Anlaß zu der Auffassung, daß die philosophische Problematik der Mathematik in einer Linie mit den „gescheiterten" Versuchen der mathematischen Grundlagenforschung liegt. Diese Auffassung wird weder der Bedeutung dieser Grundlagenforschung gerecht noch ist sie imstande, einer Philosophie der Mathematik gute Dienste zu erweisen. Vl. Richter

Leroy, P., S.J., Das Ja zur Erde. Pierre Teilhard de Chardin, Priester und Forscher. 8° (52 S.) Wien - München 1960, Herold. 5.50 DM. — Es gibt zur Zeit wohl keine bessere und kürzere Einführung in den Geist des vielumstrittenen Teilhard de Chardin. Zugleich ist dieser Bericht von L. ein „Augenzeugenbericht", denn L. war jahrelang Mitarbeiter und Freund Teilhards. Er hat besonders die letzten und schwersten Jahre in China mit dem großen Paläontologen geteilt. Wenn man die inneren Intentionen des Teilhardschen Weltbildes kennenlernen will, vor allem aber, wenn man dieses Weltbild beurteilen und kritisieren will, wird man die Schrift L.s nicht übergehen können. Zuerst gibt er eine Charakteristik der Forscher- und Priesterpersönlichkeit. Vor allem das Priesterliche an dieser faszinierenden Persönlichkeit stellt er klar heraus: „Merkwürdig, dieser Gelehrte, dessen Spezialfach die Wissenschaft von der Vergangenheit ist und der sich doch nur für die Zukunft interessiert! Ja, er ist das alles. Aber vorerst ist er Priester der Kirche und ihren Dogmen zutiefst verbunden, bis ans Ende treu, trotz Unannehmlichkeiten und Schwierigkeiten und gewisser Versuche, ihn zu beeinflussen, an denen es nicht gefehlt hat" (6). Vor allem stellt L. den Forscher Teilhard in den zeitgeschichtlichen Rahmen und versucht von daher vieles zu verstehen: Das Leben Teilhards fällt in eine katastrophenreiche Epoche. Er erlebt die Krise des Modernismus und die sich daran anschließende Abfallbewegung, er muß infolge eines vom politischen Hader erzwungenen Gesetzes sein Vaterland verlassen, er macht die furchtbaren Schlachten des Krieges 1914 mit, später sieht er Gesellschaftsformen, die sich seit Jahrhunderten gefestigt hatten, im Wirbel der Revolution gleichsam in Staub zerfallen, er erlebt die Entfesselung des 2. Weltkrieges. Persönlich weiß er sich unverstanden und offiziell zum Schweigen verurteilt. Er leidet an Angstzuständen, von denen nur seine engsten Mitarbeiter etwas geahnt haben, die ihn manchmal in völliger Erschöpfung angetroffen haben. Er hätte also allen Grund gehabt, sich in Einsamkeit zu verschließen und seine Tätigkeit aufzugeben. Erst auf diesem Hintergrund ist der Optimismus der Teilhardschen Zukunftsvisionen richtig zu beurteilen. An diese Gesamtbeurteilung der Persönlichkeit schließt sich eine kurze Schilderung des Lebens Teilhards an, die uns manche wesentliche, bisher unbekannte oder unbeachtete Züge enthüllt. Bereits in der ersten Kindheit zeigt sich ein besonderer „Sinn für die Materie und Sinn für das Dauerhafte" (13), der sich durchhält über die Studienjahre hinweg, in denen vor allem die Bedeutung des Geistes und des Personalen in den Mittelpunkt des Denkens tritt, bis zu den paläontologischen Forschungen, in denen sich immer mehr die Überzeugung von der Einheit der sich entwickelnden Schöpfung festigt. Mitten in seinen großartigen Forschungen in China überfällt ihn der Gedanke, daß uns das Studium der Gesetze der Vergangenheit einen Blick in die Zukunft erlaubt, wenn wir die gleichen Gesetzmäßigkeiten (steigendes Bewußtsein und konvergierende Einheit) auf die vor uns liegende, zukünftige Entwicklung anwenden. Vor allem hebt L. hervor, wie sich in den großen Reisen in China immer mehr eine Mystik des „kosmischen Christus" vertieft. Naturwissenschaftliche Forschung und christologische Schau verschlingen sich in Teilhards Gedankenwelt immer mehr. Von diesem Ganzen her ist auch sein Hauptwerk „Der Mensch im Kosmos" zu verstehen. Ganz kurz verweist L. auch auf die vielen Schwierigkeiten, die Teilhards Gedankenwelt und vielfach schillernde Begriffsbildung hervorgerufen haben und die seine Obern veranlaßt haben, ihm Schweigen aufzuerlegen. Aber er blieb immer seinem Orden treu und in kindlicher Ergebung seinen Obern gehorsam. Das erkennt man aus dem letzten Brief an den Ordensgeneral, der hier zum erstenmal ganz abgedruckt ist. — Das kleine Buch kann manches Mißverständnis klären, und das ist wichtig in einer Situation, in der die Wogen verschiedener Meinungen über Teilhard überall aufschäumen. A. Haas

Rabut, O. A., Gespräche mit Teilhard de Chardin. Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes. Deutsch von *E. Feichtinger*. 8° (237 S.) Freiburg 1961, Herder. 15.80 DM. — Das vorliegende Werk ist wohl die erste umfassende Würdigung und Kritik von Teilhards Weltsystem. R. vereinigt in seltenem Maß Einfühlungsvermögen und klares Urteil, und das ist es, was wir heute in der lebhaften Diskussion über Teilhards Werk brauchen. Alle bisherigen Würdigungen sind entweder zu sehr von der Größe des durch Teilhards Weltbild aufgezeigten Horizontes überwältigt und haben nicht mehr den Mut zu

einer nüchternen Kritik, oder sie finden überhaupt keinen Zugang zu seiner großen Schau und lehnen von vornherein jede wissenschaftliche Stellungnahme zu einem Werk ab, das als „Phantasie", als „metaphysische Vision" gekennzeichnet wird. Im 1., einleitenden Kap. führt R. zu einem Grundverständnis des Teilhardschen Gedankengutes hin. Sehr richtig weist er auf eine Konvergenz des heutigen Wissens in den verschiedenen Wissenschaften hin. „Es besteht eine verblüffende Übereinstimmung zwischen dem Forschen der verschiedensten Naturwissenschaftler und den Ausrichtungen des modernen Denkens auf den nichtnaturwissenschaftlichen Gebieten. Mehrere Themen sind eng verwandt, und die Sorge um die richtige Methode führt oft zu recht benachbarten Geisteshaltungen. Das legt den Gedanken nahe, daß Synthesen ohne Bruch in der Bewegung des Geistes möglich sind" (12 f.). R. weist auf drei Punkte hin, die heute zu einer Synthese beitragen können: 1. Das Forschen, das auf das Phänomen beschränkt bleibt oder von ihm ausgeht, um sich eine unanfechtbare Basis zu schaffen. 2. Die Aufmerksamkeit, die der Entwicklung und damit der Rolle der Zeit geschenkt wird. 3. Die universalistischen Bestrebungen, die sich überall entfalten. An allen Fronten brechen heute die gleichen Einsichten durch, und die Synthese wird zum wissenschaftlichen Anliegen, und zwar heute zum erstenmal in einer bisher in der Geschichte der Menschheit nicht gekannten existentiellen Wucht. Teilhard zitiert einmal ein Wort Henri Breuils: „Wir haben eben erst die letzten Anker gelichtet, mit denen wir noch an die Jungsteinzeit gekettet waren." Im 1. Teil (2.—6. Kap.) behandelt R. dann die „kosmologischen" Fragen, die sich aus dem Teilhardschen Werk ergeben. An die Spitze stellt er den Grundgedanken Teilhards: Der Fortschritt der Entwicklung kann an einer fortschreitenden Konzentration der Materie gemessen werden, „die sich mit einem immer leuchtenderen Saum von Freiheit und Bewußtsein umgibt. Das Bewußtsein ist auf der Erde von Geschlecht zu Geschlecht unaufhörlich gewachsen, in direktem Verhältnis zu einer weiter fortgeschrittenen Organisation immer komplizierterer Elemente, die von den chemischen und lebendigen Energien aufgebaut werden" (24). Von hier aus untersucht R. den Begriff des „Weltstoffs", der bei Teilhard eine wichtige Rolle spielt. R. bemerkt richtig, daß gerade dieser wichtige Punkt bei Teilhard nicht genügend durchgearbeitet und deshalb der Deutung schwer zugänglich ist. Ich möchte annehmen, daß Teilhards Weltstoff mehr mit dem vorsokratischen Urstoff-Denken als mit heutigen Materiebegriffen zu tun hat. Aber das bedürfte einer genauen Spezialuntersuchung. Auch der Begriff Energie erhält bei Teilhard einen weiten, „etwas verschwommenen" (30) Sinn, der die Bewußtseinsphänomene mit einschließt und den man deshalb mit „Wirkmacht" (30) übersetzen sollte. Man mag mit Teilhard von einer Innenseite der Dinge reden, aber nicht vom ihrem Bewußtsein (41). „Wenn es im Menschen Bewußtsein gibt, so muß dieses seit jeher vorbereitet sein. Vorbereitet — ja, aber vielleicht nicht vorgebildet" (42). R. weist auf die vielen Ungenauigkeiten und Unkorrektheiten bei Teilhard gerade in diesem Punkt hin. Im 2. Teil behandelt R. die philosophischen Fragen, freilich verhältnismäßig kurz (113—138). Diese Fragen kreisen vor allem um den „Punkt Omega". Zum Schluß gibt R. eine Zusammenfassung der positiven Punkte („Positive Bilanz") in Teilhards Weltbild. Der 3. Teil umfaßt die theologischen Fragen. Es wird anerkannt, daß Teilhard uns eine große, gemeinsame Hoffnung aufgezeigt hat, indem er „den Marsch der Menschheit in Richtung auf mehr Einheit und mehr Bewußtsein verkündet" (163). Aber hier sind die entscheidendsten Bedenken anzumelden; Teilhard unterscheidet die Einheit der Menschheit nicht genügend von der Einheit des Leibes Christi: „Eine gemeinsame Teilnahme aller Menschen an den gleichen materiellen, künstlerischen, literarischen usw. Reichtümern ist ebensoweit entfernt von der Gemeinschaft der Heiligen, wie die menschliche Kultur von der göttlichen Liebe und die Zivilisation von der Heiligkeit entfernt ist" (164). R. behandelt diesen wichtigen Punkt ausführlich und verhilft dadurch zur dringend notwendigen Klärung. Zum Schluß des Werkes werden methodische Fragen erörtert, die R. zum Urteil veranlassen: „Tatsächlich ließ sich Teilhard teilweise von seiner religiösen Überzeugung leiten. Ihretwegen dachte er, daß der Kosmos systematisch Bewußtsein erzeuge. Schließlich hat er recht, wenn es einen Gott gibt. Aber er hat nur im großen und ganzen recht. Seine angeblich wissenschaftliche Beschreibung der Tatsache der Evolution ist nicht wissenschaftlich" (230). Somit ist die methodische Verwirrung „der größte Vorwurf, den man seinem Denken machen kann" (233). Diese Erkenntnis ist durchaus richtig. Aber mir

scheint die methodische Verwirrung vor allem darin zu liegen, worauf kaum verwiesen wird, nämlich daß Teilhard seine durchaus anzuerkennende Ganzheitsschau mit einzelwissenschaftlichen Begriffen zu bewältigen sucht und die Philosophie, die ja die eigentliche Ganzheitswissenschaft ist, nicht in gebührender Weise eingesetzt hat.
A. Haas

Schmitz, J., Disput über das Teleologische Denken. 8° (216 S.) Mainz 1960, Grünewald. 15.— DM. — Diese Mainzer Dissertation stellt der Leugnung aller Naturteleologie bei N. Hartmann, die im 1. Teil dargelegt wird, im 2. Teil die Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas von der Finalität als universellem Prinzip der Seinserhellung gegenüber und sucht im 3. Teil in selbständigem Durchdenken der Probleme die Angriffe Hartmanns gegen das „teleologische Denken" zu entkräften. Sowohl Hartmanns Kritik des teleologischen Denkens wie die aristotelische und thomistische Lehre einer alle Seinsbereiche durchdringenden Teleologie werden auf dem Hintergrund der gesamten Ontologie der drei Philosophen gezeichnet. Die von Hartmann als unwiderleglich betrachteten Einwände waren im wesentlichen schon Aristoteles bekannt (77 f. 104 f.). Er begründet seine Auffassung durch die in der Natur beobachtete Regelmäßigkeit, durch die Zweckmäßigkeit (die ja auch Hartmann als Tatsache anerkennt) und durch die Analyse der Bewegung als des Übergangs von der Potenz zum Akt. Letzter Grund der Teleologie ist der unbewegte Beweger, der als Gegenstand der Liebe die Himmelssphären bewegt. Das Problem, das sich aus dem notwendigen Zusammenhang von Naturfinalität und Bewußtsein ergibt, meint der Verf., behandele Aristoteles nicht (111). In der Tat bestände hier eine wesentliche Lücke, wenn man nicht annimmt, daß Aristoteles den Himmel für beseelt hält. Nach Thomas dagegen ist Gott auch Wirkursache der Natur; als Urheber der Natur bewegt er die Naturwesen durch die ihnen eingegebenen zielstrebigen Kräfte auf ihr Ziel hin, ohne daß sie selbst sich ihres Zieles bewußt werden müssen. Im 3. Teil bringt der Verf. zunächst eine ausführliche Analyse des menschlichen zielstrebigen Handelns. Dann folgt die gegenüber Hartmann entscheidende Begründung der Naturfinalität. Zuerst zeigt der Verf., daß schon beim Menschen selbst die freie Zielsetzung als Bedingung ihrer Möglichkeit eine naturhafte Ausrichtung auf größere Seins- und Wertfülle voraussetzt. Schon diese Ausrichtung, wie Thomas es tut, als eigentliche Finalität zu deuten, scheint ihm allerdings nicht hinreichend bewiesen (187—189). Finalität „läßt sich nur von einem Effekt her aufzeigen, der durch eine Mehrzahl von Wirkursachen zustande kommt, deren Zusammenwirken kein zufälliges Zueinanderkommen mehr zu erklären vermag" (188). Solche Tatsachen zeigen sich vor allem im Bereich des organischen Lebens. Gegen Hartmanns Versuch, die organische Zweckmäßigkeit ohne jede zweckstrebige Tätigkeit allein durch die Gesetze der Statistik und die Dauerhaftigkeit des einmal zufällig entstandenen Zweckmäßigen zu erklären, beruft sich der Verf. mit Recht einmal darauf, daß „im biologischen Bereich gerade das nach der Zufallstheorie ... Unwahrscheinliche als Regel" auftritt (197), sodann darauf, daß im Organischen das, was entsteht, gerade das „Unstabilste" ist, das, wie Schubert-Soldern sagt, beständig in einem „schwebenden Zustand zwischen energiespendendem Abbau und energiespeicherndem Aufbau" sich befindet (200). — Es wäre wohl wünschenswert, daß einmal die erkenntnistheoretische Eigenart des Schlusses auf Finalität klar herausgearbeitet und in ihrer Berechtigung aufgewiesen würde. Das Widerstreben vieler Naturwissenschaftler gegen das teleologische Denken ist darin begründet, daß es sich hier um ein Denkverfahren handelt, das der positiven Naturwissenschaft in ihren eigenen Denkschritten fremd ist, obwohl es anderseits in ihren stillschweigend vorausgesetzten Grundlagen implizit enthalten ist.
J. de Vries

Grison, M., Théologie naturelle ou Théodicée (Cours de Philosophie Thomiste). 8° (195 S.) Paris 1959, Beauchesne. 800.— Fr. — Das von einem Professor an Saint-Sulpice verfaßte Lehrbuch hält sich im Rahmen der traditionellen thomistischen Philosophie. Seinem Umfang nach und in seiner wenig problematischen Art ist es wohl auf die Bedürfnisse des seminaristischen, zweijährigen Kurses der Philosophie zugeschnitten. Die Beziehung zum modernen Denken wird durch verschiedene Exkurse über Kant, Nietzsche, Blondel, Marx u. a. sowie über verschiedene vieldiskutierte Sonderprobleme hergestellt. Der 1. Teil, etwa die Hälfte

des Buches, ist den Gottesbeweisen zugewiesen, der 2. der Natur Gottes, der 3. den Beziehungen von Gott und Welt. Ein Anhang enthält die einschlägigen Texte des Vaticanums, des Antimodernisteneides und der Enzyklika „Humani Generis" sowie eine kleine Auswahl-Bibliographie französischer Autoren. Trotz der genannten Zielsetzung des Buches ist die Darlegung an manchen Stellen doch zu sehr vereinfacht. So befriedigt es z. B. nicht recht, wenn der Verf. sich bei der Darlegung der ersten Prinzipien bloß auf die intuitive Gewißheit beruft und als deren notwendige Bedingung das Prinzip vom Seinsgrund aufzeigt. Es wird dabei weder hinreichend deutlich, daß es sich dabei um eine Bedingung der Möglichkeit des Seins selbst handelt, noch einsichtig, wie sich eine bloß vermeintliche Intuition von einer echten unterscheiden läßt. Zu Kant: die bloße Entgegensetzung des kantischen und scholastischen Kausalitätsprinzips mit dem Hinweis auf Kants Idealismus dürfte nicht genügen. Es müßte schon hier gezeigt werden, wie die regelmäßige Verknüpfung von Veränderungen zwar legitimerweise die Naturgesetze konstituiert, aber nicht zu einer Erstursache führen kann. Die Abweisung der unendlichen Bewegerreihe ist gar kurz und unproblematisch. Nachträglich wird zwar gezeigt, daß der erste Beweger nicht wie durch einen ersten Anstoß andere Beweger in Bewegung versetzt, sondern die ganze Reihe transzendiert, aber im Beweis selbst wird der falsche Schein kaum vermieden. Die u. a. aufgezählte, rein relativ verstandene, Ortsbewegung dürfte kaum eine genügende Beweisgrundlage bieten. Die via quarta wird vom Verf. im Sinne eines Beweises durch das Kausalitätsprinzip verstanden. Einen davon verschiedenen Beweis aus „ewigen Wahrheiten" lehnt er ab. Beim Beweis aus dem „natürlichen Streben" des Willens schließt der Verf. nach dem Finalitätsprinzip nicht auf die Möglichkeit des unendlichen Gutes an sich, sondern nur, daß es möglich ist, dieses Gut zu erlangen, wenngleich unter Bedingungen, zu denen auch die Freiheit des sich schenkenden Gutes gehören kann. Auf die Existenz des unendlichen Gutes schließt der Verf. durch das Kausalitätsprinzip, da der Besitz des unendlichen Gutes im Menschen nur durch das unendliche Gut selbst bewirkt werden kann. Ohne das Beweisglied einer Möglichkeit des unendlichen Gutes an sich scheint aber dieser Beweis nicht schlüssig zu sein. Im Finalitätsbeweis wird der Nachweis, daß eine reale Strebeordnung die Tätigkeit einer Intelligenz voraussetzt, nicht genügend evident gemacht. Den moralischen Argumenten aus der absoluten Verpflichtung und der Forderung nach einer letzten Sanktion gesteht der Verf. nur eine bedingte, von den kosmologischen Argumenten nicht unabhängige Geltung zu. Die Abhängigkeit des Verstandes vom Willen in der Gotteserkenntnis wird gut umschrieben und von Fehldeutungen abgegrenzt. Das Argument aus dem Zeugnis der Mystiker kann nach dem Verf. nicht als unabhängiges Argument gelten, wie auch das Zeugnis des Menschengeschlechtes die Existenz Gottes nur wahrscheinlich machen kann. Die Darstellung des Pantheismus, ohne Unterscheidung vom Panentheismus, ist etwas dürftig. In der Frage Gott und Willensfreiheit der Geschöpfe zeigt der Verf. die gebotene Zurückhaltung: die Lösung des Problems kann nur in der Ausräumung von Widersprüchen, nicht in einer positiven Einsicht bestehen. Den Molinismus lehnt der Verf. ab. Aber auch die Übersteigerungen der Prädestinationslehre werden zurückgewiesen. Im übrigen beschränkt er sich darauf, Thomas zu zitieren. — Die Darlegung ist im ganzen klar und der Zielsetzung des Buches entsprechend. Nur setzen alle Gedankenschritte schon die geschlossene Sicht des thomistischen Systems voraus, so daß eine eigentliche Hinführung nicht zustande kommt. W. Brugger

Dumoulin, H., Zen. Geschichte und Gestalt (Dalp, 87). kl. 8° (332 S., 16 Taf.) Bern 1959, Francke. 14.40 DM. — Zu diesem Buch ist der Verf. nicht nur durch seine jahrzehntelange Beschäftigung mit den Texten und der einschlägigen Literatur, die ihren Niederschlag in zahlreichen Veröffentlichungen gefunden hat, legitimiert, sondern auch durch den persönlichen Umgang mit Zen-Jüngern und älteren Zen-Meistern. Ziel des Buches ist es, die Gestalt des Zen zu erfassen sowohl in dem, was es mit anderen Erscheinungen der Mystik gemeinsam hat, wie auch in dem, wodurch es sich von ihnen unterscheidet. Obwohl der Verf. seinen Vorgängern und insbesondere D. T. Suzuki, wie der Text und ein Blick auf die Anmerkungen zeigen, viel verdankt, so unterscheidet er sich von diesem beredten Künder des Zen vor allem dadurch, daß er die Gestalt des Zen aus dessen Geschichte hervorwachsen läßt. Diese Geschichte geht bis auf das mystische Element des Urbuddhismus zurück. Noch mehr ist das

Zen den großen Sutren des Mahâyâna-Buddhismus verbunden. Bei der Werbung für das Zen im Westen und bei seiner psychologischen und psychotherapeutischen Verwertung wird die Verwurzelung des Zen im Buddhismus zwar als eher hinderliches Moment betrachtet und als unwesentlich beiseite geschoben; ohne sie zu kennen, bleibt jedoch das Zen unverständlich. Zwar sind die Anfänge in Indien und dann in China quellenmäßig schwer faßbar, dennoch zeichnen sich die Hauptlinien der Entwicklung mit hinreichender Klarheit ab. Die Tatsächlichkeiten des geschichtlichen Verlaufs, die Personen in ihrem Charakter und Wirken treten in den Textproben und den Begebenheiten anschaulich vor unser Auge. Wir gewahren die fruchtbaren Auswirkungen für Kultur und Kunst. Das Zen ist weder geschichts- noch metaphysiklos. Wie überall, so entzaubert auch hier die ernste Geschichtsforschung. Klar unterscheidet der Verf. zwischen mystischer Erfahrung und metaphysischer und religiöser Lehre. Der Umstand, daß eine Erfahrung als Erlebnis echt ist, bürgt noch nicht für den Wahrheitsgehalt der sie ausdrückenden Begriffe und Worte. Das Zen ist echte religiöse Erfahrung, da die Erleuchtung (satori), wie sie in vielen Fällen beschrieben wurde, ohne Zweifel den menschlichen Geist an die Sphäre des Absoluten heranführte. Der Verf. versteht sie im Sinne einer natürlichen Mystik. Das Verständnis des Erlebens jedoch im Sinne einer kosmotheistischen Einheit ist das Ergebnis der vom Zen-Jünger immer schon mitgebrachten und in den Texten niedergelegten philosophischen und religiösen Überzeugung. Die tiefenpsychologische Deutung des Zen durch Jung ist zwar wertvoll für das Verständnis der in der Übung des Zen auftretenden Bewußtseinsveränderungen, sie reicht jedoch nicht hin, um dessen religiösen Charakter zu verstehen. — So ist dieses Buch gerade für den, der das Zen aus den Veröffentlichungen Suzukis und Jungs kennengelernt hat, eine wertvolle und wegweisende Ergänzung. Zahlreiche Belege in den Anmerkungen, ein Literaturnachweis und Register erhöhen seine Brauchbarkeit. W. Brugger

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Fränkel, H., Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien hrsg. v. *Franz Tietze*. 2., erweiterte Auflage. 8° (XXII und 376 S.) München 1960, Beck. 28.— DM. — Im Vergleich zur ersten Aufl., die in Schol 32 (1957) 447 f. besprochen wurde, ist diese 2. Aufl. zunächst durch zwei Buchbesprechungen erweitert: Wolfgang Schadewaldt, Der Aufbau des Pindarischen Epinikion, wo das Problem des Aufbaus und der Einheit der pindarischen Epinikien neu durchdacht wird (350—369), und: Walter Arend, Die typischen Szenen bei Homer. Die letztere Besprechung ist wegen der behandelten Interpretationsmethoden für den Philosophiehistoriker wertvoll. Der Interpret wendet seine philologische Kunst nicht auf Satz und Wort allein an, um die Linien des Originals Zug um Zug nachzuzeichnen, sondern er will das Werk nachmodellieren und so die entscheidenden Eigenschaften darstellen. Die Erfolge haben diese Methode gerechtfertigt. Ihre Gefahren liegen darin, daß sie oft nicht genug Fühlung mit dem Text besitzt; wenn dann die Vertrautheit mit dem Worte fehlt, verliert der Deutungsversuch an Gültigkeit. Eine Mittelstellung zwischen der Betrachtung des Einzelnen und der des Ganzen nimmt die Stiluntersuchung ein; sie bleibt im engen Kontakt mit dem Werk und dringt tief in sein Gefüge ein. — Mit einer aus heutigen Erkenntnissen heraus entwickelten Interpretationsmethode deutet Fr. einige *Hesiodstellen* (316—334). Die gedankliche Schichtung Hesiods bietet der Deutung manche Schwierigkeiten. Die unterste Schicht bildet der primitive Mythos, wo „mit dem mythischen Bilde der im Bild gemeinte reale Vorgang einfach zusammenfällt" (316). Die jüngere Entwicklungsform des mythischen Denkens sieht im Mythos nur eine Art Gleichnis; diese Form liegt auf dem Wege zu den platonischen Mythen: Mythos besagt hier Hinweis auf etwas, das auch bildfrei gesagt werden kann, falls Denken und Sprache dazu imstande sind. Wo Hesiod neue, eigene Erkenntnisse gewinnt, steht er fast auf der Stufe, wo Mythos nur noch reine Form ist. Jene Stellen, wo es einen gleitenden Übergang vom Mythos zur klaren philosophischen Aussage gibt, bereiten der Deutung Schwierigkeiten. Texte solcher Art deutet der Verf.: Nächtliche Gewalten (317—323; Theogonie 116—125 211—230). Das μὴ ὄν der späteren griechischen Philosophie

erscheint bei Hesiod unter dem Bilde von Chaos, Leere, Nacht. Nacht wird als Ganzes gesehen mit all ihren Bezügen. Als Kinder sind ihr zugeordnet die Hesperides; mit Eris, der Tochter der Nacht, gebiert sie ebenfalls Kinder. Diese Darstellung der fortgesetzten Zeugung will mehr sein als ein äußerer genealogischer Katalog. Bildhaft möchte sie die Erkenntnis der Zusammenhänge vermitteln, verrät also schon das Wissen von den inneren kausalen Zusammenhängen. Das Wesen der Dinge und die Einrichtung der Welt möchte Hesiod auch deutlich machen in Theogonie (383—404): Himmlische Gewalten (324—329). Was Hesiod hier von den Kräften der Macht und der Gewalt sagt, ist eine Sublimierung dessen, was sonst der Mythos von den Zyklopen zu berichten weiß. Bildfrei will Hesiod kurz dieses lehren: Wir leben in einer Welt, in der Macht und Gewalt legitim sind; die Macht ist legitim, weil Gott sich ihrer für seine dauernde Herrschaft über die Welt als Werkzeug bedient (329). In der mit Elpis (329—334) überschriebenen Interpretation von Ἔργα καὶ ἡμέραι 90—104, dem die Pandoraerzählung beschließenden Abschnitt mit seiner nicht durchsichtigen Beziehung der Einzelglieder zum Ganzen, geht es um das Problem des Leides und des Übels. Die Übel sind mit der Kraft ausgestattet, sich frei aus eigener Kraft zu realisieren. Im Gegensatz zu Homer sieht Hesiod nicht mehr hinter den Ereignissen das Eingreifen Gottes. Über uns haben die Plagen Gewalt, der menschlichen Hoffnung ist der Weg zur freien Verwirklichung versperrt. Die grundsätzliche Kraftlosigkeit unserer Wünsche ist das große Übel. So werden Hoffnung und Unglück zu Kontrasten, wie auch aus der älteren griechischen Literatur bekannt ist. Die *Xenophanesstudien* (335—349) zeigen diesen von einer sonst weniger bekannten Seite: er ist ein praktischer Gegenwartsmensch, der immer wieder in den menschlichen Dingen die Frage nach ihrem Nutzen stellt; aus seinem Fortschrittsglauben heraus entwickelt er einen reformatorischen Eifer, der Homer kritisiert, Religion und Kultus verspottet und das ritterliche Standesideal bekämpft. Sein erkenntnistheoretischer Standpunkt läßt nur die Erfahrung als zuverlässig gelten. So erkennt er die Andersartigkeit der transzendenten Welt; die Kluft zwischen beiden Welten macht er unüberbrückbar. Die Lehre von der Andersartigkeit der beiden Welten und der Verschiedenheit ihrer Erkenntnis- und Seinsprinzipien macht ihn zu einem Vorläufer des Parmenides. — Wenn man von der 1. Aufl. des vorliegenden Buches, die 12 wertvolle und schwer zugängliche Arbeiten Fr.s zusammenfaßte, sagen konnte, sie sei wegen Inhalt und Methode eine glückliche Gabe für Philologen wie Philosophen, so bekräftigt die erweiterte 2. Aufl. dieses Urteil. K. Ennen

Gauss, H., Handkommentar zu den Dialogen Platos, 3. Teil, 1. Hälfte: Die Spätdialoge: Theätet, Parmenides, Sophistes und Politicus. 8° (264 S.) Bern 1960, Langen. 20.— Fr.; geb. 24.— Fr. — G. kommentiert die genannten Spätdialoge, indem er dem Gedankengang der einzelnen Dialoge folgt und diesen historisch kritisch paraphrasiert (73—260). Die Einleitung möchte die spätplatonische Gedankenwelt in ihrem Werden erschließen und gibt einen kurzen Überblick über spezielle Problemkreise der genannten Dialoge (16—73). So werden z. B. folgende Fragen des Theätet behandelt: das Problem des Werdens, der Sinnesempfindungen, der Meinung, der begründeten und unbegründeten richtigen Meinung. — Die Darstellung der platonischen Dialoge begründet G. mit dem Hinweis, daß „die spätplatonische Philosophie als solche nie eigentlich in die Philosophiegeschichte eingegangen ist" (11). Ferner sei — so meint er — trotz der großen Fortschritte in der Platonforschung der späte Plato noch nicht wirklich erschlossen worden (13). Den Platointerpreten stellten sich Schwierigkeiten in den Weg. Den Philologen fehle oft die dazu notwendige systematisch-philosophische Schulung, und umgekehrt fehlten den Philosophen die dazu notwendigen philologischen Vorkenntnisse (13). In diesem Zusammenhang weist der Verf. auf Mängel hin von Platoninterpreten, wie Wilamowitz, Raeder, Ritter, Friedländer, Natorp, Schilling, Robin, Taylor (13 f.). Daraus folgert er: „So scheint es, daß noch Platz da ist für eine weitere Darstellung der Dialoge Platos" (15). Vier Gründe sprächen für sein Unternehmen: das eigene Interesse an systematischer Philosophie, die philologische Schulung bei P. Von der Mühll, die Erwerbung von mathematischen Kenntnissen in mehr als 20 Seminarien bei A. Speiser, die lange Zeit der Selbstausbildung (15). Man wird sich bei letzteren Ausführungen an das Bekenntnis des Verf.s im Einleitungsband zum Handkommentar (1952, 22 173 205) erinnern, das nicht so zuversichtlich über der-

artige Voraussetzungen spricht. — Von den Lesern dieses Bandes verlangt der Verf. „noch größere Mitarbeit, als es bisher nötig war" (8). Für diese dürfte dann wohl auch das Wort gelten: „Wir gestehen, daß wir unseren Studenten ... von Semester zu Semester zurufen ...: der Schüler müsse seinem Lehrer beständig ein implizites Mißtrauen entgegenbringen, da der Lehrer schließlich ja auch nicht unfehlbar ist." Trotz dieser Aufforderung finden sich S. 8, 16 u. a. Äußerungen über Kritiker mit einem klaren Ton des Mißfallens. — Leider kann auch der vorliegende Band die in Schol 29 (1954) 95—99 und 34 (1959) 460 vorgetragenen Bedenken nicht beseitigen. Das sei durch eine kurze Stellungnahme zum Parmenideskommentar 46—71 und 120—182 gezeigt. Rein äußerlich kann man fragen, ob man auf so engem Raum einem Dialog gerecht werden kann, der einmal in seiner Deutung sehr schwierig und kontrovers ist, dann aber eine so nachhaltige Wirkung besitzt, wie es die Geschichte der Parmenidesdeutung bezeugt. Aus der Forderung nach einer exakten und quellenkritischen Ermittlung des objektiven Sachverhaltes bleiben sowohl dem Philosophen wie dem Philologen manche unerfüllte Wünsche. Keine Beachtung findet das Zusammenspiel von Inhalt, Darstellungsart und Sprachstil. Viele Problemkreise bleiben verschlossen, da es an einer philologischen Erfassung bedeutsamer Termini mangelt. Einige Beispiele mögen dies erläutern. Auffallend ist das Vorkommen zweier Worte im platonischen Schrifttum: ἀπόλλυμι und διαφθείρω (200 mal kommen sie vor). Letzteres bedeutet: verfaulen, verderben, auflösen, Zugegebenes durch Widersprüche zurücknehmen. Ersteres dagegen bedeutet u. a. den Gegensatz zu γίγνεσθαι (Parm. 163 D u. a.), das Aufheben der logischen Gesetze (Parm. 135 C). — Parm. 137 E definiert das Gerade und Runde bewegungsfrei. Diese Definition führt in den Problemkreis der Bewegungsgeometrie und der abstrakten Bewegungsgeometrie Platons. Für die Bestimmung von κίνησις, ἀλλοίωσις, διαφθορά ist dieser Problemkreis von Wichtigkeit (vgl. Parm. 138 BC). Damit ist die Frage nach der Seinsart der geometrischen Gegenstände verbunden (vgl. Staat 527 B, 526 E). — In einen anderen Problemkreis führt Parm. 137 DE. Hier wird vom Einen ausgesagt: καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα οὔτε γὰρ ἂν στρογγύλου οὔτε εὐθέος μετέχοι. Στρογγύλον (= σχῆμα) bedeutet: στρογγύλον γέ που ἐστι τοῦτο, οὗ ἂν τὰ ἔσχατα πανταχῇ ἀπὸ τοῦ μέσου ἴσον ἀπέχῃ. Enkl. I def. 14 definiert σχῆμα: σχῆμά ἐστι τὸ ὑπό τινος ἢ τινῶν ὅρων περιεχόμενον. Deshalb trifft man bei der Definition der fünf platonischen Körper die Worte περιεχόμενον und περιληφθέν (ebenso Euklid I: Definition des Kreises und des Halbkreises; XI: Definition des Prismas, der Kugel, des Kegels, des Zylinders). Die weitere Verfolgung dieses Sachverhaltes stößt auf das Problem der Kegelschnitte. — Eine so durchgeführte Wortuntersuchung aller wichtigen Termini wird den pythagoreischen Grundgedanken des Parmenides klar erkennen lassen, daß „die Gesetze der seienden Dinge mit der inneren Symmetrie oder Harmonie der Zahlengesetze übereinstimmen" (O. Becker, Größe und Grenze der mathematischen Denkweise, 14). Das „Hen", dessen Struktur die Proportionenlehre bestimmt, wird als Formprinzip der Ideen wie der Erscheinungswelt erkannt. So gelangt man zum Kernproblem des Parmenides, zur Analogie; diesem Grundproblem platonischen Denkens wird dann eine mathematische und formallogische Begründung gegeben, die tiefer geht als die alltäglichen traditionellen Begründungen. — Endlich dürfte das Parmenidesverständnis gefördert werden, wenn es sowohl der geistigen Umwelt Platons entwächst wie auch die große Geschichte der Parmenidesdeutung zu Rate zieht (vgl. u. a. M. Wundt: Parmenides, 1935; E. R. Dodds: The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic One: Classical Quarterly 22 [1928] 129—142). Deshalb hätte man gern gute Erkenntnisse der getadelten Platonforscher und vieler anderer Einzelforschungen hier verwertet gesehen. Auch versteht man nicht, warum der Verf. eine Auseinandersetzung mit Heidegger grundsätzlich ablehnt (226 f.). Diese kann auch für die Platonexegese nützlich sein, wie es z. B. Friedländer zeigt: Platon I, 233: Aletheia, eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger. Auf welchem Wege das vom Verf. erstrebte Ziel erreicht werden könnte, lehrt z. B. Fr. Dirlmeier in seinen meisterhaft durchinterpretierten Übersetzungen der Nikomachischen Ethik und der Magna Moralia des Aristoteles. K. Ennen

Platon, Das Gastmahl. Griechisch und deutsch. 8° (XL und 158 S.) Hamburg 1960, Meiner. 7.80 DM; geb. 12.80 DM. — Der Meiner-Verlag hat die Über-

setzung des platonischen Dialoges von O. *Apelt* zum zweiten Male herausgebracht ([1]1928), hier in einer Neubearbeitung von *A. Capelle,* die auch eine Einleitung dazu schrieb. Dankenswerterweise ist der griechische Text — nach der Oxforder Ausgabe von Burnet — beigefügt. Von *P. Wilpert* stammt ein Verzeichnis vor allem der seit 1926, d. h. seit Überweg-Praechter, über das „Symposion" erschienenen Literatur (XXII—XXX). Das Ganze eine sehr nützliche Ausgabe für Lektüre und Studium.

W. Kern

Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica. Editio altera quam curavit *Olof Gigon.* Vol. I (XXIV und 790 S.); Vol. II (XVII und 791—1462 S.) Berlin 1960, de Gruyter. 98.— und 84.— DM. — In den letzten Jahren hat sich das Interesse der Philosophiehistoriker so stark dem Studium des Aristoteles zugewandt, daß man mit Recht von einer Aristoteles-Renaissance sprechen kann. Bei diesem Studium greift man mit großem Gewinn zu den Teubnertexten wie zu denen der Bibliotheca Oxoniensis. Das aristotelische Gesamtwerk ist allerdings allein in der Ausgabe der Preußischen Akademie in 5 Bänden (1831—1870) übersichtlich zugänglich. Man kann deshalb die Absicht Gigons nur begrüßen, diese auch heute noch unentbehrliche Ausgabe neu drucken zu lassen. Die beiden neu herausgegebenen Bände enthalten den Aristotelestext mit dem 1890 gefundenen „Staat der Athener". In der Praefatio des 1. Bandes schreibt Gigon: „... et philologis et philosophiae Aristotelis amicis gratum fore credidimus, si duo volumina priora editionis Bekkerinae, quae pragmatias continent, denuo prelo daremus ita, ut erant apud Bekkerum. Addidimus tantum indicem editionum potiorum, quae post Bekkerum lucem viderunt" (V). Vergleicht man irgendeine der heutigen Teileditionen mit der Bekkerschen Arbeit, dann wird man trotz der heutigen neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse die meisterhaft gehandhabte philologische Arbeitsweise Bekkers bewundern. Eine schwere Aufgabe bleibt allerdings die Aufarbeitung der gesamten handschriftlichen Überlieferungen. Wie dies geschehen muß, zeigt die mit ungeheurer Mühe edierte arabische Übersetzung der Poetik durch *Tkatsch* (Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes, 2 Bde., Akademie Wien 1928 und 1932). Gudemann und Rostagni verwandten in ihren Poetikausgaben diese Quellen.

K. Ennen

Schlatter, A., Die philosophische Arbeit seit Descartes. Ihr ethischer und religiöser Ertrag. 4. Aufl. 8° (247 S.) Stuttgart 1959, Calwer Verlag. 14.50 DM. — Das Ungewöhnliche an diesem Buch ist, daß ein (protestantischer) Neutestamentler von Rang sich in extenso auseinandersetzt mit der neuzeitlichen Philosophie und daß diese Auseinandersetzung über Jahrzehnte hin Anklang findet. Ein Zeichen dafür ist das der 4. Auflage von *H. Thielicke* mitgegebene Geleitwort (7—21). Da Sch. die von ihm erstmals 1906 veröffentlichten Vorlesungen im voraufgegangenen Wintersemester gehalten hat, schließt die Darstellung mit dem Monismus der Jahrhundertwende. Die Frage ist: „wie das Gottesbewußtsein und die Art, wie es die Lebensführung gestaltet, durch die Philosophie Wandlungen erfahren habe" (26). Natürlich wird man bei manchem Urteil Sch.s anderer Meinung sein können: der Agnostizismus ist nicht „die folgerichtige Auswirkung des in Descartes wirksamen Motivs" (30), die Gottesidee für Descartes nicht nur „eine notwendige Hilfskonstruktion zur Weltanschauung" (40); und auch die Tradition hat doch wohl nicht genügend „das Gottes- und das Selbstbewußtsein durch Begriffe, die aus dem Willensvorgang stammen", bestimmt (45). — Unter den vielen treffenden Beobachtungen fiel auf, welche Bedeutung Sch. — dem Rez. scheint: mit dem größten Recht — dem Nicht-Erkenntnishaften (Akt, Willen, Liebe) und seinem verhängnisvollen Zurücktreten in der neuzeitlichen Philosophie beimißt (besonders 51 72 147 174 f.). Interesse darf schließlich die —teilweise optative — Bilanz beanspruchen, die wohl aus der Situation der damaligen (und nur der damaligen?) protestantischen Theologie zu würdigen ist: Das Christentum besinnt sich auf seine Selbständigkeit. „Ist die Philosophie längst nicht mehr die Dienerin der Theologie, so ist nun auch das umgekehrte Verhältnis beendet" (237). „‚Gott hat die Weisheit dieser Welt zur Narrheit gemacht.' Das geschah durch das Ende der Arbeit Jesu und die Gründung der Kirche; es ist wieder durch die philosophische Geschichte geschehen, die wir uns vergegenwärtigt haben" (239). Damit dürfte der Philosophie allerdings viel zuviel und auch etwas zu-

wenig zugeschrieben sein: einerseits nämlich eine der personalen Botschaft Jesu Christi vergleichbare desillusionierende Macht, anderseits doch zu wenig positive Funktion, obwohl Sch. sonst mehrfach fordert (211 235 239—241), daß die Gottesgewißheit nicht Quietiv, sondern Motiv des Erkennens werde. Das hier angesprochene Problem ist von der größten Aktualität. Es kann sich ihm nur der Theologe stellen, der auch Philosoph ist, und umgekehrt. Deshalb scheint das eingangs angesprochene Ungewöhnliche an diesem Buch auch das Beispielhafte zu sein. (Druckfehler: 56, 6 v. u. „eigenen" statt richtig „einen"; 96, 12 v. u. „Theologie" statt „Aufklärung".)

W. Kern

Stegmüller, W., Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. kl. 8° (XLVIII und 532 S.) 2., neubearb. und erw. Aufl., Stuttgart 1960, Kröner (Kröners Taschenausgabe, 308). 15.— DM. — Die 2. Aufl. des vielbeachteten Werkes (vgl. Schol 28 [1953] 448) bemüht sich vor allem um vertiefte Würdigungen (die betr. Abschnitte wurden sämtlich neu gefaßt); außerdem wurde da und dort ergänzt, so z. B. in den Kapiteln über Brentano, Husserl, Heidegger; Kap. IX über den modernen Empirismus wurde umgeschrieben, ein letztes neu hinzugefügt: Grundlagenforschung und analytische Philosophie der Gegenwart. Gerade in diesem offenbart sich St.s Vorliebe und persönlicher Standpunkt, obwohl er mit direkten Selbstbekenntnissen äußerst zurückhaltend ist. Nur läßt sich auch nicht übersehen, daß alle Kritik, die er an den vorgeführten Denkern übt, zutiefst auf der Forderung nach der immer vernachlässigten Sprachanalytik beruht (36 40 82 132 188 286 etc.). Freilich bleibt er oft genug bei völlig unzureichenden Hinweisen stehen: z. B. sollen und können selbstverständlich nicht alle Nomina nur konkrete Dinge bezeichnen; die Alltagssprache wird, etwa bei Heidegger, mit vollem Bewußtsein durchbrochen, und es müßte sich gerade fragen lassen, wieweit die allzu simple Voraussetzung der modernen Sprachanalytik, unsere Worte und Begriffe dürften den „unmittelbaren" Sinn, den sie an ihrem Fundort haben (nämlich innerhalb der vorwissenschaftlichen und allgemeiner der innerweltlichen Erfahrung), niemals transzendieren, mehr als nur ein dogmatisches Postulat sei. Der Metaphysiker vermag den Worten und Begriffen einen neuen, in der ontologischen Reflexion ausweisbaren Sinn abzugewinnen, der zu dem der vorphilosophischen Sprache nur in Analogie steht. Jedenfalls wendet sich ja auch St. selbst anderswo deutlicher als hier gegen den bedenklichen Trick, durch gleichsam prophylaktische Definitionen (z. B. von „Satz", „Wahrheit", „Allgemeinwesen") metaphysische Probleme nicht mehr aufkommen, vielmehr verschwinden zu lassen. Andererseits muß man zugeben, daß das entscheidende metaphysische Problem in der Möglichkeit synthetischer Aussagen a priori liegt (356). Zwar wird man die ursprünglich ontologische Geltung des Apriori (also nicht nur die Geltung im Hinblick auf Ermöglichung von Wissenschaft) genauer fassen müssen, u. E. steuert der Verf. jedoch zu diesem Fragenkreis manche klärende Bemerkung bei. — Leider beschränkt sich auch die 2. Aufl. in der Hauptsache auf das deutsche Sprachgebiet, nur die „analytische Philosophie" führt natürlich in das anglo-amerikanische hinein. Warum von modernen französischen Philosophen, außer Bergson, nicht ein einziger auch nur erwähnt wird (nicht einmal Sartre oder G. Marcel), bleibt unerfindlich. Und Bergson selbst hätte, schon rein chronologisch, unbedingt ein Kapitel für sich verdient. Im Vergleich zu ihm dürften doch Namen wie Reininger und Häberlin gewiß nicht für „Hauptströmungen" der Gegenwartsphilosophie stehen. Ebenso fehlt unverständlicherweise ganz und gar der Marxismus, der ja gerade auch in Frankreich die philosophische Diskussion vorantreibende Vertreter findet. Schließlich muß man sich fragen, warum St. den neuen Thomismus aus seiner Darstellung beharrlich ausklammert. Dieser kann in seiner Gegenwartsbedeutung nicht einfach zu Neukantianismus und Lebensphilosophie in Parallele gesetzt (XIV) und somit übergangen werden. Doch darf man wohl berücksichtigen, daß „Hauptströmungen", nicht „die" Hauptströmungen heutigen Philosophierens behandelt werden, und zwar nur im Sinne einer kritischen „Einführung". In solcher Perspektive läßt sich auch eine gewisse zufällige Bedingtheit der Auswahl hinnehmen. H. Ogiermann

Bollnow, Fr., Die Lebensphilosophie (Verständliche Wissenschaft, 70). kl. 8° (VI und 154 S.) Berlin 1958, Springer. 7.80 DM — In seiner zusammenfassenden Darstellung der Existenzphilosophie, die zuerst 1942 in dem von Nic. Hartmann herausgegebenen

Sammelwerk „Systematische Philosophie" erschien und seitdem zu einem vielbenutzten Mittel der Orientierung geworden ist, war B. von der Lebensphilosophie ausgegangen und hatte gezeigt, wie von ihr her und aus einer gewissen Radikalisierung ihrer Ansätze sich die gemeinsamen Züge dessen, was man gemeinhin Existenzphilosophie nennt, verständlich machen lassen. In dem vorliegenden Bändchen kehrt er zur Lebensphilosophie zurück, um sie ihrerseits in dem darzustellen, was als das Gemeinsame sich im Denken ihrer einzelnen Vertreter durchhält. Zu dieser Aufgabe sah sich B. geführt durch die Lage, in die das existenzphilosophische Denken inzwischen gekommen war, das „auf seine unüberschreitbaren Grenzen gestoßen ist". — Es geht B. darum, die Lebensphilosophie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts als geschichtliche Erscheinung in ihrem allgemeinen Wesen zu begreifen, in einem „gewissermaßen idealtypischen Verfahren im Sinne Max Webers" (10). Dilthey, Nietzsche, Simmel, Bergson, Klages, Ortega y Gasset sind ihm die eigentlichen Träger des lebensphilosophischen Denkens. Seiner Art der Interpretation entsprechend zieht er nicht nur verwandte Denker (wie Scheler) oder Vorgänger (wie Jacobi), sondern auch dichterische Aussagen ähnlichen Lebensgefühls (wie bei d'Annunzio, Rilke, Gide, Saint-Exupéry) hinzu. Kritik an lebensphilosophischen Auffassungen fehlt nicht ganz, ist aber nicht ausdrückliche Aufgabe. Die Darstellung, die B. gibt, ist ein glänzender Beweis seiner Interpretationskunst.

A. Hartmann

Husserl, E., La philosophie comme science rigoureuse. Introduction, traduction et commentaire par *Qu. Lauer.* 8° (199 S.) Paris 1955, Presses Universitaires. 600.— fFr. — Lauer, Qu., Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité. 8° (XVI und 444 S.) Paris 1955, Presses Univ. 1200.— fFr. — Das erstgenannte Buch bietet eine französische Übersetzung der programmatischen Abhandlung H.s „Philosophie als strenge Wissenschaft" aus dem 1. Band des „Logos" (1910—1911). Der Übersetzung ist eine Einleitung vorangeschickt (1—50), die eine Inhaltsübersicht der Abhandlung gibt und deren Stellung im Ganzen des Lebenswerkes H.s herausarbeitet. Die Abhandlung wendet sich zunächst gegen jede Form des Naturalismus und Psychologismus und stellt ihnen die Idee einer streng wissenschaftlichen Erkenntnis des Bewußtseins in seinen verschiedenen Formen gegenüber, die den Namen „Phänomenologie" erhält. Ebenso wie der Naturalismus wird auch der Historismus und jede „Weltanschauungsphilosophie", die Wissenschaft sein will, abgelehnt; denn Weltanschauung ist nach H. ihrem Wesen nach nicht Wissenschaft. Zum besseren Verständnis des Textes der Abhandlung erläutert L. in vorzüglicher Weise drei Grundbegriffe H.s: die Begriffe der Wissenschaft, der Wahrheit und der Evidenz (30—49). „Strenge Wissenschaft" ist eine Wissenschaft, in der jedes Urteil vollständig gerechtfertigt ist; ihre objektive Geltung besagt Geltung für alle Zeiten und für alle möglichen Subjekte; jeder, der Philosophie als strenge Wissenschaft erringen will, muß zu ihren ersten Anfängen zurückkehren; trotzdem gibt es einen Fortschritt in der Philosophie, freilich nur durch die Zusammenarbeit vieler. „Wahr", absolut wahr, ist eine Erkenntnis in dem Maße, wie ihr Gegenstand gegeben oder evident ist. Das Mittel, zu apodiktischer Selbstgegebenheit des Gegenstandes zu gelangen, hat H. in seiner Theorie der Intentionalität des Bewußtseins gefunden, deren Entwicklung L. hier nur kurz schematisch zusammenfaßt; ausführlich hat er sie in dem obengenannten eigenen Werk dargestellt. Der Abschnitt über die Evidenz legt die Stufen dar, die nach H. zur Wesensschau führen: die Epoche, die Reduktionen, die Ideation. Es folgen die Übersetzung der Abhandlung selbst (51—125), 432 erklärende Anmerkungen zum Text (126—192) und eine Bibliographie. Die Anmerkungen erläutern den Text der Abhandlung vor allem an Hand der anderen zu Lebzeiten H.s gedruckten Werke, weil sich gegenüber den von H. selbst nicht veröffentlichten Manuskripten der Verdacht rege, daß H. persönlich von ihnen nicht befriedigt war. Gerade diese überaus kenntnisreichen Anmerkungen machen die Ausgabe auch für den deutschen Leser wertvoll. — Das zweitgenannte Werk ist, wie schon gesagt, der Entwicklung des für das Verständnis H.s entscheidenden Begriffs der Intentionalität gewidmet. Die wesentlichen Stufen dieser Entwicklung sind durch die „Logischen Untersuchungen" (1900), durch „Ideen I" (1913), „Formale und transzendentale Logik" (1929) und die „Cartesianischen Meditationen" (zuerst 1931 französisch herausgegeben) bezeichnet. Im Anfang der

„Logischen Untersuchungen" entspricht der Begriff der Intentionalität noch dem Brentanos, für den Intentionalität nur die geistige Beziehung auf ein Objekt ist. Aber über diesen psychologischen Begriff Brentanos schreitet H. immer weiter hinaus. Immer mehr werden die intentionalen Funktionen Formen der Konstitution des Objektes. L. interpretiert H.s Lehre von der Intentionalität als einen Versuch, die vorwissenschaftliche Erfahrung und dadurch das Sein selbst völlig zu rationalisieren. So erscheint ihm diese Lehre als der Schlüssel zur ganzen Philosophie H.s — Die beiden Bücher, die auf gründlichster Kenntnis H.s beruhen und überaus klar geschrieben sind, können zum Verständnis der schwierigen Philosophie H.s wesentlich beitragen. J. de Vries

Szilasi, W., Einführung in die Phänomenologie Husserls. 8° (142 S.) Tübingen 1959, Niemeyer. 9.80 DM. — Eine neue Anleitung zum Verständnis des Husserlschen Philosophierens, zudem eine solche, die weit mehr als manche andere im inneren Einvernehmen mit ihrem Thema steht; das geht so weit, daß S. Husserl gegen Heideggers grundsätzlichen Einwand, die Seinsweise der Intentionalität und auch des Bewußtseins selbst werde nie geklärt, in Schutz nimmt (58 f.). Ja, das Neue und Revolutionäre bei Husserl bestehe gerade darin, daß er nicht der „Seinsverfassung des Bewußtseins" nachgeht, sondern seiner Aktivität und „der Deutung der Leistung der beschriebenen Aktivitäten" (72). Wie die Ausklammerung der Frage nach der Seinsverfassung des Bewußtseins neu sein soll oder gar revolutionär, bleibt unbegründet (denn daß Struktur von Aktivität aus der Wesensstruktur des Aktiven aufgeklärt werden müsse und die des „agens" aus dessen „Sein", darin ist Heidegger unbedingt recht zu geben). Im übrigen bezieht sich S. direkt auf keines der kurz zuvor, zum Husserl-Jubiläum, in so großer Zahl erschienenen Werke über Husserls Phänomenologie und Systematik; einige wenige werden im Vorwort nur eben erwähnt, darunter vornehmlich Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie (1956). — Zur Darstellung gelangen die drei Perioden in Husserls Werk, die beschreibende, die transzendentale und die konstitutive Phänomenologie. Die Leitfäden der beschreibenden lauten: Intentionalität, kategoriale Anschauung, materiales Apriori (14). Den Ausgang nimmt die Forschung von der naiv-weltlichen Erfahrung und untersucht deren Bedingungen in der transzendentalen Erfahrung (140) unter den Titeln Epoché, Einklammerung, Reduktion (61), so daß beschreibende in transzendentale Phänomenologie übergeht, um schließlich die „Konstitution" der erfahrenen Gegenstände, der Welt, insbesondere der „Mitsubjekte", und zwar gerade in ihrer „Transzendenz", d. h. ihrem „Fremdsein" dem erkennenden Bewußtsein gegenüber, aufzuhellen. Dabei begegnen jene so paradox klingenden Termini, die eine letzte „Unentschiedenheit" und „Indifferenz" (14) der Husserlschen Position anzeigen: „Die durch die Phänomenologie beschriebenen Handlungen: Intention, kategoriale Anschauung des Apriori, die *Konstitutions*weisen sind alle *rezeptiv* ... Was das Bewußtsein eigentlich charakterisiert, ist eine *aktive* (wie Husserl sagt „spontane") *Rezeptivität* ... Transzendental heißt die Rezeption, weil vom Leistungsvermögen des Bewußtseins abhängt, was für es rezipierbar ist" (115, Hervorhebungen vom Rez.). Der Verf. will nun Husserls Unentschiedenheit überwinden: seine Phänomenologie sei nicht „transzendentaler Idealismus", sondern zutiefst „transzendentaler Positivismus" (116 f., wiederum ein Terminus, der wie ein contradictio in adiecto anmutet). Nach Husserl sei die Welt „ein Universum konstituierter Transzendenzen" (vgl. 118), daran ändere auch die Tatsache nichts, daß „das reine Ego" als konstituierende Subjektivität dieser konstituierten Welt vorangehe. Das gelte aber sicherlich nur dann, wenn „Konstitution" das „immanente" Objekt der Erkenntnis als solches betrifft, nicht Welt-an-sich, also gerade nicht Welt als transzendente (obwohl als transzendent „gegebene"). Ebendies scheint der Verf. zu meinen und, im Gegensatz zu anderen Interpreten, sich für diese Auslegung zu entscheiden. Husserls „Konstitution" der „Transzendenz" besagt dann nichts anderes, als daß Transzendenz von Welt erfahren werde, insofern sie „in den transzendentalen Bezügen des Erkenntnisvermögens selbst faßbar ist" (116). Damit spricht er jedoch im Grunde nur das Anliegen der modernen Idee von Erkenntnistheorie überhaupt aus: wie im Immanenten der Subjektivität das Gegebene und Transzendente als solches ausweisbar sei (ähnlich formuliert auch Th. W. Adorno, für den Husserls Phänomenologie darum die Endphase von Erkenntnistheorie bedeutet). Auf welche

Weise aber diese Faßbarkeit verständlich gemacht werden könne, darin liegt alles; die betr. Analysen Husserls (vgl. besonders 92 ff.) bleiben auch in der bemühten Darstellung von S. immer noch sehr problematisch. — Das neue Werk des einflußreichen Freiburger Phänomenologen liest sich nicht leicht, auch wegen mancher stilistischer Unebenheiten (er schreibt übrigens immer „primordinal" statt „primordial"). Doch dürften die Vorlesungen dazu anregen, den Sinn und Ertrag der philosophischen Bemühungen Husserls erneut durchzudenken H. Ogiermann

For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology. 8° (179 S.) 's-Gravenhage 1959, Nijhoff. 15.25 Fl. — Die Herausgeberin, *A. T. Tymieniecka,* deren Name auf dem Titelblatt nicht erscheint, erblickt Ingardens Bedeutung innerhalb der phänomenologischen Bewegung darin, daß er ihre transzendentalphilosophischen Ambitionen skeptisch aufnehme und seine Untersuchungen auf rein „ontologischem" Boden halte. Eigentliche Evidenz vermittle ja nicht erst der „epistemologisch-methodologische" Aspekt der intentionalen Beziehung, sondern „the nature of the objects thus revealed" (3). Von I.s kritischen Ausstellungen an Husserls Transzendentalphänomenologie, besonders in den „Méditations cartésiennes", geht der Beitrag *C. A. van Peursens* über das „Ego" bei Husserl aus (nur noch die Abhandlung über „R. Ingarden, Critique de Bergson", beschäftigt sich direkt mit einem — wiederum philosophiekritischen — Gedanken I.s selbst); das gleiche Thema behandelt in anderer Weise der folgende Beitrag über „Das empirische und transzendentale Ego". Es zeigt sich zu allem Überfluß nochmals, wie wenig Husserl selbst in diesem Punkte zur Klarheit kam. Übrigens handelt es sich dabei vielleicht doch nicht nur um ein Sichabquälen mit einem künstlich erzeugten Problem; es spiegelt sich in der Frage nach der Beziehung zwischen transzendentalem („absolutem") und empirischem („endlich-relativem") Subjekt irgendwie die scholastische Unterscheidung von „intellectus qua humanus seu qua ratio" und „intellectus qua talis": in bezug auf diesen allein ist Absolutheit und Notwendigkeit der Erkenntnis gewährleistet. — Aus der Zahl der weiteren Studien sei noch hingewiesen auf die Phänomenologie der „Begegnung" und des „Dialogs" von *E. Minkowski* und die des Traumes von *J. Héring. J. Wild* (Harvard University) diskutiert in einer interessanten Untersuchung den Husserlschen Begriff der „Lebenswelt", der ja den Ansatz und den Schwerpunkt der modernen phänomenologischen Forschung fast revolutioniert hat: man bemüht sich heute vorwiegend um diese „vorbegriffliche", „vorreflexive" Gegebenheit von Welt und Leben, innerhalb deren erst „Intentionalität" und überhaupt der Gegensatz Subjekt—Objekt auftauchen und sinnvoll werden (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty). Aber es ist zuviel behauptet, wenn gesagt wird, hier hätten wir „the central theme of current European thought" vor uns (106). H. Ogiermann

Bocheński, J. M., Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie [Stand 1958]. Zusammenfassung der ‚Osnovy Marksistskoj Filosofii' mit Register (Sovietica, 3). gr. 8° (XII und 84 S.) Dordrecht 1959, Reidel. 12.50 Fl. — Bei Auseinandersetzungen mit marxistischen Philosophen besteht immer die Gefahr, daß deren Verteidiger eine diskutierte marxistische Anschauung als Privatauffassung einzelner Marxisten bezeichnen, so daß die Einwände, die gegen sie vorgebracht werden, die offizielle marxistische Lehre gar nicht träfen. Die Berufung auf die Klassiker des Marxismus hilft dabei auch nicht viel, da sich oft für recht entgegengesetzte Auffassungen Zitate beibringen lassen. In dieser Lage ist man dankbar für eine Veröffentlichung, die den gegenwärtigen parteiamtlichen Stand (von 1958) der sowjetischen Philosophie zusammenfaßt. Die letzten parteiamtlichen Auffassungen der sowjetischen Philosophie finden sich in den „Grundlagen der marxistischen Philosophie", die inzwischen auch in deutscher Sprache (1959 Berlin, Dietz) herausgekommen sind. Da es sich dabei jedoch um ein umfangreiches Werk in ziemlich breiter Darstellung (688 S.) handelt, behält die von B. veröffentlichte Zusammenfassung in kurzen, streng geordneten Thesen mit zugehörigem Register ihren Wert, wenn auch nicht verschwiegen werden kann, daß manche Thesen in verkürzter Fassung wiedergegeben werden und daß daher für eine authentische Kenntnisnahme auf jenes Werk selbst zurückgegriffen werden muß. — Das Vorwort der Zusammenfassung berichtet über die Verfasser und die Entstehungsgeschichte der „Grundlagen", es

weist auf die Besonderheiten seines Inhalts, besonders gegenüber dem Stalinismus und dem sogenannten Frühmarxismus hin und gibt Rechenschaft über die Prinzipien, nach denen die Zusammenfassung erfolgte. — Der Inhalt der Thesen umfaßt nicht nur den dialektischen, sondern auch den historischen Materialismus unter Einschluß der sozialistischen Grundthesen. Ausgelassen wurden nur die rein historischen Kapitel. Die Lehre unterscheidet sich nur wenig vom Stalinismus. Überhaupt hält das Lehrbuch eine reaktionäre Linie ein. Eine Reihe von rein propagandistischen Thesen (wie z. B. das Verbot, anderen Völkern die kommunistische Herrschaft aufzuzwingen) sind weder in der marxistischen Theorie noch in der Praxis begründet.

W. Brugger

Lobkowicz, N., Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie. Texte, ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von N. L. (Sovietica, 4). gr. 8° (VI und 90 S.) Dordrecht 1959, Reidel. 14.35 Fl. — Im April 1958 fand in Moskau eine Tagung über die „Frage der dialektischen Widersprüche im Lichte der zeitgenössischen Wissenschaft und Praxis" statt, über die in den Moskauer „Voprosy Filosofii" und in einer Prager philosophischen Zeitschrift Berichte erschienen sind, die hier in Übersetzung veröffentlicht werden. Weiter enthält die Schrift den Text zweier bedeutender Vorträge der Tagung von *E. Kolman* und *A. A. Zinov'ev* sowie zum Vergleich die offizielle einschlägige Lehrauffassung aus den „Grundlagen der marxistischen Philosophie". Nach der Einleitung war die Tagung bemerkenswert durch ihr hohes Niveau, zweitens durch den Umstand, daß auf ihr zum ersten Mal systematisch der „dialektische Widerspruch" diskutiert wurde, und drittens dadurch, daß auf ihr auch den Klassikern widersprochen werden konnte. Die Meinungen darüber, was „realer Widerspruch" sei, waren geteilt: nach den einen handelt es sich dabei um ein sich gegenseitiges Durchdringen konträrer oder gar kontradiktorischer Gegenstandsseiten, nach anderen, wie Kolman, nur um verschiedene, unter Umständen polar entgegengesetzte Kräfte und Tendenzen. Wichtiger aber ist noch, daß nach den einen bei der Abbildung der realen Widersprüche im Denken widerspruchsvolle Formulierungen nicht vermeidbar und zudem wahr sind, nach den andern hingegen widerspruchsvollen Urteilen in der Wirklichkeit nichts entsprechen kann. Dabei taucht manchmal ein für den marxistischen Realismus seltsamer Konzeptualismus auf. — In der Übersetzung wurde gelegentlich ein Ausdruck nicht wörtlich übertragen, sondern der Gedanke umschrieben. Da die Kenntnis der slavischen Sprachen im Westen nicht allgemein vorausgesetzt werden kann und auch die Fundstellen der Texte nur schwer zugänglich sind, verdient die Veröffentlichung unseren besonderen Dank.

W. Brugger

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Soccorsi, Ph., S.J., De geometriis et spatiis non euclideis. 8° (XI und 296 S.) Rom 1960, Gregoriana. 2500.— L. — Die drei ersten Teile bringen die geschichtliche Entwicklung des Parallelen-Problems, die verschiedenen Darstellungen — projektiv, konform, differentialgeometrisch usw. — der nichteuklidischen Geometrien und ihre physikalische Anwendung in der speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie einschließlich der modernen Kosmogonien. Mathematische Ableitungen werden nur in den einfachsten Fällen wiedergegeben; im übrigen wird berichtet und veranschaulicht, was mathematisch bewiesen werden kann. Der 4. Teil behandelt „einige philosophische Fragen", die mit dem Stoff zusammenhängen. Hier hält S. daran fest: Wenn man unter Geometrie die Lehre von den Beziehungen versteht, die sich aus der Ausdehnung als solcher ergeben (und nicht aus irgendwelchen „zusätzlichen" — etwa physikalischen — Faktoren oder Umständen), und wenn der dreidimensionale Raum nicht in einen vierdimensionalen Überraum „eingebettet" und darin „gekrümmt" ist, dann muß im dreidimensionalen Raum die euklidische Geometrie gelten (272 ff.). Die ganze Nichteuklidizität der Relativitätstheorie muß also auf irgendwelche physikalische Faktoren zurückgeführt werden, die die Maßstäbe wie überhaupt alle materiellen Körper irgendwie „deformieren" (184 ff.). Hier erhebt sich jedoch eine Schwierigkeit, auf die S., soweit ersichtlich, nicht eingeht, obwohl

schon H. Reichenbach auf diesen Punkt hinwies (Philosophie der Raum-Zeit-Lehre § 12): Eine physikalische Deformation der Meßinstrumente usw. bewirkt im mathematischen Sinn eine „stetige" Transformation, d. h., sie macht zwar die Maßstäbe länger oder kürzer, macht aber nie einen endlich langen Maßstab unendlich lang oder umgekehrt. Nun läßt sich mathematisch leicht zeigen und auch an den im Buch gebrachten Beispielen verdeutlichen, daß der „offene" euklidische Raum durch bloße stetige Transformationen niemals in einen „geschlossenen", d. h. in sich selbst „zurücklaufenden" Raum überführt werden kann. In den modernen Kosmogonien spielen aber solche geschlossenen Räume eine große Rolle, wie ebenfalls aus der Darstellung S.s ersichtlich ist. Woher rührt nun der „geschlossene" Charakter dieser Räume, wenn er nicht in physikalischen Deformationen der Maßstäbe usw. begründet sein kann? Etwa aus der Einbettung in einen vierdimensionalen Überraum? Das scheint unmöglich; denn gemäß der ganzen scholastischen Lehre vom Raum als einem „ens rationis" könnte man nur dann sinnvollerweise von einem vierdimensionalen Überraum reden, wenn auch die Körper in Wirklichkeit vierdimensionale „Überkörper" darstellten, von denen uns nur die dreidimensionale Oberfläche erkennbar wäre. Eine derartige Annahme ist mit Recht von den scholastischen Philosophen immer abgelehnt worden und wurde niemals von einem Physiker im Ernst vertreten. Es scheint also, daß die Auffassung S.s wenigstens für geschlossene Räume keine Lösung bietet. — Der Überbewertung der formal-axiomatischen Methode in Geometrie und allgemeiner Mathematik begegnet S. mit dem Hinweis auf die inzwischen erkannten inneren Grenzen jedes Formalisierungsverfahrens und auf die unentbehrliche Funktion der Anschauung bei jeder schöpferischen mathematischen Leistung. Bei der Frage, ob die Evidenz als erkenntnistheoretisches Wahrheitskriterium durch den Erfolg der nichteuklidischen Geometrien in Zweifel gezogen sei, geht S. von der Verteidigung zum Angriff über: Gerade die Geschichte des Parallelenproblems zeigt die Bedeutung und Notwendigkeit der Evidenz; denn dieses Problem kam erst zu seiner vollständigen Lösung, als volle „Evidenz" geschaffen war, d. h., als die mathematischen Zusammenhänge nach allen Richtungen hin geklärt waren. Dabei wird aber doch wohl übersehen, daß es bei der ganzen Frage um die Evidenz des Parallelenaxioms *als einer synthetischen Wesenserkenntnis* geht, und in dieser Hinsicht stellt die Geschichte des Parallelenproblems nun einmal kein Ruhmesblatt der Philosophiegeschichte dar. W. Büchel

Neuhäusler, A., Zeit und Sein (Monographien zur Philosophischen Forschung, 19). gr. 8° (284 S.) Meisenheim 1957, Hain. 22.80 DM; geb. 25.30 DM. — N. steht auf dem Boden des „kritischen Realismus" von E. v. Hartmann, Külpe, Becher, Wenzl und greift von diesem Standpunkt aus alle die Fragen auf, die in den letzten Jahrzehnten von philosophischer und physikalischer Seite her zum Thema „Zeit und Sein" aufgeworfen wurden. In phänomenologischer Analyse erweist sich ihm zunächst die (bewußtseins-)„immanente" Zeit als „Modus des Nacheinander unserer Erlebnisse, nicht als ein *an sich* erlebtes Nacheinander von nichts" (104). Besonders interessant sind die Ausführungen zum Problem der „Punktualität" des Jetzt, die freilich hier nur kurz angedeutet werden können: N. geht aus von der Unbestimmtheit, die jedem sinnlichen Erkennen von Grenzen und Unterschieden eigentümlich ist, und schreibt: „Das Kontinuum (der Zeit) ist ein Diskontinuum, dessen Daten durch Unbestimmtheiten verbunden sind. Das Kontinuum ist wirklich ein ‚continuum', ein ununterbrochen Zusammenhängendes, aber *was* zusammen*hängt*, sind Diskontinua, und was *sie* zusammen*hängt*, sind deren Unbestimmtheiten. Nur in dieser Synthese von Kontinuum und Diskontinuum liegt der Schlüssel zum Verständnis jeder sog. kontinuierlichen Veränderung" (38 f.). Die Realität einer entsprechenden (bewußtseins-)„transzendenten" Zeit wird vor allem über die Frage nach der Möglichkeitsbedingung für das Auftreten verschiedener „akzidenteller" Bestimmungen an einem und demselben Träger erschlossen. Woher wissen wir aber, daß der Träger wirklich „derselbe" ist? N. verweist hier auf die physikalischen Erhaltungssätze vor allem für Masse und Energie, die ihm das Beharrende in der Flucht nicht der Erscheinungen, sondern des wirklichen Geschehens bieten: „Wenn immer Erhaltungssätze gelten ... dann gibt es je objektive Gegebenheiten, die im Wechsel von Akzidenzien selbig bleiben" (115). Müßte das dann aber nicht auch für die Erhaltung von Impuls, Drehimpuls, elektrischer Ladung, Isospin gelten? Auf diese wohl

grundlegende Schwierigkeit gegen jede „substantielle" Deutung der Erhaltungssätze geht N. leider nicht ein. (Eine gewisse Loslösung des Zeitproblems von den Erhaltungssätzen ist allerdings 214 angedeutet.) Eine Antwort auf die letzte Frage nach dem „Wesen der Zeit", d. h. nach dem Grund dafür, daß alle Wirklichkeit in dem „Modus des Anders-Werdens" existiert, glaubt N., wenn überhaupt, dann nur in der Annahme eines psychischen Charakters aller Wirklichkeit finden zu können: Im psychischen Bereich finden wir das Phänomen des „So-Seins und Nicht-so-bleiben-Könnens oder -Wollens"; nur wenn wir etwas Ähnliches auch in der „unbelebten" Wirklichkeit annehmen, können wir irgendwie verständlich machen, warum die Welt nicht in ewig unveränderter Zeitlosigkeit verharrt (254 ff.). — Von den vielen Bemerkungen, zu denen das interessante Buch anregt, sei hier nur einer Ausdruck gegeben: Bei der Diskussion des Gleichzeitigkeits-Problems der Relativitätstheorie betrachtet N. räumlich distante Ereignisse dann als objektiv gleichzeitig, wenn sie zu derselben Phase eines übergeordneten „Gesamtgeschehensablaufes" gehören (149 ff.). Nun erscheint es fraglich, ob es so etwas wie derartige „Gesamtgeschehensabläufe", deren einzelne Phasen „mit sich selber koexistent sind" (N. spricht von „konstellativer Verbundenheit"), wirklich gibt; gegen die angeführten Beispiele könnte man wohl noch einiges einwenden. Wenn man aber einmal diese Konzeption annimmt, dann stellt die Expansion des Universums sicher einen solchen „Gesamtgeschehensablauf" dar, wie dies auch 188 angedeutet und 211 deutlicher ausgesprochen wird. Diese Festlegung einer objektiven universalen Gleichzeitigkeit hat aber gemäß der Relativitätstheorie zur Folge, daß alle bewegten Körper und alle Vorgänge an ihnen in objektiver Wirklichkeit so verkürzt bzw. verlangsamt sind, wie sie von einem relativ zum umgebenden Fixsternhimmel ruhenden Beobachter als verkürzt bzw. verlangsamt gemessen werden. Die eigentliche „Relativität" der Relativitätstheorie ist damit philosophisch aufgehoben, es gibt eindeutig bevorrechtigte (inertiale) Bezugssysteme; wenn diese physikalisch unausweichliche Folgerung klar ausgesprochen worden wäre, hätten wohl manche auf die Relativitätstheorie bezügliche Überlegungen einen etwas anderen Gang genommen. W. Büchel

Arcidiacono, V., S. J., Come si evolvono i cieli. I: La forma dell'universo. II: L'origine dell'universo. gr. 8° (228 und 212 S., 22 und 12 Abb., 9 und 3 Tabell., 13 und 8 Bildtafeln) Messina 1958, Rizzo-Nervo. 1500.— und 1500.— L. — Eine eingehende Darstellung des gegenwärtigen Wissens über Struktur und Entwicklung des Universums für einen Leser, der, in großen Zügen schon mit dem Stoff vertraut, nach einer genaueren Unterrichtung sucht, ohne zu eigentlichen Fachwerken greifen zu können. Hinsichtlich der Reichhaltigkeit und Genauigkeit der Dokumentation dürfte es in der einschlägigen deutschsprachigen gemeinverständlichen Literatur kein Gegenstück geben. Ein letzter Abschnitt (365—438) ist den philosophischen Aspekten der Kosmogonie gewidmet; hier vertritt A. die Annahme eines endlichen, in sich geschlossenen und auch im „Vakuum" von einem substantiellen „Medium" erfüllten Weltraums. Hinsichtlich des letzten Punktes würde die Argumentation an Überzeugungskraft noch gewinnen, wenn auch die quantenphysikalischen Aspekte des „Mediums" eingehender als nur in der Anm. 410 f. berücksichtigt wären. Beim Entropie-Problem hätte man, entsprechend der allgemeinen Genauigkeit der Dokumentation, wohl einen Hinweis auf die Untersuchungen Tolmans über die Entropie eines pulsierenden Universums erwartet. Der Lemaîtreschen Hypothese des „atome primitif" wird vielleicht doch mehr Bedeutung beigemessen, als ihr auf Grund der Erfahrungsgegebenheiten zukommen dürfte. W. Büchel

Martin, R. — Saller, K., Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung. 10.—12. Lieferung. gr. 8° (S. 1575—2086) Stuttgart 1960—1961, Fischer. 27.— DM, 29.— DM und 32.— DM. — Mit der 10. Lieferung der zur Zeit umfassendsten naturwissenschaftlichen Anthropologie beginnt der 3. Band zu erscheinen. Die Lieferung bietet eine kleine Monographie über das wichtige Gebiet der Bluteiweiße und Blutgruppen. Zuerst wird das Eiweißbild des Blutserums geschildert. Außerordentlich interessant und bedeutungsvoll für eine Lebenstheorie ist die Tatsache, daß jedes Individuum seinen ihm spezifischen Eiweißaufbau (Individualspezifität) hat. Ferner gibt es innerhalb der Individuen Organspezifitäten des Ei-

weißes. Bei den Blutgruppensystemen werden zuerst die klassischen Blutgruppen des ABO-Systems erörtert. Bemerkenswert ist, daß alle Körperzellen ihre charakteristische „Blutgruppenprägung" aufweisen, so daß der Begriff Blutgruppe zu eng gefaßt ist und der Verf. vorschlägt (1593), von einer „spezifischen Gruppensubstanz" zu sprechen. Sehr merkwürdig ist die geographische Verteilung der Blutgruppen bei den einzelnen Völkern, eine Erscheinung, die man heute noch nicht befriedigend erklären kann (trotz zahlreicher Hypothesen). Wie gewaltig der Stoff über dieses Thema inzwischen angewachsen ist, ersieht man aus dem 42 Seiten umfassenden Literaturverzeichnis. Mit Lieferung 11 und 12 beginnt die Behandlung der Weichteile, und zwar zuerst das Auge, die Haut und Anhangsgebilde, dann die Korrelation von Haut-, Haar- und Augenfarbe und der Chemismus des Pigments und schließlich die Weichteile von Kopf und Gesicht. Die Fülle der Tatsachen ist in einer übersichtlichen und sachlich vorbildlichen Weise bewältigt. Hingewiesen sei vor allem auf die Behandlung der Irisstruktur, die zeigt, daß auch dieser Organteil so individuell geprägt ist, daß wohl keine Iris der andern genau gleicht. Die Irisdiagnose wird mit Recht als „Scharlatanerie" (1775) abgetan. Bei der Besprechung der Hautfarbe wird auf den beschränkten klassifikatorischen Wert der Hautfärbung hingewiesen (1791), der lange nicht so groß ist, wie früher angenommen wurde. Hervorgehoben sei schließlich noch die umfassende Behandlung des nicht nur für die Anthropologie sehr wichtigen Papillarsystems. Die Tatsachen sind durch ein sehr instruktives Bild- und Tabellenmaterial illustriert. A. Haas

Fondation Singer-Polignac, L'instinct dans le comportement des animaux et de l'homme. gr. 8° (796 S., 206 Abb., 23 Tafeln) Paris 1956, Masson. 6500 Fr., geb. 7200 Fr. — Die „Fondation Singer-Polignac" hat im Juni 1954 ein internationales Colloquium über den Instinkt abgehalten. Der vorliegende Band umfaßt die Akten dieses Colloquiums und bringt auch die meist sehr aufschlußreichen Diskussionsbemerkungen der Teilnehmer. Den Einleitungsvortrag hielt der führende französische Zoologe *P.-P. Grassé* (Paris); er berichtet über Geschichte, Begriff und Ergebnisse der modernen Instinktforschung. Es folgen sodann 20 Referate über die verschiedensten Spezialgebiete der Instinktforschung, von denen wir hier nur einige wichtige herausgreifen können, die für den Naturphilosophen des Organischen von Interesse sind. Der Leiter des Max-Planck-Institutes für vergleichende Verhaltensforschung, *K. Lorenz*, gibt einen Überblick über „The objectivistic theory of instinct" (51—64), in dem er besonders auf die Kritik, die an der Theorie von Lorenz, Whitman, Heinroth durch Lehrman und Kennedy geübt wurde, ziemlich scharf antwortet. Die sehr umfangreichen Diskussionen zu diesem Thema zeigen, wie die Gegensätze der verschiedenen Instinkttheorien noch lange nicht ausgeglichen sind. Eine hervorragende Zusammenfassung unserer Kenntnisse über „Lernvermögen und erbgebundene Tradition im Leben der Bienen" gibt der Münchner Zoologe *K. v. Frisch*. Besonders interessant ist, was er über die Symbolik und die Wurzeln der sogenannten Bienensprache berichtet, ferner über die Variabilität der psychischen Äußerungen bei Bienen (377). Über die Beziehungen zwischen Instinkt und Territorium referiert *H. Hediger* (Zürich); er weist mit Nachdruck darauf hin, daß wir durch „die noch so exakte Analyse des einzelnen Verhaltensaktes niemals das Wesen des Instinktgeschehens erfassen können" (523). Er zeigt ferner, wie ein feststehendes Endziel auf die verschiedenste Weise erreicht werden kann und wie in der Verhaltensentwicklung das Ganze vor den Teilen da ist. Er bezweifelt mit Recht die „Macht des Zufalls" (528) und fordert Untersuchungen, die die Bedeutung eines präexistenten Planes aufzeigen. Er bringt sodann schöne Illustrationen zu diesem Thema aus seinem Spezialgebiet „Tier und Territorium". Zum Schluß sei noch auf ein philosophisches Referat hingewiesen, das *R. Ruyer* (Nancy) über „Finalité et instinct" hielt, wobei er geschickt die Finalität des Instinktes als „thématisme de l'instinct" bezeichnet und analysiert. Die vielen Diskussionsbeiträge zeigen einerseits, wie sehr eine Klärung des Finalitätsproblems heute notwendig ist wegen der zahlreichen gerade bei Naturwissenschaftlern vorhandenen Mißverständnisse; andererseits offenbaren sie aber auch, wie schwer es ist, gerade bei diesem Problem Gehör und Verständnis bei Naturwissenschaftlern zu finden, die oft nicht allein aus rationaler Überzeugung Gegner der Finalität sind. Das Buch gehört zu den besten Veröffentlichungen des letzten Jahrzehntes über die Instinktfrage. A. Haas

Handbuch der Psychologie, hrsg. von *D.* und *R. Katz*, Stockholm. 2., erweiterte und ergänzte Aufl. gr. 8° (660 S., 60 Abb.) Basel/Stuttgart 1960, Schwabe. 38.— DM. — Über den Zweck des Buches schreibt der Herausgeber: „Das Werk gibt in der nun vorliegenden Gestalt eine, wenn auch gedrängte, so doch einigermaßen vollständige, die vielfältige Gliederung der Psychologie berücksichtigende Darstellung dieser Wissenschaft. Als Leser des Handbuches sind gedacht: Studierende der Psychologie, alle Kategorien von Lehrern, Ärzten, Juristen und anderen Akademikern, die sich mit psychologischen Problemen zu befassen haben, schließlich auch Laien, die für psychologische Fragen interessiert sind" (S. 6). Der Leserkreis, an den sich das Buch wendet, darf demnach annehmen, daß er nicht nur in populärer, sondern in wissenschaftlicher Form in die Psychologie eingeführt werden soll. Den Herausgebern ist es gelungen, eine Reihe von Mitarbeitern zu gewinnen, die in psychologischen Kreisen Rang und Namen haben, so z. B. *A. Busemann, B. Inhelder, R. Meili, J. Piaget.* Dieser Kreis wurde in der 2. Aufl., die eine Reihe neuer Kapitel (z. B. Religionspsychologie, Kunstpsychologie, Betriebspsychologie, Parapsychologie usw.) enthält, noch erweitert, z. B. durch *W. J. Revers* und andere. Die Verf. stammen zumeist aus Schweden, wo das Buch erstmalig erschien, und aus dem deutschsprachigen Raum. Es ist erfreulich, daß mit der neuen Aufl. wenigstens ein Autor aus dem für die Psychologie so wichtigen angelsächsischen Kreis zu Wort kommt: *R. B. Thouless* (Cambridge). Fühlt sich der Leser bei der Lektüre in mancher Hinsicht dennoch unbefriedigt, so liegt dies weniger an den Autoren. Es gibt dafür vor allem zwei Ursachen: Einmal steckt die Psychologie noch in den Kinderschuhen und kann demnach in manchem nur unbefriedigend dargestellt werden. Zweitens ist es bei der Eigenständigkeit der einzelnen Verf. schwierig, die Referate aufeinander abzustimmen. Der Mangel an Geschlossenheit wird aber dadurch ausgeglichen, daß der gegebene Überblick an Vielseitigkeit gewinnt. — Inhaltlich gesehen bietet das Werk nach einer Einführung zunächst einen zwar kurzen, aber — soweit dies möglich ist — guten Überblick über die Geschichte der Psychologie. Beginnend bei der Antike mit Aristoteles gelangt die Darstellung über das Mittelalter mit Augustinus und Thomas von Aquin zu den neuzeitlichen Philosophen und endet mit der Epoche, in welcher sich die Psychologie mit Fechner und Wundt von der Philosophie ablöst und eigene Wege einschlägt. Dann werden die wichtigsten Richtungen der modernen Psychologie behandelt, womit zur Allgemeinen Psychologie übergeleitet wird. Mit Recht wird ihr wie auch der Entwicklungspsychologie ein breiter Raum geschenkt. Beide zusammen nehmen ein Drittel des Buches in Anspruch. In der Entwicklungspsychologie kommen so bedeutende Autoren wie Piaget und Busemann zu Wort. Es folgen Sondergebiete der Psychologie, die, was besonders bei der Sozialpsychologie zu bedauern ist, relativ kurz behandelt werden (Religions-, Kunst-, pädagogische und differentielle Psychologie). Mehr Raum ist der Psychologie des kranken Seelenlebens (Tiefenpsychologie und Psychopathologie) und der angewandten Psychologie geschenkt. Den Abschluß bildet ein Kap. über Parapsychologie. — Da das Werk nur beansprucht, „einigermaßen vollständig" zu sein, kann der Leser nicht alles finden, was er vielleicht wünscht. So wird der Lehrer sich beschränken müssen auf die Entwicklungspsychologie, die Psychologie des Lernens, des Gedächtnisses und der Intelligenz. Über Charakterbildung oder Erziehungsschwierigkeiten wird er nichts finden. Der Jurist hätte sich ein Kapitel über Forensische Psychologie gewünscht. Er kann sich aber aus den Kapiteln über Psychopathologie vieles holen. Daß die philosophische Seite der Psychologie nur im Rahmen der Geschichte auftaucht (man findet z. B. nicht einmal das Stichwort „Willensfreiheit"), braucht einen nicht wundern, weil dies weitestgehend so üblich geworden ist. — Der Standpunkt, der von den Verf. eingenommen wird, hält sich meist von extremen Einstellungen fern. Was das Leib-Seele-Problem betrifft, so stellt sich der Herausgeber und — wie derselbe meint — „wohl alle Mitarbeiter dieses Handbuches auf den Boden des psychophysischen Parallelismus" (73). Die Gestaltpsychologie wird betont, z. B. von Meili. Was die Religionspsychologie betrifft, wendet sich Thouless gegen psychologistische Verzerrungen und meint: „Wenn wir jedoch von der Psychologie verlangen, daß sie uns sagen soll, ob ein Leben mit oder ohne Religion das Richtige ist, so verlangen wir etwas von ihr, was sie uns nicht geben kann" (397). — Wenn die notwendig knappe und gedrängte Darstellung des Handbuches nicht auf alle Fragen Antwort geben kann, so weisen die Literaturangaben am Ende der einzelnen Kapitel auf

Möglichkeiten weiterer Information hin (sie fehlen freilich S. 23, 52 und 171). Bei den Zitaten wünscht man hie und da genauere Quellenangaben. Fr. Setzer

Contributi dell'Istituto di Psicologia (Pubbl. dell'Univ. Cattolica, 70). gr. 8° (208 S.) Mailand (1959), Vita e Pensiero. 4000 L. — Gemelli selber, dessen Andenken dieser 23. Band der „Beiträge des Instituts für Psychologie" gewidmet ist, hat noch kurz vor seinem Tode die Zusammenstellung dieser Untersuchungen seiner Mitarbeiter und Schüler entschieden. Die Themen des Buches reichen von Fragen der Verkehrssicherheit (*L. Ancona,* Die Grenzen einer psychologischen Eignungsprüfung des Autofahrers, 1—16) und der Berufsberatung, speziell für Werktätige (*A. Quadrio,* 79—98; *Fr. Alberoni,* 128—146) über Studien bzw. experimentelle Untersuchungen zu Risiko, Unsicherheit und Wahrscheinlichkeitserwartung (*E. Spaltro,* 147—186) zu einer recht beachtenswerten Publikation des zuletzt genannten Verf. über den Beitrag, den die heutige Psychologie zum Studium des *Maßbegriffes* geleistet hat (187—208, das Literaturverzeichnis umfaßt 128 Titel). Er schließt sich dabei besonders an die zahlreichen Arbeiten des Amerikaners S. S. Stevens an. Die eigentlichste Leistung der Psychologie bei diesen Problemen ist methodologischer Art: sie zeigt die Wege, verfolgt experimentell die Ursprünge der Denkprozesse, die zur Aufstellung von Maßen und Meßeinheiten führen, und kann von dort aus diese Ursprünge kritisch beleuchten (201). In den Literaturverzeichnissen der einzelnen Beiträge werden vor allem amerikanische Veröffentlichungen angeführt. Bei der experimentellen Arbeit von *A. Perugia* über die geistige Entwicklung bei Volks- und höheren Schülern sowie bei Studenten (La valutazione dello svoluppo mentale, 28—53) fällt auf, daß die physiologische Maturität für Jungen und Mädchen in gleicher Weise mit 16 Jahren angegeben wird.

L. Gilen

Arnold, W., Begabungswandel und Erziehungsfragen. 8° (152 S.) München 1960, Juventa Verlag, 11.80 DM. — Die Frage nach Begabungsschwund oder Begabungswandel der heutigen Jugend beschäftigt seit mehr als einem Jahrzehnt die Kreise, die mit der Erziehung, Schulung und Bildung der Jugend befaßt sind oder die sich Gedanken machen um den Führungsnachwuchs in Wissenschaft und Industrie, in Verwaltung und Wirtschaft. Daher das aktuelle Interesse an der vorliegenden Arbeit, die der Verf. im Auftrag der Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung unternommen hat. Für diese Untersuchungen ist ein außerordentlich umfangreiches Material herangezogen worden: die über 30 Jahre sich erstreckenden Ergebnisse des Psychologischen Dienstes der genannten Bundesanstalt, bei denen doch wohl ein „repräsentativer Teil der jeweiligen deutschen Jugend" erfaßt worden ist (7). Die rechnerische Aufarbeitung dieser Daten wurde durch das Elektronengehirn IBM 704 in Paris durchgeführt. In dem Buche werden vor allem die Faktoren des sinnlogischen und beziehungsstiftenden sowie des anschaulichen, gegenstandsgebundenen Denkens berücksichtigt. Die Interpretation der anderen Faktoren ist einer in Vorbereitung befindlichen größeren Arbeit vorbehalten (8 138), der man mit Spannung entgegensehen kann. — A. bringt zunächst neue Ergebnisse der Eignungs- und Begabungsanalyse (10—53), sodann eine Diskussion der Ergebnisse (54—73) mit didaktischen Folgerungen und Anregungen, er berichtet schließlich über Methoden und Techniken (119—140). Dazwischen liegen zwei anders geartete Abschnitte über neue Bildungs- und Erziehungsprogramme in psychologischer Sicht („Rahmenplan" und Zweiter Bildungsweg, 74—108) sowie Begabungs- und Wesenseigenschaften (109—118). Die wichtigsten Ergebnisse dieser empirischen Untersuchungen sind folgende: Für eine Begabungszunahme bei der Jugend gibt es keine Anhaltspunkte (87), wobei diese Aussage für die Spitzenbegabungen eingeschränkt werden muß; diese Begabungen haben sich in den letzten 20 Jahren nicht verschlechtert, sondern verbessert, auch gegenüber dem Faktor des sinnlogischen, beziehungsgebundenen und beziehungsstiftenden Denkens (19, vgl. auch 25). Im allgemeinen hat dagegen das Interesse an sinnlogischem Denken nachgelassen (30); bei anschaulich-konkreten Leistungsaufgaben werden bessere Ergebnisse erzielt; Technik und Zahlen beanspruchen das Hauptinteresse der Jugend; „die Denkfunktionen verlaufen bei der Mehrzahl rascher und flüchtiger" (45). Beachtenswert sind auch die Gedanken des Verf. über die Grenzen psychologischer Erkenntnis und Zu-

ständigkeit (111—117). Nicht ganz eindeutig scheint der Begriff der „Wesenseigenschaften" zu sein, wenigstens dort, wo er mit den Transzendentalien in Verbindung gebracht wird. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß Psychologie keine Normwissenschaft ist, die Entscheidungen über Gut oder Böse fällen könnte (115). L. Gilen

Thun, H., Die Religion des Kindes. Eine Untersuchung nach Klassengesprächen mit katholischen und evangelischen Kindern der Grundschule. 8° (276 S.) Stuttgart 1959, Klett. 16.10 DM, geb. 18.60 DM. — In dieser dankenswerten Arbeit hat der Verf. sich der Aufgabe unterzogen, die religiöse Entwicklung von Grundschulkindern an der Hand gezielter Unterrichtsgespräche und einfacher religiöser Fragestellungen zu untersuchen. Es handelt sich dabei um Kinder beider Konfessionen aus Stadt- und Landschulen. Das Buch ist aus den Erfahrungen, Schwierigkeiten und Erfordernissen der Lehrerbildung entstanden und soll auch in erster Linie dem Religionspädagogen dienen (12). Darüber hinaus will es auch einen Beitrag zur Entwicklungspsychologie bieten für den Bereich der religiösen Vorstellungs- und Wertewelt. Dieser Bereich ist hier seiner empirischen Fundierung nach naturgemäß auf die Zeit der Grundschule beschränkt. Der Verf. macht aber mit Recht darauf aufmerksam, daß auch die spätere religiöse Entwicklung mit ihren Krisen und eventuellen Regenerationserscheinungen (die Religionspsychologie würde von Bekehrungen sprechen) schon während der Kinderjahre in Erscheinung treten kann (14). Sowohl die weitere positive religiöse Weiterentwicklung wie auch die radikale Entfremdung ist vielfach in der eigenen Kindheit grundgelegt (207). Es wäre sehr aufschlußreich, wenn für derartige Entwicklungen ein umfassendes empirisches Material bereitgestellt und aufgearbeitet werden könnte. — In den Unterrichtsgesprächen und Einzelbefragungen, die Th. durchführte, kam es öfter zu lebhaften Diskussionen der Kinder (86 84). Zu den Themen des Buches gehören: Gottesvorstellungen der Kinder (23—68), die Gestalt Jesu Christi (69—88), Himmel und Hölle, Engel und Teufel (89—123), vom Glauben an Gott und vom Unglauben (147—168), von den großen und kleinen Sünden, von der Stimme des Gewissens und der guten Tat (186—205). In einem letzten Abschnitt wird eine Art Zusammenfassung und Überblick über die kindliche Religion gegeben, soweit sie sich aus diesen Untersuchungen erkennen läßt. Die Protokolle des Verf. sind zu einem großen Teil im Auszug mitgeteilt, so daß der Leser sich selbst einen Einblick in die Aussagen der Kinder verschaffen kann. Dem Buche ist ein ausführliches Schriftenverzeichnis und ein gutes Sachregister beigegeben. — Das Buch stellt einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis der kindlichen Religiosität dar. Auf eine Grenze seiner Bemühungen weist der Verf. selber mehrfach hin: in nicht wenigen Fällen haben die Kinder einfach ihr Katechismuswissen wiedergegeben (vgl. 74 83), so daß die persönliche Religiosität des Kindes nicht in die Erscheinung tritt. Man wird sich vielleicht auch fragen, ob nicht in den Unterrichts- und Klassengesprächen manche Aussagen, die jenseits des Katechismus liegen, aus der lebendigen Kommunikation des Gespräches sich ergeben, ohne daß von ihnen aus auf die eigentliche Religion des Kindes geschlossen werden kann. L. Gilen

Broch, H., Massenpsychologie. Schriften aus dem Nachlaß. 8° (442 S.) Zürich 1959, Rhein-Verlag. 34.50 DM. — An manchen Stellen dieser ideenreichen und mit großer Meisterschaft der Sprache geschriebenen Abhandlungen spürt man, daß der „Dichter-Denker" (8) in einem fiebernden und aufzehrenden Arbeitstempo geschaffen hat. So konnte er auch den Plan, im Jahre 1951 eine dreibändige Massenpsychologie herauszugeben (13), nicht mehr ausführen. An vielen Stellen und Gedankengängen dieser von *W. Rothe* betreuten Sammlung von Arbeiten, Studien und Untersuchungen zu dem großen Werke sieht man die genaue Kenntnis der jüdischen Traditionen und auch die innere Prägung durch die jüdische Verantwortungsethik. Der zum Katholizismus Konvertierte ringt auch in diesen Abhandlungen um eine Synthese zwischen den Gedanken jüdischer Gesetzesgerechtigkeit und neutestamentlicher Liebesethik. — In einer ausführlichen Einleitung berichtet der Herausgeber über Lebensschicksale und Arbeitsvorhaben des Verf., über den Stand des Nachlasses (vgl. auch 442) und über die einzelnen Typoskripte, die ohne wesentliche Änderungen (236 360) in diesem Bande abgedruckt werden. Dem spekulativen Charakter nach würde man die Abhandlungen eher dem „Aufstand der Massen" von

Ortega y Gasset als dem Werke von Le Bon zuordnen. Vielfach sind in dem Buche politische, ökonomische, wertphilosophische und psychologische Gesichtspunkte miteinander verbunden, die auch für eine empirisch zu unterbauende Massenpsychologie fruchtbare Forschungsansätze bedeuten könnten. Man vergleiche etwa die Beiträge zur Psychologie totalitärer und nichttotalitärer Staaten (52—59 223—236 315—358 391—425), zur Massenwahntheorie und Entdämonisierung, zu den Tendenzen zur Versklavung des Menschen, die sich in totalitären Staaten, aber auch in bestimmten Wirtschaftssystemen der Demokratie finden (77—236). Der Verf. stellt u. a. eine interessante und für die Psychologie der Demokratien wie auch der Faschismen bedeutsame These auf über die Wirkung des Siegesrausches, der ein ganzes Volk in ekstatischen Amoklauf treiben kann und auch jetzt noch von den Demokratien nicht ganz verstanden wird (134). Man wird allerdings die auch vom Verf. gelegentlich vorgebrachte Forderung unterstreichen müssen, daß diese und eine Reihe anderer Thesen in genaueren empirischen Untersuchungen zu prüfen und eventuell zu berichtigen sind. Daß Willensfreiheit mit historischer Gesetzlichkeit nicht vereinbar sei (239) und dem eigentlich wie im Traum dahindämmernden Menschen kaum eigener Wille belassen sei, ist ein Gedanke, den der Verf. selber an anderen Stellen (279 311 391) wieder einschränkt oder aufgibt. Was dem Verf. als eine Art Zentralwert vorschwebt, sind die „Möglichkeiten einer Humanitätsdiktatur" (30). Alle vier Abhandlungen dieses Nachlaßbandes können als Beiträge zu diesem Thema angesehen werden: Autobiographie als Arbeitsprogramm (35—236), Geschichtsgesetz und Willensfreiheit (237—312), Gibt es noch Demokratie? (313—360), Zur politischen Situation unserer Zeit (361—441). L. Gilen

Schlette, H. R., Sowjethumanismus. Prämissen und Maximen kommunistischer Pädagogik. 8° (136 S.) München 1960, Kösel. 5.80 DM; geb. 7.80 DM. — Im Streben nach „größtmöglicher Objektivität" hat Sch. seiner vorliegenden Arbeit diesen schmeichelhaften Titel gegeben. Wiederum wird durch dieses Büchlein deutlich, wie sehr Pädagogik auch als Wissenschaft von sogenannten ideologischen Voraussetzungen abhängig ist. Wem es um eine ganzheitliche Erziehung und Bildung des Heranwachsenden zu tun ist, muß zuvor das Ziel seiner erzieherischen Unternehmungen im Auge haben, soll er einen gangbaren Weg aufzeigen. Sch. ist es gelungen, in aller Kürze das Kernstück kommunistischer Pädagogik als „Erziehung zur Dialektik" (17) darzustellen. Ihren Ausgangspunkt nimmt sie von der Geschichtsbetrachtung (21—35) des historischen Materialismus Stalinscher Prägung, nach der die „Metaphysik" in ihrer Starrheit der „naturwissenschaftlich-technisch-rationalistischen" (24) Wirklichkeit nicht gerecht werden kann. Ihr gegenüber erweise sich die „objektive Dialektik der Natur" (24) als dem Menschen vorausliegend, von ihm zu erkennen und anzuerkennen. Als einzigen Opponenten läßt Sch. hier Sartre zu Wort kommen. In den nächsten 30 Seiten „Der Mensch im Prozeß der Geschichte" (39—66) wird der Leser mit dem „Sowjethumanismus" vertraut gemacht. „Das kommunistische Manifest von 1848 ist das atemberaubende Dokument der marxistischen Überzeugung, daß die erwartete Gestalt der Zukunft prinzipiell nicht aufzuhalten ist, obwohl sie die Spontaneität der Massen in das reale Geschehen einbezieht" (40). Neben der Notwendigkeit des Geschichtsablaufes versucht man das „menschliche Mithandeln" (40) als Spielraum der menschlichen Freiheit innerhalb dieses notwendigen Prozesses begreiflich zu machen. „Wir haben hier eine entscheidende philosophische Prämisse des Sowjethumanismus vor uns" (41). Indem das menschliche Handeln „der Ausdruck der objektiv-dialektischen Wirklichkeit ist" (42), kann von einer „geschichtsontologischen Identität von Freiheit und Notwendigkeit" (42) gesprochen werden, und der Mensch kann den Gang der Geschichte „vorantreiben". Daß dies in der rechten Weise geschieht, dafür sorgt allein die kommunistische Partei als „Verstand, Ehre und Gewissen unserer Epoche" (Schischkin) (51). Parteidisziplin wird so zur obersten Tugend der kommunistischen Moral und zur einzig möglichen, nämlich sowjethumanistischen Freiheit. Sch. geht dann die Frage nach dem Wesen der kommunistischen Pädagogik an auf Grund des „Verhältnisses von Dialektik und Moral" und „der dialektischen Bestimmung der Geschichtskonstellation dieser unserer Zeit" (55). Die Moral als „Überbau" ergibt sich konsequent aus der durch die Partei erkannten und bestimmten Dialektik der „Basis". So kann sich der sozialistisch-kommunistische Humanismus als die „Fülle des Menschlichen schlechthin" (66) ver-

stehen, weil „es seiner Zukunftserwartung entspricht" (66). An Hand von Darlegungen Kalinins, Makarenkos und Chruschtschows läßt uns Sch. dann die kommunistische Pädagogik als „Erziehung zur Dialektik" (69—104) in ihrer den Menschen ganzheitlich erfassenden Wirklichkeit deutlich werden. Ein „neuer Mensch" soll entstehen, dem man „die allerbesten menschlichen Eigenschaften anerziehen" (69) muß, in besonderer Weise ein gutes Hantierenkönnen mit der modernen Umwelt des Menschen und die Liebe zu seinem Volk. In dieser Liebe mitbegriffen ist jeglicher Haß „gegen die Feinde des Sowjetvolkes" (77); ja an der Stärke des Hasses kann die wahre Liebe abgelesen werden. Eine solche Erziehung kann auf keinen Teilbereich des Menschen, auch nicht auf seine Kindheit, verzichten. Allein die subjektiven Mängel des Einzelnen setzen seiner Erziehbarkeit Grenzen. In seinem Rückblick (107—114) betont Sch. nochmals seine Absicht, dem Leser in objektiver Weise Einblick zu gewähren in die Konsequenz der kommunistischen Pädagogik auf Grund ihrer philosophischen Voraussetzungen, um dann an die Pädagogik der nichtkommunistischen Welt die Frage nach ihrer eigenen hinreichenden Antwort auf die Sinnfrage des Menschen und der Welt zu stellen. — Es war wohl nicht die Absicht Sch.s, eine wertende Stellung zum sogenannten Sowjethumanismus zu nehmen; aber eine solche wäre wohl doch wünschenswert gewesen. Die da und dort angeführten Parallelen aus der christlichen Offenbarung wären ein Ansatzpunkt gewesen, einem weniger orientierten Leser Hilfen für eine Stellungnahme zu geben. Einem einsichtigen Leser wird beim Überdenken dieser Arbeit auch klar, wie sehr ein nicht von der christlichen Offenbarung getragener Humanismus an Feld gegenüber der Weltanschauung des Kommunismus verloren hat. Unter diesen Rücksichten ist das Büchlein in die Hand eines jeden Erziehers zu wünschen, der damit zugleich aufgefordert wird, die eigenen Voraussetzungen seiner Erziehungsziele und -methoden zu bedenken.

Fr. Schlederer

4. Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie

de Finance, J., Ethica generalis. 8° (336 S.) Rom 1959, Pont. Universitas Gregoriana. 1800.— L. — Diese Ethik ist streng philosophisch angelegt und bemüht sich, eben das sauber zu entwickeln und zu begründen, was innerhalb der Grenzen der Vernunft über das Sittliche erkennbar ist, im klaren Bewußtsein, daß einer solchen Ethik eine gewisse Unbestimmtheit und Unvollkommenheit anhaften muß, weil sie zur vollen Bedeutsamkeit dessen, wovon sie redet, nicht durchdringen kann und der christliche Ethiker darauf immer nur als auf ein Jenseits der gezogenen Grenzen hinzuweisen vermag. Eine andere Beschränkung äußerer Art ergibt sich daraus, daß das Buch unmittelbar dem Studium der allgemeinen Ethik innerhalb der theologischen Ausbildung dienen will und aus praktischen Gründen manches, das im Rahmen der Ethik noch zu entfalten wäre, der Behandlung durch die theologische Moral überläßt. Dem Charakter eines derartigen Lehrbuches entsprechend ist der wesentliche Inhalt in der Form von Thesen gegeben; aber sehr glücklich benutzt der Verf. dieses Schema in großer Freiheit und läßt die These jeweils formulieren, was die gedankliche Auseinanderlegung als Resultat ergeben hat. Dadurch wird eine große Bestimmtheit des Gedankens mit seiner unbehinderten Bewegung bei der Entfaltung des Problems erreicht. Ausgangspunkt ist die allgemein-menschliche Erfahrung des sittlichen Bewußtseins. Dieser analytische Weg zur Erkenntnis des sittlichen Wertes (der erste Teil des Ganzen, der gut die Hälfte des Buches umfaßt) vor allem beweist die Kraft und Besonnenheit des philosophischen Denkens, das dem Verf. eigen ist; wer seine früheren Bücher über Sein und Handeln nach Thomas und über Existenz und Freiheit kennt, findet seine Metaphysik des Geistes in dieser Analyse des sittlichen Wertes wieder. Die wesentlichen Formen ethischen Denkens bis zur Freiheitsphilosophie Sartres werden auf die echten Ansätze, die in ihnen liegen, geprüft (falsas et incompetentes valoris moralis normas reiciendo ostendimus eas plerumque ad aliam tacite appellare, 116); in der eigenen, darauf aufgebauten Bestimmung des sittlichen Wertes bemüht sich F., die Bedeutung der recta ratio und des Ideals der praktischen Vernunft herauszuarbeiten. In diesen Seiten steckt ein wertvoller Beitrag zur ethischen Theorie, die seit langem mit diesen Problemen ringt.

Wenn ein Wunsch für eine neue Auflage des Werkes ausgesprochen werden darf, wäre es dieser, daß der Verf. versuchen möchte, diesen zentralen und schwierigsten Teil seiner Ethik zu noch größerer Deutlichkeit zu bringen; seine Gedanken über die convenientia cum ratione und die convenientia cum natura könnten dadurch, wie sie es verdienen, leichter fruchtbar werden. Das ganze Buch ist reich an erhellenden Formulierungen und treibt echt philosophisch zum Denken. A. Hartmann

Chauchard, P., Biologie et Morale. Mit Nachwort von *L. Jerphagnon.* kl. 8° (250 S.) Tours 1959, Mame. 875.— Fr. — Der Verf. ist Neurophysiologe von Fach, in seinen Ideen stark beeinflußt von Teilhard de Chardin, über dessen Anthropologie er selbst ein Buch verfaßt hat (L'être humain selon T. d. Ch., Paris 1959). Am Schluß des hier vorliegenden Buches über Biologie und Moral schreibt er: „Wenn man glauben sollte, wir sprächen als Moralist oder als Philosoph, so täuscht man sich, wir haben immer nur als Wissenschaftler gesprochen" (210). Als Biologe will er einen Beitrag leisten zu einer Moral, die jeder Mensch, auch der Ungläubige, bejahen kann. Denn „die neue Humanbiologie ist nicht mehr rein beschreibend, sondern neigt dazu, normativ zu werden, d. h. in allem menschlichen Verhalten das zu bestimmen, was menschlich, entsprechend dem seelisch-leiblichen Sein des Menschen ist" (22). Demgemäß erscheint die Sittlichkeit als „Hygiene des Menschen" (212). Hier droht ohne Zweifel das Mißverständnis einer biologistischen Moral, die den rein biologischen Wert mit dem sittlichen verwechselt. Ch. will ihm dadurch entgehen, daß er die Humanbiologie scharf von einer bloß animalischen Biologie unterscheidet. Nichts ist falscher, als aus dem Verhalten der Tiere Folgerungen zu ziehen für das, was für den Menschen das sittlich Rechte ist (63—66). Der Biologe muß den ganzen Menschen mit Leib und geistiger Seele zum Gegenstand seines Studiums machen (67). Das ist allerdings eine ungewöhnliche Auffassung der „Biologie", und die Biologie im üblichen Sinn des Wortes hat wohl nicht die Methoden, der Eigengesetzlichkeit des Geistigen ganz gerecht zu werden. So wundert es uns nicht, daß tatsächlich bei Ch. das Leibliche in einer Weise einseitig betont wird, die an materialistische Auffassungen erinnert. „Die Freiheit ist eine Eigenschaft des Gehirns (une propriété cérébrale)" (134). „Unser Verhalten ist ganz bedingt durch die determinierenden Umstände (les déterminismes), aber wir haben dank unserm Gehirn die Möglichkeit der Beherrschung (maîtrise) und der freien Wahl" (135). Entsprechend ist nicht nur von Hygiene des Gehirns, sondern sogar von Erziehung des Gehirns (éducation cérébrale) die Rede (153). Trotzdem sind diese und ähnliche Formulierungen nicht materialistisch gemeint. Die Freiheit bleibt „nur zum Teil eingetaucht (immergé)" in die materielle Immanenz (134). Mit der im scholastischen Sinn verstandenen Immaterialität der geistigen Betätigungen sind die Formulierungen Ch.s allerdings kaum vereinbar. — Das Beste des Buches ist der 2. Teil: Pathologie der Freiheit (89—145). Hier spricht der Verf. wirklich als Fachmann und kann als solcher bedeutsame Ergänzungen zu dem wichtigen Kapitel der Moral über die Hindernisse der Freiheit geben. Zur Sprache kommen die Einflüsse der Erbanlagen, von Giften, Mangel an Schlaf, Lärm, falscher Ernährung, Hormonen, angeborenen und erworbenen Reflexen, unbewußten Komplexen usw. Oft muß gelten: „Zuerst den Vergifteten von seiner Sucht und von dem, was ihn dazu getrieben hat, zu heilen suchen; dann erst kann der Psychologe oder Moralist seine durchaus notwendigen Ratschläge geben" (103). Freilich nur in äußersten Fällen wird die Verantwortlichkeit ganz aufgehoben, „in den gewöhnlichen Fällen hat der Kranke einfach mehr Schwierigkeiten in der Selbstbeherrschung" (110 f.). — Bemerkenswert ist das feine Verständnis des Biologen für die Berechtigung — aber auch für die Schwierigkeiten — der katholischen Ehemoral (vgl. 171— 173). J. de Vries

Das Böse. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, 13). gr. 8° (216 S.) Zürich 1961, Rascher. 27.50 DM. — Nachdem das C. G. Jung-Institut in Zürich in früheren Jahren über die ähnlich zentralen Themen des Gewissens und der Angst gehandelt hat, veröffentlicht es nun den Vortragszyklus des Winters 1959/60 über das Böse. Nach einigen aphoristischen Bemerkungen *K. Kerényis* aus dem Bereich der Mythologie gibt *G. Widengren* (Uppsala) eine sehr fundierte Untersuchung über das Prinzip des Bösen in den östlichen Religionen (25—61). Die Wesensbestimmung des Antichrist als des „endzeitlichen Aspektes des Urchaos" (76 83) durch

V. Maag (Zürich) (63—89) wird beeinträchtigt durch die willkürlich scheinende Unterscheidung von primärer und sekundärer Evangelientradition. Ein allgemeineres Interesse dürfen beanspruchen die Beiträge über das Problem des Bösen im Märchen und im Film von *M. L. v. Franz* (Küsnacht) (91—126) bzw. *M. Schlappner* (Zürich) (127 bis 159). Man wird aus diesen kenntnisreichen Darlegungen aus psychoanalytischer Sicht gerne gelegentliche selbstkritische, korrigierende Bemerkungen festhalten; so sagt v. Franz z. B., daß Furcht und Flucht vor „archetypischen destruktiven Inhalten ... wohl nicht Feigheit, sondern ein Zeichen von Reife" sei (101). Schlappner stützt sich vorwiegend auf frühere Filmwerke, aus der Gegenwart wird nur Fellini kurz gewürdigt. Philosophische Bedeutung kommt vor allem den drei letzten Vorträgen zu. *L. Frey-Rohn* (Zürich) („Das Böse in psychologischer Sicht": 161—210) plädiert unüberhörbar gegen „jegliche Verabsolutierung moralischer Werte" (168). Als menschliches Werdeziel erscheint statt der moralischen Vollkommenheit eine Vollständigkeit und Ganzheit, die auch durch das „jeweilig zur moralischen Einstellung Komplementäre" gefördert werden muß (203); dabei gebe es „keine Selbstwerdung ohne die Erfahrung des Bösen" (195, vgl. 209). „Zu viel Moral als Lebenslinie wirkt ebenso schädlich auf die Seele des Einzelnen wie zu wenig Moral" (168). Hinter diesen Auffassungen steht eine Entleerung des Sittlichen ins Abstrakt-Allgemeine. Das „Potentiell-Positive des Bösen" (197) kann recht nur verstanden werden als Herausforderung der je größeren Überwindungskraft des Guten. Aus zu schnellem Blick auf biblische Beispiele werden unhaltbare Folgerungen gezogen (163 f. 183 193). Anderseits sagt Frey-Rohn einigermaßen deutlich, daß die Psychologie nicht letztlich zuständig ist für die Beurteilung von Gut und Böse (194 209), und der Perfektionismus wird auf beherzigenswerte Weise in die Schranken gewiesen (168 f. 173). *K. Löwith* (211—36) handelt gemäß seinem antikisierenden Kosmismus über den philosophischen Begriff des Besten und des Bösen. Nur aus der „biblischen Vorzugsstellung des Menschen im Ganzen der Welt ergibt sich ... die Frage nach dem Bösen als ein prinzipielles Problem und zugleich der Versuch, es mittels einer Theodizee zu lösen ... Kein griechischer Philosoph ist je auf den Gedanken verfallen, die ewige Weltordnung, den Kosmos, einer Rechtfertigung für bedürftig zu halten, weil der sterbliche Mensch innerhalb seiner kleinen Welt der Polis Unordnung stiftet ..." (220 f.); nach den christlichen Theodizeen von Leibniz und Kant, über die L. referiert, tritt bei Nietzsche „das lebendige Sein der Welt wieder an die Stelle des biblischen Gottes ..." (235). Von *K. Schmid* (Zürich) („Aspekte des Bösen im Schöpferischen": 237—60) wird die Auffassung, daß das Unbewußt-Schöpferische schlechthin das Gute sei, in einem hochinteressanten geistesgeschichtlichen Rückblick auf das Deutschland des „Sturm und Drang" und der Romantik kritisch ausgeleuchtet: sie sei berechtigt für den Künstler als Einzelnen, sie führe aber zu verheerenden Einseitigkeiten im kollektiv-menschlichen, politischen Raume. Aber genügt diese Unterscheidung als Antwort? Jedenfalls wird man darin zustimmen, daß es neben dem Bösen der Sonderung, das der Ganzheit des Seins Abbruch tut, den bösen Drachen des chaotischen Überschwanges gibt. Es mag deutlich geworden sein, daß das vorliegende Buch zu mannigfacher Auseinandersetzung anzuregen vermag. Zu bedauern ist, daß der philosophische Beitrag das Problem eher wegschiebt als echt angeht und daß für die aus dem Mysterium des Kreuzes Jesu Christi zu erhebende Antwort überhaupt kein eigener Platz vorgesehen war.

W. Kern

Häberlin, P., Das Böse. Ursprung und Bedeutung. 8° (135 S.) Bern-München 1960, Francke. 11.80 DM. — Die begriffliche Analyse bestimmt „unser eigenes Verhalten als böse, wenn seine Absicht auf Beeinträchtigung des egoistischen Interesses unseres Partners geht" (9). Das Böse entspringt dabei eigner egoistischer Absicht, und es wird als böse empfunden kraft einer entgegengesetzten altruistischen Tendenz. Unrichtig ist beides: der böse Egoismus und der törichte Altruismus. Der Mensch bleibt in seinen Stellungnahmen kompromißhaft, uneindeutig. Und nicht nur der Mensch! Das Böse ist seinem Ursprung nach untrennbar geknüpft an das individuelle Verhalten und hat deshalb universal-kosmische und absolute, notwendige Bedeutung. Denn „daß alles individuelle Verhalten auch egoistisch ist, steht außer Frage", und „Verhalten gibt es nur als absichtliches" (50 f.). Das Böse, „Unrichtige", ist im ganzen Weltgeschehen „als Böses sinngemäß" (78); nur die Privatansicht des Bösen ist anders. Sogar das Verhalten des Menschen, der seinem Gewissen gemäß das „Rich-

tige", das Gute, anzielt, ist „*mit* diesem seinem Eigensinn, mit unserem Widerspruch gegen den absoluten Sinn, selber absolut sinngemäß" (103). Sich gewissenhaft verhalten zu wollen ist insofern gerechtfertigt. Der gute Wille darf das Böse bekämpfen, das ist sein Anteil zur absoluten Sinnerfüllung; aber philosophisch erleuchtet, will er „nicht Ausmerzung des Bösen, sondern daß egoistische (böse) Absicht *mit* ihrem altruistischen Gegenteil und *mit* dem [Gewissens-] Urteil, welches es wegen dieses Gegensatzes unrichtig findet, ‚eingeklammert' sei im Glauben an die absolute Sinnhaftigkeit *alles* Verhaltens" (130). — Die versuchte Analyse des Bösen kann nicht befriedigen, da sie — abgesehen von dem unzureichenden Begriff des „Bösen" — nicht hinreichend unterscheidet zwischen dem, worauf das Böse seiner eigenen Absicht nach zielt, und dem, wozu es nicht aus sich selbst, sondern nur durch die Vorsehung eines persönlichen Gottes geleitet werden kann. W. Kern

Pfeil, H., Was sollen wir wissen? (Der Christ in der Welt III, 1a). 8° (144 S.) Aschaffenburg 1960, Pattloch. 3.80 DM. — Der enzyklopädischen Reihe entsprechend, in der es erschienen ist, bemüht sich das Buch um eine Darlegung, die jedem Nachdenkenden verständlich ist; in dieser durchsichtigen Art handelt es in sehr ernsthafter Weise über lebendige Probleme des Wissens, der Bildung und der heutigen Bildungskrise. Es ist eine kleine Ethik des Wissens oder, vielleicht genauer gesagt, des Erkenntnislebens. Die Dreiteilung der Wissensarten, die aus der Betrachtung des Menschen als naturüberlegenen Lebewesens, kulturfähiger Person (ist es glücklich und nicht eher verwirrend, das gerade „Existenz" zu nennen?) und gottbewußten Geschöpfes gewonnen wird (Daseinswissen, Existenzwissen, Transzendenzwissen, und daraus, je auf den einzelnen Menschen bezogen, Lebenswissen, Bildungswissen und Heilswissen), erinnert an Schelers Herrschafts-, Bildungs- und Erlösungswissen. Deshalb befaßt sich ein längerer Exkurs mit diesen Schelerschen Begriffen und ihrer, in Schelers Spätphilosophie begründeten Bedeutung, die Pf. in kritischer Analyse dem Sinn gegenüberstellt, den seine Wissensarten im Geiste der philosophia perennis haben. (Sollte man bei dem mit 54 Jahren verstorbenen Scheler von einer Altersphilosophie reden? — Im Titel der Ethik Schelers müßte es (57) heißen: ... und die materiale Wertethik.) — Die Korrektur, die Pf. im sachlichen Zusammenhang einer Betrachtung der historisch maßgeblich gewordenen Zielbestimmungen des Wissens am curiositas-Begriff aus der „Ethik des Wissens" des hl. Thomas v. Aq. anbringt (50), ist erwähnenswert; ob Pf. nicht seinerseits bei der Bestimmung des zielfremden und zielwidrigen Wissens etwas streng ist (41; mag doch jemand das Hobby haben, statt Briefmarken zu sammeln „über sämtliche Ergebnisse der Sportkämpfe genau Bescheid zu wissen")? Und müßte man nicht hier, wie vielleicht auch an anderen Stellen, genauer zwischen Wissen und Aufwendung von Zeit und Kraft zum Erwerb oder zur Reproduktion von Wissen unterscheiden? — Zu bedenken ist auch der Versuch, im Hinblick auf die alte Lehre von den dianoetischen Tugenden „formale und materiale Vorzüge und Nachteile des Wissenden" zu einer systematischen Übersicht zu bringen; die erarbeiteten Schemata sind wohl geeignet, manche Zusammenhänge deutlicher überschauen zu lassen. A. Hartmann

Weber, W., Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus; Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina S.J. (1535—1600) (Schriften des Instituts für christl. Sozialwissenschaften an der Univ. Münster, 7.) gr. 8° (218 S.) Münster/W. (1959), Aschendorff. 14.80 DM, geb. 16.80 DM. — Kernstück der Arbeit ist der 2. Teil, der in klarer und gut belegter Darstellung die Wirtschaftsethik Molinas vorlegt (62—207). Die vorausgeschickten Ausführungen über den „Geist" der iberischen Spätscholastik (20—61) werden dem Außenstehenden viel Wissenswertes bieten, noch mehr aber weitverbreitete Mißverständnisse ausräumen. — Der offenbar vom Verlag gewählte zugkräftige Obertitel erweckt Erwartungen, die nicht erfüllt werden. Zwar steht Molina zeitlich „am Vorabend des Liberalismus"; aber auf sein Verhältnis zum wirtschaftlichen Liberalismus und zur klassischen Nationalökonomie wird nicht eingegangen; offenbar lag dies gar nicht in der Absicht des Verf. Ob Molinas und seiner großen Zeitgenossen geistige Arbeit, ob insbesondere die stark auf Zeitnähe bedachte Jesuitenschule im Unterschied vom betonten Konservativismus der Dominikanerschule dem wirtschaftlichen Libera-

lismus irgendwie Bahn gebrochen hat oder gar schon keimhafte Ansätze dazu enthält, auf diese auch im Hinblick auf grundsätzliche Erörterungen von heute sehr interessante Frage wird Verf. hoffentlich in nicht allzu ferner Zeit in einer ergänzenden Studie eingehen und damit auch die durch den Obertitel geweckten Erwartungen erfüllen.
O. v. Nell-Breuning

v. Oppen, D., Das personale Zeitalter; Formen und Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens im 20. Jahrhundert (Handbücherei des Christen in der Welt, 7). kl. 8° (240 S.). Gelnhausen/Stuttgart 1960, Burckhardthaus und Kreuzverlag. 9.80 DM, in Subskr. 8.— DM. — Im schärfsten Widerspruch zu dem oft recht oberflächlichen Gerede, wir lebten in einem Zeitalter der Vermassung, bezeichnet Verf. unsere Zeit als „das personale Zeitalter". Die gesamte Entwicklung, obwohl weitgehend ein Prozeß der Säkularisierung, führe unausweichlich in immer steigendem Grade dahin, daß nicht allein in den Ländern mit christlicher Vergangenheit, sondern auch in den sogenannten Entwicklungsländern, die vom Christentum so gut wie nichts wissen, auf jeden Fall aber noch kaum christlichen Einfluß erfahren haben, die erstmals von Jesus Christus in der Bergpredigt angesprochene *persönliche Verantwortung* „gefordert" werde. Verf. bringt dafür eine Menge von Tatsachen bei, die an sich alle bekannt und unbestritten sind, die er aber von einer ungewohnten Seite her anstrahlt. Für den Sozialwissenschaftler eine ernst zu nehmende Anregung, geläufig gewordene Deutungen kritisch zu überprüfen, um vielen Dingen, die man erschöpfend zu kennen glaubte, eine neue und zudem erfreuliche Seite abzugewinnen. Theologisch gesehen eine überraschende Apologie des Evangeliums in einer Zeit, deren öffentliche Meinung weithin nur noch ein Christentum auf Abbruch gelten lassen will.
O. v. Nell-Breuning

Müller-Armack, A., Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform. gr. 8° (XVI und 605 S., 1 Faltblatt) Stuttgart 1959, Kohlhammer. 39.— DM. — M.-A. vereinigt in sich den neoliberalen Ökonomen, vor allem Wirtschaftspolitiker, und den Religionssoziologen. Das verleiht einem Werk wie diesem, worin ein großer Teil seiner an verstreuten Stellen veröffentlichten oder heute nur mehr schwer aufzutreibenden Arbeiten über das Grenzgebiet und die Wechselbeziehungen zwischen Religion und Wirtschaft zusammengefaßt sind, seinen besonderen Reiz. M.-A ist nicht der erste, der der religiösen Überzeugung der Menschen stilbildende Kraft auch für den Raum der Wirtschaft zuschreibt und auf die bemerkenswerte Übereinstimmung katholischer, lutherischer und reformierter „Konfessions"- und Wirtschafts-Landschaften hinweist. Neu und sehr bemerkenswert dagegen ist seine Feststellung, daß auch die Eigenart des Säkularisierungsprozesses, mit anderen Worten der unterschiedliche Weg, auf dem die Verweltlichung des Denkens vor sich geht, je nachdem ob vorher katholischer, lutherischer oder reformierter Glaube herrschend war, zu verschiedener Gestaltung der Wirtschaft führt. Der Umstand, daß die vom Glauben bestimmte Welt- und Lebensauffassung auch dann noch ihre stilbildende Kraft erweist, wenn sie sich nicht im Aufstieg oder in unbestrittener Herrschaftsstellung befindet, sondern sogar noch im Abbau und Zerfall, liefert eine überraschende Bestätigung für die bereits von früheren Religionssoziologen aufgestellte These. Offen bleibt allerdings die Frage, ob es wirklich die Glaubenslehre im strengen Wortsinn ist, der diese stilbildende Kraft eignet, oder ob und inwieweit hier die zeit- und umweltbedingte Ausdeutung und Anwendung der Glaubenslehren eine Rolle spielt. Manches, was bei M.-A. als katholische Glaubenslehre erscheint, dürfte in Wahrheit nicht mehr als weitverbreitete Schulmeinung mittelalterlicher Theologen und fromme Volksmeinung sein.
O. v. Nell-Breuning

Weigand, G., Die Berechtigung sittlicher Werturteile in den Sozialwissenschaften (Volkswirtschaftliche Schriften, 52). gr. 8° (120 S.) Berlin 1960, Duncker und Humblot. 12.60 DM. — Der Streit um die Werturteile, der eine Zeitlang erlahmt war, ist offenbar am Wiederaufleben. Dem über die Werturteile verhängten Verdikt, das allerdings von denjenigen selbst, die es verhängt hatten, ständig — wenn auch meist unbewußt und ungewollt — übertreten worden ist, wird neuerdings von einer immer größeren Zahl von Gelehrten ganz bewußt und gewollt und

offen erklärt der Gehorsam verweigert. Den Streit um die Werturteile als eine im verneinenden Sinne entschiedene und abgetane Sache anzusehen, kann man füglich als einen „heute schon etwas altmodisch anmutenden erkenntnistheoretischen Standpunkt" (98; Zitat von mir aus dem Jahre 1953!) bezeichnen. Dieser unverkennbare Wandel muß dazu anreizen, die Streitfrage wieder einmal grundsätzlich aufzugreifen. Oder muß man sagen: erstmals? Die berühmte Debatte auf der Wiener Tagung des Vereins für Sozialpolitik 1909 ist ja doch mit viel mehr Pathos geführt worden, als daß sie den Dingen auf den Grund gegangen wäre. Aber gerade, nachdem so viel Pathos in die Frage hineingetragen worden ist und die Diskussion über den wissenschaftlichen, *vor*wissenschaftlichen oder *un*wissenschaftlichen Charakter der Werturteile sich in so außerordentlich hohem Grade selbst in Werturteilen ergeht, bedürfte es neben gründlicher philosophischer Bildung und umfassenden sozialwissenschaftlichen Kenntnissen vor allem eines Maßes von Reife und Abgeklärtheit, wie es nur wenigen Auserlesenen beschieden ist. — Wenn hier ein junger, zweifellos begabter Forscher sich an einer so großen und schweren Aufgabe versucht, so zeugt das von einem Mut, der die Grenze der Vermessenheit streift. An nicht wenigen Stellen der Arbeit, keineswegs allein in der etwas „anspruchsvollen" Diktion, verrät sich denn auch ein jugendlicher Übereifer. Immerhin ist W. klug genug, um nicht das letzte Wort in der Werturteilsfrage gesprochen haben zu wollen, wenn er auch am Ende seiner Untersuchung der künftigen Forschung sechs von ihm erarbeitete Erkenntnisse zu „tunlicher" Beachtung empfiehlt (109 f.). — Voll geglückt dürfte dem Verf. der Nachweis sein, daß — im Bereich der Sozialwissenschaften — Werturteile sich schlechterdings nicht vermeiden lassen. Sehr überzeugend tut er dar, daß der Sozialwissenschaftler *als Mensch* schlechterdings nicht imstande ist, sich ihrer zu enthalten; werturteilsfreie Sozialwissenschaft wäre daher, wenn es so etwas geben kann, eine *un*menschliche Wissenschaft. Recht hübsch ist auch seine Feststellung, daß diejenigen, die sich in ihrem wirtschaftswissenschaftlichen Lehrgebäude geflissentlich auf die Darstellung dessen, was ist, und des Kausalzusammenhangs, der die Tatsachen verbindet, beschränken und Werturteile peinlichst vermeiden, „eine Reflexionsstufe höher" mit großer Entschiedenheit sich darüber auslassen, „wie die Lehre von der Ökonomie beschaffen sein solle und müsse, damit sie wahre Wissenschaft sei" (64). — Sehr nahe an die Kernfrage kommt W. heran, wenn er untersucht, ob denn die bei dem Verdikt über die Werturteile stillschweigend vorausgesetzte eindeutige Scheidung von Seinsurteilen und Werturteilen überhaupt bestehe (§ 6). Dazu weiß er manches Kluge, manches Geistreiche zu sagen. Aber die Sachfrage, wie Sein und Sollen im Letzten oder im Tiefsten zueinander stehen, wird doch nur gerade eben geritzt, aber keineswegs ausgelotet. Nichtsdestoweniger bleibt W. das Verdienst, von verschiedenen Seiten her an die Frage herangeführt zu haben, und zwar in einer Weise, die geeignet ist, den Sozialwissenschaftler von heute anzusprechen und sein Interesse zu wecken. O. v. Nell-Breuning

Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von *J. Höffner*. 2 Bde. gr. 8° (194, 234 S.) Münster 1960 bzw. 1961, Regensberg. 14.80 DM bzw. 18.— DM. — Das von Höffner geleitete Institut für christliche Sozialwissenschaften gibt Jahrbücher heraus; die beiden ersten Bände liegen jetzt vor. Der 1. Bd. (1960) enthält Beiträge über sehr verschiedene Gegenstände. Drei Beiträge stammen vom Leiter und Herausgeber selbst, darunter einer über „Wissenschaftlichen Nachwuchs in der katholischen Theologie Deutschlands", dessen Gehalt an Tatsachen weit über den Kreis sozialwissenschaftlich interessierter Leser hinaus Beachtung beanspruchen darf. Ein kurzer Beitrag von *W. Dreier* über den „Weg zur normativen Sozialwissenschaft" unterrichtet über die hauptsächlich von G. Weisser, A. Müller-Armack und G. Mackenroth getragenen, aber auch von anderen, z. B. E. v. Beckerath und H. Jecht, zum mindesten wohlwollend unterstützten Bestrebungen, von einer dem Vorbild der Naturwissenschaften nachstrebenden, rein positivistischen Sozialwissenschaft loszukommen. Andere Beiträge gehören verschiedenen Bereichen empirischer Sozialforschung an. Den Abschluß bildet der Beitrag eines Chinesen über Sun Yat-sen. — Der 2. Bd. (1961) hat ein einheitliches Thema: Vermögensbildung in breiten Kreisen. Auf ein Vorwort des Herausgebers (7—16) folgt ein ausgezeichneter, materialreicher und gut dokumentierter Beitrag von *F. Kronenberg* über „Die Beeinflussung der

Vermögensverteilung in der Bundesrepublik Deutschland durch finanzpolitische Maßnahmen, insbesondere durch Subventionen zur Vermögensbildung" (17—146). K. weist nach, daß namentlich die Subventionsmaßnahmen des öffentlich geförderten sozialen Wohnungsbaus ansehnlich zur Vermögensbildung breiter Kreise beigetragen haben. Allerdings wäre *eine* Einschränkung anzubringen. Bei seinen Berechnungen unterstellt K., daß die öffentlichen Darlehen bis zur vollständigen Tilgung unverändert zinsverbilligt bleiben. Vielleicht wird das der Fall sein; die Darlehensnehmer haben aber keinen Rechtsanspruch darauf. In dem Maße, wie die Mietpreisbindung gelockert wird und wir kostenechten Mieten näherkommen, soll die Verzinsung der Darlehen hinaufgesetzt werden; im Gleichschritt mit dem entsprechend steigenden „Mietwert" der Wohnung im Eigenheim würden dann auch die Eigenheimer höhere Zinsen zu entrichten haben. Der Beitrag von *H. Wiegmann* über „Breitere Vermögensstreuung. Pläne — Möglichkeiten — Grenzen" (147—230) berichtet über die verschiedenen „Pläne" und stellt Untersuchungen darüber an, mit welchen Gegenmaßnahmen wohl die Wirtschaft (lies: die Unternehmer) auf diese Pläne im Falle ihrer Verwirklichung reagieren würden. Das ist eine durchaus fruchtbare Fragestellung; die Untersuchung ist auch nicht ungeschickt angelegt. Was die Verfasserin ausführt, dürfte unter den von ihr gemachten Voraussetzungen im wesentlichen zutreffen. Aber diese Voraussetzungen sind — wie die „Pläne" selbst — viel zu eng, um die volkswirtschaftlich entscheidende Frage, was sich denn überhaupt tun läßt, in den Griff zu bekommen. Das sehr kurze Nachwort von *A. Oberhauser* (231—234) zeigt, wieviel ein Mann, der den Stoff wirklich beherrscht, auf wenig Seiten sagen kann.

O. v. Nell-Breuning

Dreier, W., Das Familienprinzip, ein Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft. Familienlastenausgleich, die sozialpolitische Großaufgabe des 20. Jahrhunderts (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, hrsg. von *J. Höffner*, 8). 8° (220 S.) Münster 1960, Aschendorff. 16.80 DM. — In klarer und überzeugender Weise entwickelt und begründet D. die sozialphilosophische Lehre über die Familie, legt dar, was die Familie für die Gesellschaft leistet und was darum diese der Familie schuldet. Verfehlt dürfte es allerdings sein, hier ein Verhältnis von Leistung und Gegenleistung anzunehmen und diesen vermeintlichen Leistungsaustausch dem Äquivalenzprinzip zu unterstellen. Familie und Gesellschaft stehen sich nicht als Tauschparteien gegenüber, sondern bilden eine Lebensgemeinschaft. Auch D. will das Verhältnis von Familie und Gesellschaft gewiß nicht katallaktisch-ökonomistisch verstehen, aber manche seiner Ausführungen implizieren ein solches Verhältnis. — Die ungepflegte Sprache des Verf.s erschwert das Verständnis unnötigerweise.

O. v. Nell-Breuning

Höffner, J., Ehe und Familie; Wesen und Wandel in der industriellen Gegesellschaft. kl. 8° (134 S.) Münster/W. (1959), Regensberg. 3.20 DM. — Ein feines und kluges Büchlein, das anders als die meisten katholischen Schriften nicht allein die Fragen des Ehelebens, sondern ebenso ausgiebig und aus gutem Vertrautsein mit der heutigen Lage auch das Leben der Familie als Lebensgemeinschaft der Eltern mit ihren Kindern und als Zelle der menschlichen Gesellschaft behandelt. An dem Büchlein, das jede Einseitigkeit und Überspitzung vermeidet, kann man nur Freude haben.

O. v. Nell-Breuning

Maier, H. E., Grundlagen und Probleme der Klosterbesteuerung nach geltendem deutschem Steuerrecht (Nürnberger Abhandlungen zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, 11). 8° (214 S.) Berlin 1959, Duncker und Humblot. 22.60 DM. — Eine sehr nützliche und dankenswerte Arbeit, um so mehr, als sie bisher die einzige in ihrer Art ist. Sie unterrichtet zuverlässig und verständlich über die auf „Klöster", d. i. auf Niederlassungen, Anstalten und Betriebe katholischer Orden und Genossenschaften, anzuwendenden steuerrechtlichen Vorschriften. Ein eigener Abschnitt geht ein auf die besondere Lage der in Bayern häufig zu Körperschaften des öffentlichen Rechts erhobenen „Klöster". — Eine ausführliche fachwissenschaftliche Würdigung habe ich vorgenommen in Finanz-Archiv NF, Bd. 21, H. 2.

O. v. Nell-Breuning

Filthaut, E., O. P., Deutsche Katholikentage und Soziale Frage 1848—1958. 8° (410 S.) Essen 1960, Driewer. 20.50 DM. — In ganz anspruchsloser Weise verzeichnet Verf. von sämtlichen 78 Katholikentagen 1848—1958 der Reihe nach, welche in den Bereich des „Sozialen" fallenden Fragen behandelt und gegebenenfalls welche Entschließungen dazu gefaßt worden sind. Mit der Mühe, der er sich beim Durcharbeiten der 78 Tagungsberichte unterzog, hat er jedem, der sich schnell unterrichten will, einen Dienst erwiesen. Noch größeren Dank hätte er sich verdient, wenn er das umfangreiche, von ihm gesammelte Material auch *aufgeschlossen* hätte. Das immerhin umfangreiche Sachverzeichnis (388—407) kann diesen Mangel nicht ersetzen. Hier bleibt für einen Nachfolger eine lohnende Arbeit. Leider sind auch Ungenauigkeiten zu beklagen, so z. B. daß der gleiche Name in mehreren, voneinander abweichenden Schreibweisen vorkommt, auch unrichtige Vornamen angegeben werden und dgl. — Vom Verhalten der Katholikentage zur „Sozialen Frage" vermittelt das Buch gewiß den Eindruck sehr viel guten Willens, aber — für den heute rückschauenden Beobachter — doch noch mehr den Eindruck großer Hilflosigkeit. Im Inhaltsverzeichnis (408 f.) erkennt Verf. das selbst an, wenn er Zeitabschnitte bildet und den ersten (1848—1864) überschreibt mit „Nur Kirche, Caritas und Selbsthilfe lösen die soziale Not", den zweiten (1864—1879) mit „Auch der Staat muß helfen" und den dritten (1880—1889) mit „Der Staat beginnt zu helfen". Auch in seinem kurzen Rückblick „Am Ende" (375) erweist er sich durchaus illusionsfrei.

O. v. Nell-Breuning

Beuret, Gregor, Die katholisch-soziale Bewegung in der Schweiz (Züricher Dissertation). 8° (XVI und 238 S.) Winterthur 1959, Keller. — Auch für den Nicht-Schweizer ist die Kenntnis der schweizerischen katholisch-sozialen Bewegung von hohem Interesse, sowohl wegen mancher Erscheinungen, die ihre Eigenart prägen, als auch wegen der zahlreichen Verflechtungen, die sie mit verwandten Bewegungen benachbarter Länder aufweist. Wieweit es der auf umfassende Quellenstudien aufgebauten Darstellung des Verf.s gelungen ist, die wirklich entscheidenden Linien und Wendepunkte der Entwicklung herauszuarbeiten und zu deuten, ist für den Ausländer schwer zu beurteilen. Auf jeden Fall aber ist die Darstellung exakt und solid fundiert und im Rahmen des Möglichen auch übersichtlich. Die Fäden des geschichtlichen Ablaufs durchkreuzen einander nun einmal so vielfältig, daß es schlechterdings nicht möglich ist, sie wohlgeordnet nebeneinander vor dem Auge des Lesers auszubreiten; Verf. war gezwungen, einen verwickelt geknüpften Teppich aufzurollen. — Von besonderem Interesse für den deutschen Leser ist der vom Verf. eingehend dargestellte Versuch von C. Decurtins und seinen Freunden, gleich zu Beginn der schweizerischen Gewerkschaftsbewegung es nicht zu Richtungsgewerkschaften kommen zu lassen. Obwohl rechtzeitig angesetzt, ist der Versuch mißlungen. Verf. neigt zu der Meinung, daß es so kommen mußte. Aber auch in dieser wie in allen anderen Fragen, zu denen er wertend Stellung nimmt, bleibt sein Urteil immer vorsichtig und besonnen zurückhaltend.

O. v. Nell-Breuning

Reibstein, E., Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis. 1. Bd.: Vom Ausgang der Antike bis zur Aufklärung. gr. 8° (XVI und 640 S.) Freiburg 1958, Alber. 42.50 DM. — Der Untertitel gibt den Standort für dieses breit angelegte Werk. Es bietet einen geschichtlichen Überblick über die Ideen, die in Lehre und Praxis sich im Laufe der Jahrtausende im europäischen Bereich zur modernen Wissenschaft vom Völkerrecht entwickelt haben. Berücksichtigt wird insbesondere das Quellenmaterial. Somit kommen jene Autoren, die in ihren Schriften Wesentliches zur Entwicklung der Lehre vom Völkerrecht beigetragen haben, ausführlich zu Wort. Aber auch zwischenstaatliche Verträge, päpstliche Bullen und sonstige Leitsätze, die mit völkerrechtlichen Fragen zusammenhängen, sind ausgiebig angeführt. Die Zitate werden immer ausführlicher, wenn mit dem Beginn der Neuzeit die spanischen Völkerrechtsklassiker und dann die Spätklassiker der Aufklärungszeit zur Sprache kommen. Das Werk erschien in der Sammlung „Orbis academicus" und ist als solches für ein breites Publikum und nicht nur für Fachkenner gedacht. Somit bietet der Verf. einem großen Leserkreis eine Blütenlese der meist in lateinischer oder französischer Sprache erschienenen Schriften. Zu gleicher Zeit wird die Geschichte des Völkerrechts, die über Fachkreise hinaus kaum Beachtung

und Interesse findet, in ihren lebendigen Quellen einem großen Kreis zugänglich. Der Verf. hat mit großem Fleiß viel Material zusammengetragen. Interessante Einzelanalysen regen zum Weiterdenken an. Da er auch die politische zwischenstaatliche Praxis berücksichtigt, wird die Aufmerksamkeit auf Gebiete gelenkt, die vom lehrmäßigen Völkerrecht wegen der Fülle des Materials oft nicht behandelt werden können. — Auf einem so umfangreichen Gebiet kann Vollständigkeit nicht verlangt werden. Auch kann man anderer Meinung sein bezüglich der Auswahl der Texte, die als maßgebende Lehre der Klassiker gewertet werden. Der Völkerrechtler wird ferner manches in der Entwicklung vom römischen Jus-gentium-Begriff zur modernen Lehre des Völkerrechts vermissen, was zum guten Teil schon von *S. Ramirez* in einem spanischen Werk dargestellt worden ist (vgl. Schol 34 [1959] 145). Es bleibt aber das große Verdienst des Verf., auf einem so umfangreichen Gebiet eine hervorragende Zusammenstellung gebracht und die wichtigsten Quellen der modernen Völkerrechtslehre dem deutschsprachigen Leserkreis in einem Band zugänglich gemacht zu haben. Besonders hervorzuheben ist das wohlabgewogene Urteil, mit dem er völkerrechtliche Lehren und Tatbestände darstellt. Dies tritt besonders in der Behandlung des Mittelalters hervor, von dem uns sonst oft genug Zerrbilder geboten wurden. So wird auch die historische Bedeutung des Grotius als „Vater des Völkerrechts" meistens nicht in so objektiver Form gewürdigt, wie sie der Verf. in einem der besten Teile des Werkes darstellt. J. Soder

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Pieper, J., „Scholastik". Gestalten und Probleme der Mittelalterlichen Philosophie. 8° (254 S., 1 Zeittafel). München 1960, Kösel. 9.80 DM; geb. 12.80 DM. — Der Verf. will in seinem Buch keine vollständige Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im Sinn eines Lehrbuchs geben; so werden einige bedeutende Gestalten, wie etwa Roger Bacon und Bonaventura, nur ganz kurz behandelt; sogar über Thomas von Aquin gibt es kein eigenes Kapitel (dafür verweist P. auf seine hervorragende Studie: Hinführung zu Thomas von Aquin, München 1958). Trotzdem werden alle wichtigen philosophischen Fragen, alle interessanten Probleme des Mittelalters von Boethius bis Ockham in einer markanten, lebendigen Sprache plastisch dargestellt. Ein fast spannend geschriebenes Buch, das der Nicht-Fachmann mit viel Gewinn und Freude lesen wird, das aber auch dem Fachmann Bereicherung bieten kann. J. Hegyi

Chenu, M.-D., O. P., La Théologie au douzième siècle (Études de Philos. méd., 45). gr. 8° (413 S.) Paris 1957, Vrin. — Nach den vielen Einzeluntersuchungen der letzten drei Jahrzehnte schenkt uns Ch. einen Überblick über die theologische Entwicklung des 12. bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. Es war dabei nicht seine Absicht, die verschiedenen Einzelergebnisse zu sammeln. Er will vielmehr einzelne Grundlinien der Entwicklung herausstellen. Dabei erhält naturgemäß die aus seinem Schrifttum bekannte stärkere Betonung des Symbolismus (auch als Erkenntnis- wenn auch nicht als Beweisquelle) ihren vorzüglichen Platz. Einzelne Untersuchungen sind bereits vorher als gesonderte Artikel erschienen. So das 1. Kap. „La nature et l'homme", in dem gut die Wichtigkeit der neuwerdenden Naturbetrachtung besonders für die Schule von Chartres, aber auch für die anderen Richtungen und Schulen herausgearbeitet wird. Das wirkt sich auch für die Betrachtung des „Menschen" im 2. Kap. aus: Cur homo? Ebenso ist das grundlegende 3. Kap. schon im ArchHistDoctrLittMA 1954 gedruckt worden: Conscience de l'histoire et théologie (62—90). Es zeigt, wie neben der Naturbetrachtung die geschichtliche und textgeschichtliche Untersuchung Grundlage aller echten Symbolbetrachtung des Jahrhunderts ist. Hier war der Kampf Hugos von St. Viktor gegen eine überspannte Allegorie siegreich. Auf der anderen Seite aber blieb der Symbolismus, so eingeschränkt, einer der führenden Kräfte der Zeit, wie es Ch. mit wahrer Meisterhand in dem lesenswerten Kapitel zeigt: La théologie symbolique (191—210); vgl. bereits Mélanges de Ghellinck (509—526). Eingeführt wird es durch das vorhergehende

Kapitel: Mentalité symbolique (159—191). Im Dienst dieser grundlegenden Richtung des Jahrhunderts stehen auch die Untersuchungen über den Platonismus der Zeit und den Einfluß des Boethius. — Der 2. Teil des Buches nimmt diese Ergebnisse hinein in die große Linie der „Neuerweckung des Evangeliums" und der theologischen Wissenschaft. Denn nur von hier aus ist diese erklärlich, wie sie umgekehrt auch vieles dazu beigetragen hat, diese Neuerweckung zu beleben. Ein einführendes Kapitel über die neue Seelsorge und Soziologie der Zeit bringt die Voraussetzungen dazu: Moines, Clercs, Laiques. Au carrefour de la vie évangélique (225—252; vgl. RevHistEccl 51 [1954] 59—89). Hier wird gezeigt, wie das lebendige Evangelium über das Mönchtum hinaus die neuen Orden schafft mit ihrem nicht so weltabgeschlossenem Leben, ebenso die neue Bildung bis hin zu den vermehrten Kathedralschulen: theologia monastica wird theologia scholastica. Der Eintritt der griechischen Theologie macht sich dabei sehr bemerkbar: L'entrée de la théologie grecque (274—285) und Orientale lumen (289—309). Wichtig wurde vor allem der Einfluß des Ps.-Dionysius mit seiner ganz anderen Deutung des Neuplatonismus als beim bisher fast unumschränkt herrschenden Augustinus. Die Partizipationsidee ist nun wirklich ontologisch zu fassen, und jede Erkenntnis ist zugleich ontologisches Rückführen zu dem Einen, von dem wir ausgegangen sind. So wird aus der „sacra pagina" nach und nach die „sacra doctrina" mit dem neuen Stand der „magistri" und der durch diese Ideenerweiterung notwendigen Auseinandersetzung zwischen Tradition und Fortschritt (323—398 in vier Kapiteln). — Das Buch von Ch. ist damit zu einer sehr wichtigen Quelle für die Grundlinien und Grundtendenzen der Theologie des 12. Jahrhunderts geworden. Denn auch die bereits gedruckten Kapitel wurden stark umgearbeitet und erweitert. Sicherlich ist es schade, daß besonders in diesen Kapiteln und, ausgehend von dort, auch in den neuen Darlegungen die Literaturangaben etwas mager sind, wie es eben ein Artikel erlaubt. Gerade spätere Zeiten werden das als Mangel empfinden, wenn sie die einschlägige Literatur, auf der Ch. aufbaut, nicht mehr so kennen und damit die Belege ihr fehlen. — Ch. wollte kein Gesamtwerk schreiben, sondern nur einzelne größere Linien herausarbeiten. Hier muß also jeweils der Suchende ergänzen. Das wird vor allem für die eigentlich systematische Linie der Theologie der Frühscholastik notwendig sein. Sie ist auffallend kurz zur Darstellung gekommen. Petrus Lombardus z. B. ist nicht der Liebling des Verf. Und doch hat *auch* diese Linie das 12. Jahrhundert ganz wesenhaft mitgeformt, wie die frühe Schule Anselms von Laon und nachher die großen anderen Schöpfer und Erbauer der systematischen Theologie. So kommt es wohl auch, daß die „sacra pagina" etwas zu stark gegenüber der „sacra doctrina" nach oben hinausgeschoben wird. In Wirklichkeit war die „sacra doctrina" von Anfang des Jahrhunderts maßgebend für den Aufbau der neuen Theologie. Wir kennen nun dort auch frühe Vorlesungen, die nicht, wie Ch. anzunehmen scheint, nur Bibelvorlesungen waren, sondern bereits systematische Vorlesungen der „sacra doctrina", wie sie uns aus der Schule Anselms von Laon die frühen Klagenfurter Sentenzen, oder von Hugo von St. Viktor die von Laurentius mitgeschriebenen überliefern. — Daß sich im Buch auch sehr wertvolle terminologische Untersuchungen finden, ist bei Ch. selbstverständlich.

H. Weisweiler

Haake, Rh., Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz: Deutsches Archiv 16 (1960) 397—436. — Als Vorbereitung für die von der Siegburger Benediktinerabtei geplante textkritische Ausgabe der Werke Ruperts gibt hier H., einer der Hauptmitarbeiter, einen Überblick über die in den letzten Jahren festgestellte Überlieferung der Schriften Ruperts. Sie ist nach den ehemaligen Bibliotheksorten geordnet, soweit sie noch feststellbar waren. In einem weiteren Kapitel sind die jetzt verlorenen, aber in alten Katalogen noch genannten Handschriften aufgeführt. Das Bild ist erstaunlich reich, sowohl was die Zahl der Handschriften als auch die Orte der Verbreitung angeht. Nicht weniger als 215 Handschriften konnten von H. festgestellt werden, viele zum erstenmal. Davon stammen 99 noch aus dem 12. Jahrhundert, das 13. zählt 58. Dann aber werden die Zahlen kleiner: im 14. Jahrhundert sind es nur 18, im 15. wieder 22, die im 16. auf 6 zurückgehen. Vor allem war der Kommentar zum Hohenlied verbreitet (35 Hss). Das Hauptwerk De Trinitate ist in 28 Hss noch überliefert, De victoria Verbi in 26. Der Kommentar zur Apk. ist in 12 Hss erhalten, alle anderen Werke bleiben unter 10. Das sind bereits

für Ruperts Bedeutung wichtige Hinweise. Denn allzu viele neue Hss dürften kaum mehr gefunden werden. Die Hauptzeit für Ruperts Einfluß war demnach das 12. und 13. Jahrhundert. Es sind vor allem von den exegetischen Werken die mehr mystischen bedeutsam geworden, neben den die verborgenen Heilszusammenhänge entwickelnden De Trinitate und De victoria Verbi. Das bestätigt die Art der Klöster und Abteien, in denen Werke Ruperts waren. H. nennt 51 Benediktinerklöster, 23 Zisterzienserabteien, 14 Chorherrenstifte und nur 4 Prämonstratenserstifte, die ja mehr der praktischen Seelsorge geöffnet waren. Interessant ist, daß nur 6 in Kartäuserbibliotheken waren. — Ebenso neu wie wichtig ist das Bild der Gegenden, in denen die Werke verbreitet waren. H. bringt darüber eine gute Karte und eine weitere über die Ausbreitung der Siegburger Reform des 12. und 13. Jahrhunderts, die neben der von Cluny und anderer Reformabteien einhergeht. Man kann so sehen, wie die Werke Ruperts z. T. im Anfang auch auf diesem Weg verbreitet wurden. Doch ging bald die Ausbreitung weit darüber hinaus. Auffallend stark ist sie — über die Siegburger Reform hinaus — in Süddeutschland, Bayern und Österreich, dann aber auch im nördlichen Belgien/Frankreich in den Klöstern zwischen Löwen und Arras, wie etwa Hautmont, Bonne Espérance, St. Amand, Cambrai; aber auch noch westlich davon in Fécamp und St. Wandrille bis nach Tours und Toulouse. In England sind Canterbury, St. Albans und Lincoln zu nennen. Wir müssen also nun den Kreis des Einflusses Ruperts, und damit auch der Wirkung seines Symbolismus, bedeutend weiter ziehen. Nicht unbedeutsam dabei ist, daß nur 8 Domstifte gefunden werden konnten, in denen Rupert gelesen wurde. Hier hatte offenbar die systematische Theologie schon stärkeren Einfluß. In Franziskanerklöstern fanden sich 3, bei den Dominikanern gar nur eine Handschrift. Die Untersuchung gibt daher, über die Ergebnisse für Rupert selbst hinaus, ein wichtiges Teilbild des kulturellen Lebens, das zwar behaftet ist mit den Zufälligkeiten der Erhaltung früher Handschriften, aber dennoch wertvoll bleibt in dem, was es positiv zeigt.

H. Weisweiler

Lasić, D., O. F. M., Hugonis de S. Victore Theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum (Studia Antoniana, 7). gr. 8° (XXXIV und 402 S.) Romae 1956, Pont. Athenaeum Antonianum. 3000.— L. oder 5.— Doll. — Unter „Theologia perfectiva" versteht L. im Gegensatz zur „ascetica" oder „mystica" und „spiritualis" Hugos Lehre über die christliche Vollendung des Menschen in ihrer Gesamtheit: perfectiva (theologia) autem designat partialem theologiae disciplinam ... tractantem de tota hominis perfectione supernaturali, quae his in terris obtineri possit (12). Dafür kommen die philosophischen und theologischen Grundgedanken („fundamentum") eingehend zur Darstellung. Das Ergebnis ist eindeutig: Der Viktoriner hat sein gesamtes Denken auf Gott hingeordnet. Ausgezeichnet ist dabei von L. die alles tragende hugonische „Metaphysik" der Gottesebenbildlichkeit, des Exemplarismus, dargetan, auf der alles Hinführen zu Gott beruht. Denn Hugo zeigt sich als Gegner eines bloßen allegorischen Moralisierens ohne echten sachlichen Unterbau (z. T. im Gegensatz etwa zu Gregor d. Gr.). Weniger Bedeutung als dem Herabsteigen Gottes in sein Ebenbild scheint L. dem durch die Kenntnis des Ps.-Dionysius für Hugo gegebenen ontischen Hinaufheben zu Gott zuzuerkennen. Das Hingeordnetsein des gesamten Erkenntnislebens auf Gott gilt bereits von den mehr „philosophischen" Lehren und Schriften. L. hat hier vor allem das frühe Didascalicon herangezogen, in dem ja noch stärker als in den späteren Werken die philosophische Betrachtungsweise mit den Freien Künsten ihren Platz hat. Wenn das auch besonders im Vergleich mit Hugos Hauptwerk De sacramentis den Nachteil hat, daß philosophische und theologische Betrachtungsart zu weit auseinander gezogen werden, so ist diese genauere Einzeluntersuchung doch von Vorteil, weil sie zeigt, wie Hugo schon in der Frühzeit, wo er offenbar noch stärker im Banne seiner eigenen Ausbildung in den Artes liberales stand, alles bis ins einzelnste auf Gott, seine Erkenntnis und seine Liebe, hingeordnet hat. Schon hier stehen die Artes, bei aller Hochschätzung, bereits in vollem Dienstverhältnis. Diesem mehr „philosophischen" Teil seiner Darlegungen gilt offenbar das besondere Interesse von L. Das zeigt sich nicht nur in der Seitenzahl (69—239), sondern auch im Gewicht der Darlegungen. So ist dieser Abschnitt auch tatsächlich der gewichtigste Teil des Buches für die Forschung geworden. Vielleicht ist dabei der seit Hugo weiterentwickelten

Begriffsbildung und Systematik ein etwas zu starker terminologischer und systematischer Einfluß gegeben worden, statt nur bei den bei Hugo teilweise noch weniger entwickelten Gesamtideen zu bleiben. Das führt (ähnlich wie bei der scharfen Grundeinteilung: Philosophie-Theologie) zu leicht zu einer beim Viktoriner noch nicht bekannten Trennung der Einzelglieder und damit zur Gefahr von Verschärfungen der einzelnen Ideen. Typisch dafür ist z. B., daß L. mehrmals gerade aus De contemplatione, das er noch für echt hält, abschließende Zitate anführt, die seine Darlegungen bestätigen sollen. In diesem Werk eines Nachkommen aber ist bereits das vorsichtige, noch komplexe Denken Hugos systematisch weitergeführt. Doch wird der aufmerksame Leser das leicht ergänzen können. Er hat auch durch zahlreiche Hinweise auf die Werke Hugos die Möglichkeit, das zu tun. Dieser Nachteil hebt jedenfalls den Vorteil des Nachweises, daß im „philosophischen" Denken Hugos bereits die ganze Hinordnung auf Gott so tief grundgelegt ist, bei weitem nicht auf. Ein sehr eingehendes Verzeichnis der Fachausdrücke (391—402) wird der Forschung gute Dienste tun. — Man findet so im vorliegenden Werk eine Darstellung, in der die Vollkommenheitslehre des Viktoriners tief erfaßt ist, an Stelle der bisherigen, meist doch oberflächlichen Überblicke über seine Mystik und religiöse Erkenntnislehre. Die wertvollen Bemerkungen von L. Ott haben ja nur einen Teil erfassen können. Hugo erscheint hier wirklich an Hand sachlicher Untersuchungen als der erste Gründer eines aus biblischen und patristischen Gedankengängen geschaffenen Systems christlicher Vollkommenheit als Weg zu Gott. — Der Tractatus de Trinitate von Douai muß als Werk Hugos gestrichen werden. Er gehört zur Schule Anselms von Laon. H. Weisweiler

Baron, R., Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor. gr. 8° (L und 283 S.) Paris 1957, Lethielleux. 1950.— Fr. — Unter einer anderen Formalrücksicht als Lasić geht B. das gleiche Problem bei Hugo von St. Viktor an, ohne daß die Arbeiten sich gegenseitig benutzen konnten, da sie fast zur gleichen Zeit im Druck erschienen. Science et Sagesse sind nach B. die Grundzüge des hugonischen Denkens (coeur de la pensée hugonienne, 225) und diese umfassendere Sicht der Frage legt er, über Lasić hinausgehend, vor. Dabei zeigt sich erneut, daß eine deutliche Unterordnung des natürlichen Erkennens, der Science, gegenüber dem höheren des Glaubens und der Kontemplation in der Sagesse, typisch für Hugo ist. Alles ist auf die Weisheit bezogen und steht in ihrem Dienst. So hat B. sehr gut bereits das 1. Kap. überschrieben: La Raison à l'intérieur de la Foi. Auf der anderen Seite aber — und darin liegt das Eigenartige — wird dadurch das Wissen nicht entwertet, sondern von Hugo sehr betont und in eigenen Schriften entwickelt. Es ist, etwa in den Artes liberales, ein echtes Dienen und Hinführen zu Gott, wenn es auch nach der Tat Adams ohne die Offenbarung nicht mehr bis zu Gott hinleiten kann (2. Kap.: Les arts, les sciences et la philosophie). Der Theologie als divinitas, als scientia divina, ist das umfangreiche 3. Kap. gewidmet. Hier kommen so wichtige, auch aktuelle, Fragen wie die Grundlegung der Theologie in der Hl. Schrift, Bedeutung der Allegorie, der Sinn und die Bedeutung symbolischer Theologie, Heilsgeschichte und Offenbarung zur Sprache. Für Hugo selbst ist dabei die Hl. Schrift Grundquelle aller Theologie. Sie ist dies, weil sie uns im offenbarten Gotteswort die Tiefen göttlichen Wissens bringt und durch die Allegorie offenbar werden läßt. Mit Recht sagt B. darüber: L'allégorisme doctrinal ... conditionne toute la divinitas de Hugues (117). Freilich bedeutet sie kein bloßes gedankliches Ausdrücken des Gotteswortes in subjektiv-persönlicher Sicht. Dagegen hat sich Hugo öfter fest und energisch gewehrt. Er möchte und muß es als echter Schrifttheologe so wollen, daß das literarisch-historische Fundament maßgebend bleibt. Darin aber liegt die große Bedeutung der Freien Künste für die Theologie, daß sie helfen, dieses Fundament zu legen. Aber ebenso ist er gegen eine bloße literarische Deutung der Hl. Schrift, weil sie das Wesensmerkmal außer acht läßt, daß wir durch das Symbol — auch durch Christus — zu Gott geführt werden und daher die Allegorie als ihre Deutung benötigen. Wir können ja Gott nie hier sehen, wie Er in sich ist. — In einem letzten Kap. führt B. den Leser zum Höhepunkt der hugonischen Sagesse in der Kontemplation: La sagesse de contemplation. Diese Höhe der Weisheit ist für Hugo gebunden an den „homo interior" mit aller Absage an den „homo exterior", wie er es wohl am tiefsten in seinem

letzten großen Werk In Ecclesiasten dargetan hat. Auch das ist Folge seiner Schrifttheologie, in der das Innere im Mittelpunkt steht. Das gilt ebenso für das Herausheben der Liebe in der Kontemplation, wodurch die Seele ihre Ruhe in Gott findet. Von Gott kommt die besondere Erhebung der Seele zur Beschauung als dem Höhepunkt der Weisheit. In der Verschiedenheit der Gnade gründen die einzelnen Grade der Kontemplation. Es ist etwas schade, daß gerade hier De contemplatione als erstes Werk Hugos herangezogen ist. Aber die beigegebenen Texte zeigen deutlich, wie es schon in der Besprechung von Lasić gesagt wurde, daß das Werk nicht von Hugo selber stammt. Denn auch hier sind die Folgerungen wieder schärfer gezogen und die Einteilungen weiter ausdrücklich fortgeführt als bei Hugo selbst in seinen ersten Werken. Aber glücklicherweise läßt sich das leicht aus den Untersuchungen von B. herausnehmen. — Eine andere Frage dürfte sich gerade bei der Kontemplation stellen. Es ist die nach dem Einfluß des Ps.-Dionysius neben dem Augustins bei Hugo. Ich glaube, daß die Einwirkung des Areopagiten doch noch stärker ist, als B. annimmt. Die Anagoge des Menschen zu Gott, wie sie besonders im Kommentar in Coelestem Hierarchiam herausgearbeitet ist, ebenso wie das Herabsteigen Gottes in den Menschen, als seinem Bild und seiner Teilhabe, dürften ein einheitliches ontologisches Gesamtbild gerade aus ps.-areopagitischem Denken erhalten. Damit wird auch das Gnadenhafte der unteren Stufen der Kontemplation leichter deutbar. Das dürfte besonders dann von besonderer Bedeutung sein, wenn die Annahme von D. Van den Eynde richtig ist — und die Gründe sprechen dafür —, daß der Kommentar in Coelestem Hierarchiam zu den Frühwerken Hugos gehört (vgl. die folgende Besprechung). — Im Anschluß an sein Buch bringt B. eine reiche Angabe über die bisherigen Editionen der Werke Hugos und über die Abhandlungen zu seiner Lehre und seinen Ideen. Zu Beginn findet sich eine eingehende Untersuchung über die Werke Hugos selber und ihre Datierung (I—L). Eine wertvolle Gabe.

H. Weisweiler

Van den Eynde, D., O. F. M., Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor (Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani, 13). gr. 8° (IX und 250 S.) Romae 1960, Pont. Athenaeum Antonianum. — Die Versuche von Baron (siehe die vorhergehende Besprechung), die zeitliche Abfolge der Werke Hugos von St. Viktor herauszufinden, werden hier von E. auf noch breiterer Grundlage fortgesetzt. Ganz neu ist dabei das starke Heranziehen der systematischen Stücke aus den Miscellanea, die ja neuerdings das große Interesse der Hugoforschung erregt haben. Nach Ausschaltung der unechten Werke (u. a. von den jüngst umstrittenen De filia Jephte, die Kommentare zu Abdias, Joel, Nahum, die Expositio in Regulam beati Augustini, De contemplatione) bringt E. zunächst die Abfolge der Hauptwerke, in die er dann im Folgenden die übrigen einbaut, soweit das heute möglich ist. Sehr gut ist dabei der Grad der Sicherheit unterschieden, wie E. auch gleich im Anfang hervorhebt, daß er kein in allem endgültiges Werk schreiben könne und wolle. Die Untersuchung ergibt, daß vor 1123 die Kommentare in Pent., Jud., Reg. und, wie man schon annahm, die propädeutischen Werke (Didascalicon, Practica Geometriae, Grammatica, Epitome Dindimi: nach E. in dieser Reihenfolge!) geschrieben sind. In diese Frühzeit aber verlegt E. auch die Expositio in Coelestem Hierarchiam, die man bisher wegen der Widmung an Ludwig VII. (von 1137 ab) zu den Spätwerken zählte (so noch Baron). Das ist für die Deutung Hugos und seiner Entwicklung natürlich sehr wesenhaft. Denn nun wissen wir noch mehr um seine Einheitlichkeit und vor allem um den Einfluß des Ps.-Areopagiten auf Hugo von der Frühzeit an. E. bringt für diese Frühdatierung recht beachtliche Gründe. Freilich bleibt zu beachten, daß das Werk keinen einheitlichen Charakter hat (kurzer und langer Kommentar). Ich hatte bereits 1952 in den RechThAncMéd darauf aufmerksam gemacht, daß vielleicht zwei Kommentare später zusammengearbeitet sind, wofür auch die nicht immer glatte Einarbeit spricht. So läßt sich wohl auch die späte Widmung des *Gesamt*werkes von Ludwig VII. erklären. Gewiß fehlt sie in einzelnen Handschriften. Das ist aber auch bei sicher echten Vorreden in anderen Werken Hugos der Fall. Freilich müssen alle Teile vor De sacramentis geschrieben sein, wo sie benützt sind. Hier sind also noch Fragen für die handschriftliche Forschung bei Gelegenheit der dringend notwendigen Neuedition des für die gesamte Scholastik so wichtigen Frühkommentars zum Areopagiten. — Sehr wichtig ist auch die frühe Datierung von

De sacramentis. E. zählt das Werk am Ende der Gruppe 1130/1131—1132 auf, vor De amore sponsi, De arrha animae und der Expositio in Ecclesiasten, die er als letztes großes Werk Hugos mit Recht nennt. — Bei den kleineren Werken, besonders den systematischen Teilen der Miscellanea, liegt die Hauptschwierigkeit ihrer Einordnung natürlich in ihrer Kürze. So bieten sie wenig Vergleichsmöglichkeiten, die ja beim vielfachen Fehlen anderer Hilfsmittel die einzigen Handhaben für die zeitliche Einordnung sind. Weiterentwicklungen von Definitionen, von Einteilungen usw. sind da natürlich sehr wichtig und in manchen Fällen auch recht beweiskräftig. Wenn man aber bei den kleinen Stücken nicht den Zweck, die Entstehung oder den größeren ursprünglichen Zusammenhang kennt, ist es möglich, daß eine etwas weniger gute Unterteilung z. B. doch später aus bestimmten Gründen wieder aufgegriffen wurde und somit nicht beweist, daß das Stück selber früher liegen muß als eine später auftretende bessere Einteilung. Gerade bei einem so beweglichen Geist wie Hugo muß man damit rechnen. Doch bleiben die Beobachtungen von E. auch hier von großem Wert. Wir haben nun ein Werk, in dem in solider und ruhiger Art, mit der vielfältigen Erfahrung von E. in Abhängigkeitsfragen das ganze Schrifttum Hugos geordnet ist. Das bietet eine überaus wertvolle Grundlage für alle kommenden Untersuchungen und Erweiterungen. Zugleich ist dadurch auch die Grundlinie hugonischen Denkens erneut aufgewiesen und vertieft. Interessant ist dabei z. B., daß der Einfluß der Schule Anselms von Laon sich in den späteren Werken immer mehr bemerkbar macht: A peine perceptible dans les ouvrages de la première période, cette influence s'accuse nettement à partir des *Institutiones in decalogum* et du *Dialogus* pour atteindre son point culminant dans le *De sacramentis* (210). Das ist sicher richtiger gesehen als bei Baron, der die umgekehrte Entwicklung annahm. Zugleich ist es ein neuer Beweis dafür, wie vorsichtig man im 12. Jahrhundert mit ideengeschichtlichen Konstruktionen sein muß. Der Einfluß der einzelnen Schulen war zeitlich sehr differenziert und kommt manchmal erst später zum Durchbruch. Hier scheint vor allem das relativ späte Zusammenstellen der sogenannten Sententiae Anselmi, die Hugo besonders benutzte, sich bemerkbar zu machen.

H. Weisweiler

Hugonis de Sancto Victore De contemplatione et eius speciebus. Introduction, texte, traduction et notes par *R. Baron* (Monumenta christiana selecta, 2). 8° (144 und 47 S.) Tournai (1957), Desclée. — Bereits B. Hauréau hat 1859 im Anhang seines Nouvel examen diese Schrift als echtes Werk Hugos herausgegeben. Er benutzte dazu neben einer von J. Picard im 17. Jahrhundert hergestellten Abschrift (jetzt Paris, Bibl. nat. Cod. 14 366) die gute aus St. Viktor (saec. 13) stammende Handschrift der Pariser Nationalbibliothek Cod. 14 872. Doch blieben von Anfang an Zweifel an der Echtheit. Jüngst aber hat sich *D. Lazić* (Ant 28 [1953] 377—388) für die Authentizität eingesetzt. B. bietet nun zugleich mit einer französischen Übersetzung die erste wirklich textkritische Ausgabe, für die er noch Paris, Sainte-Geneviève 1432 und Oxford Laud. misc. 409 neben Teilstücken aus Brüssel, Bibl. Roy. 978 B beiziehen konnte. Mit Recht ist aber die von Hauréau benutzte Pariser Handschrift 14 872 Grundlage auch der Neuedition geblieben. Die Pariser Handschriften hängen alle eng zusammen, während Oxford (und Brüssel) einen anderen, z. T. kürzeren, aber besseren Text bringen. B. konnte durch ihn einzelne verderbte Stellen der Pariser Überlieferung wiederherstellen. — Das eigentliche Problem dieser Ausgabe bleibt die Echtheitsfrage. Nach der Edition, in der sich B. erneut für die Authentizität einsetzt, haben sich wieder gewichtige Stimmen gegen sie ausgesprochen. So hat *J. A. Robilliard*, Hugues de Saint Victor a-t-il écrit le „De contemplatione et eius speciebus" (RevScPhTh 43 [1959] 621 bis 631) eingehend sein negatives Urteil begründet. Ebenso sprach sich *O. Lottin* gegen die Echtheit aus (BullRechThAncMéd 8 n. 1029) und nun auch *D. Van den Eynde* in seinem neuen Hugobuch (Essai . . . — vgl. die obige Besprechung — 6). Er meint zum Versuch von B., für die Echtheit einzutreten: Les efforts déployés par le dernier éditeur, R. Baron, pour lui conserver un semblant d'authenticité, constituent en fin de compte un désaveu très nette de la paternité de Hugues (ebd.). Das äußere Zeugnis ist sehr schwach. Außer einer Notiz aus dem 18. oder 17. Jahrhundert in Paris BN 14 872 ist Hugo nur noch in der Cambridger Handschrift Un. 1151 genannt, die De contemplatione zusammen mit claustro Hugos von Folieto (!) als

Werk Hugos bezeichnet. Diese ausdrückliche Verbindung mit einem ps.-hugonischen Werk macht also das ganze Zeugnis verdächtig. Es bleiben die inneren Kriterien. Gewiß durchziehen Ideen Hugos das ganze Werk. Aber bereits B. selbst hat offen die inneren Schwierigkeiten dargelegt. Er faßt einmal einen Teil davon gut zusammen: Ce qui frappe de prime abord, c'est le déséquilibre de la structure, la disproportion entre les différentes parties de l'œuvre, le jeu des divisions (15). Hinzu kommen Definitionen, die Hugo sonst nicht in dieser ausdrücklichen Form kennt. So die Vierteilung der biblischen Interpretation an Stelle der gewöhnlichen Trichotomie mit dem Zusatz des sensus anagogicus — oder die Vierteilung der Kontemplation. Wichtiger noch ist, daß auch nach B. die Allegorie einen sonst bei Hugo nicht gebrauchten Umfang annimmt. Es ist schwierig, das mit dem Satz zu entkräften: Mais là encore se révèle la manière de Hugues qui, dans beaucoup de ses œuvres mystiques, oublia quelque peu les principes qu'il avait posés sagement dans le De Scripturis et Le Didascalicon (10). Was wir oben bei den letzten Besprechungen von Lasić und B. schon bemerkt haben, zeigt sich auch hier. Das Werk ist offenbar eine Weiterführung hugonischer Gedankengänge. Wenn man, um die Schwierigkeiten kleiner zu machen, mit B. an eine Niederschrift (oder zwei, wegen der Verschiedenheiten in Oxford) denken wollte, die ein Hörer nach mündlichem Vortrag Hugos gemacht hat, so ist das wohl nicht genügend. Denn die genannten Schwierigkeiten blieben doch für den Vortrag selbst bestehen. Wir besitzen also im Werk ein ausgezeichnetes und frühes Beispiel des Weiterwirkens Hugos und begrüßen so die textkritische Edition. Für diese freilich bleiben Fragezeichen an einigen Stellen, an denen B. entgegen der handschriftlichen Überlieferung geändert hat. So am Schluß S. 92, 21 ff. Warum soll das von allen Handschriften überlieferte ungitur usw. in ungimur usw. verändert werden, wo kurz vorher anima als Subjekt genannt ist? S. 60, 9 hat das überlieferte eminentes auch einen guten Sinn, ebenso S. 52, 21 promittet. S. 82, 22 ist Osee sicher ursprünglich. — Von besonderem Wert sind die zahlreichen Anmerkungen zu den Ausdrücken des Werkes. Sie sind eine wirkliche Fundgrube für Hugos Ausdrucksweise und sein Denken in anderen Schriften. Neben und mit den Untersuchungen in Barons Arbeit Science et Sagesse werden sie von bleibendem Wert sein. Deshalb ist die Edition sehr zu empfehlen.

H. Weisweiler

Ratzinger, J., Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. gr. 8° (XXIII und 167 S.) München 1959, Schnell und Steiner. 12.— DM. — Das interessante und sehr aufschlußreiche Buch untersucht die Geschichtstheologie des Hexaëmeron Bonaventuras, besonders auch im Hinblick auf den Einfluß, den Joachim von Fiore in seinen Grundideen auf den hl. Bonaventura hier ausgeübt hat. Die Frage ist ja bisher sehr umstritten. Auf der einen Seite stehen Grabmann, Berresheim und vor allem Gilson. Sie glauben, daß Bonaventura die Probleme „in einem ganz anderen Sinn gelöst" hat als Joachim (Gilson, 19). Dempf und Tondelli vertreten dagegen die Ansicht eines wirklichen Einflusses. Die Frage ist nicht so leicht zu lösen, da eine wörtliche Abhängigkeit nicht besteht. Doch kann nun R. an Grundfragen zeigen, daß Bonaventura Gedanken des kalabreser Abtes wirklich aufgenommen hat. So ist z. B. das doppelte Siebenerschema für das Alte und Neue Testament, wie es Joachim kennt, dem einfachen Siebenerschema Augustins für die gesamte Weltgeschichte vorgezogen. Denn so konnte ein geschichtstheologischer Lieblingsgedanke Bonaventuras klarer verwirklicht werden: Christus ist nicht bloß das Ende, sondern zwischen den beiden Schemata stehend die Mitte der Geschichte. Gedanken Joachims dürften auch in der Annahme eines noch ausstehenden Zustandes der Vollendung in der Geschichte liegen. Dagegen hat Bonaventura eindeutig abgelehnt, daß dieser Zustand ein neues Testament (Evangelium aeternum) bringe. Das Neue Testament ist ihm testamentum aeternum. Auch wird die Dreiteilung (Vater, Sohn und Heiliger Geist) wohl geschichtstheologisch benutzt, aber „nur in sehr begrenztem Maße". Dazu bemerkt der Verf. noch, daß bei den Ähnlichkeiten Joachim als einzige Quelle nicht ausreicht, sondern erweiternde Zwischenglieder anzunehmen sind, die Joachim bereits ausdeuteten. Die auffallende Anwendung auf den hl. Franz und teilweise auch auf seinen Orden glaubt R. z. T. auf diese Vermittlung der dazwischenliegenden Quellen aus dem Franziskanerorden zurückführen zu müssen (107). Franz wird von Bonaventura als der Gesandte der Endzeit betrachtet. Er ist der eschatologische Johannes

der Täufer und der verkündete kommende Elias. Die Stigmatisation hat dabei für Bonaventura kennzeichnende Bedeutung. Franz ist der angelus ascendens ab ortu solis der Apokalypse. Der Orden aber ist noch nicht der Orden der Endzeit, vielleicht aus eigener Schuld. Zweifellos hat dieser apokalyptische Ordenszug viel dazu beigetragen, Gedanken aus Joachim einzubauen, wobei aber der Gegensatz zu einer Überspitzung bei Bonaventura deutlich sichtbar wird. — Darüber hinaus ist aus seiner Geschichtstheologie, wie R. gut weiter zeigt, Bonaventuras geistige Eigenart — und die seines Franziskanertums — deutlich z. B. bei dem Ausbau der zu erwartenden diesseitigen letzten Zeit zu erkennen. Es ist die Zeit der „sapientia multiformis", innerster mystischer Gottberührung. Hier wird Ps.-Dionysius Areopagita sein Lehrer. Wenn auch bei Bonaventura bereits seit dem Sentenzenkommentar der affectus über dem intellectus steht, so wird die Betonung bis zum Hexaëmeron immer stärker, wo sich der Satz dann findet: Sola (vita) affectiva vigilat et silentium omnibus aliis imponit (93). So ist es verständlich, daß dies auch der Inhalt der letzten diesseitigen Stufe in der Geschichtstheologie des Heiligen sein muß. Auch darin ist Franz ihm Gestalter als schlichter Beter. — Damit hängt eine grundsätzliche Frage zusammen: die Stellung Bonaventuras zum Aristotelismus. Der Verf. sucht sie gleichfalls aus der Geschichtstheologie des Heiligen zu erklären. Denn die Verbindung zur Geschichtstheologie ist enger, als es vielleicht zunächst scheinen möchte. R. berichtet zunächst über die verschiedenen Ansichten; die Deutung Gilsons (Bonaventura als Augustinist) und die van Steenberghens (Aristotélisme ecclésiastique ... surtout augustinisant, 129). R. sieht die Lösung wohl gut darin, daß Bonaventura die augustinische Einheit christlichen Denkens nach der Pariser Magisterzeit mit den Quaestiones disputatae, die zu einer Lösung im Sinne des hl. Thomas geführt hätten, stärker angezogen hat. R. zeigt, warum diese Entwicklung wesentlich mit den geschichtstheologischen Erwägungen Bonaventuras zusammenhängt. Zunächst steht nur eine Distanzierung von aristotelischen Lehren, vor allem von der Ewigkeit der Schöpfung. Nach 1267 entwickelt sich daraus ein geschichtstheologischer Antiaristotelismus gegen die zeitgenössischen Aristoteliker, in denen er apokalyptische Bilder der Geheimen Offenbarung, wie den fünften Posaunenengel, erfüllt sieht. Daraus wird im Hexaëmeron schließlich eine Abweisung der Vernunfttheologie für die kommende Endzeit. Sie ist jetzt noch berechtigte Vorstufe. — Also ein Buch, das tief in das Gedankengut Bonaventuras von einer neuen Sicht seiner Geschichtstheologie aus einführt. Zwar scheint die Einflußsphäre Joachims mehr indirekt zu sein und auch in späteren Jahren nur aus mittelbarer Kenntnis seiner Schriften zu kommen. Bonaventura nahm nur die ihm passenden Ideen. Das System Joachims und seiner Schüler blieb ihm daher innerlich in den Wesenszügen fremd. Das hindert nicht, die Wichtigkeit des konkreten Einflusses für Bonaventuras Denken voll anzuerkennen. H. Weisweiler

Fries, A., C. Ss. R., Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter (Thomistische Studien, 7). gr. 8 (XI und 413 S.) Freiburg/Schweiz 1958, Paulusverlag. 26.— DM oder 26.— Fr. — Es war eine verdienstvolle Aufgabe, einmal die Mariologie Alberts d. Gr. an Hand der wirklich echten Schriften darzustellen. Denn die bisherigen Darstellungen gründeten doch alle auf dem nun sicher als unecht erkannten Mariale, das aus einer ganz anderen, viel volkstümlicheren und subjektiveren Richtung entstanden ist. B. Korošak hat freilich auch bereits die Darstellung einer solchen Albert zukommenden Mariologie versucht (Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium, Roma 1954; vgl. Schol 30 [1955] 388—402). Aber sie stand noch ganz im Dienst der Untersuchung der Echtheitsfrage und untersucht so mehr den Unterschied der Lehren des Mariale von den anderen echten Schriften Alberts. F. führt den Leser durch 24 Schriften Alberts, in denen dieser über mariologische Fragen schreibt, darunter 11 systematische Werke und 8 exegetische. Am einflußreichsten und ergiebigsten ist dabei der auch handschriftlich stark verbreitete Lukaskommentar. F. glaubt, daß seine Verbreitung gerade den vielen Marienaussagen in ihm zu verdanken sei. Die einzelnen Aussagen dieser Schriften werden zunächst je im Anschluß an die Werke zusammengestellt. Das läßt natürlich gedankliche Wiederholungen nicht ausschließen. Man erhält aber so einen guten objektiven Einblick und ist erstaunt, bei wie vielen Gelegenheiten Albert mariologische Fragen erörtert. Einige dieser Fragen sind sogar für die kommende Theo-

logie an den Stellen, wo Albert sie behandelte, textus und loci classici geblieben. So etwa die Erörterung über die Verkündigung Mariens am Beginn der Christologie. In einem 2. umfangreichen Teil (345—399) werden die Ergebnisse zusammengefaßt. Das geschieht freilich nicht unter systematischen Gesichtspunkten der Mariologie, sondern an Hand der Lebensschicksale Mariens. Hier kommen aber doch an den entscheidenden Stellen die Grundansichten und Grundmotive Alberts auch schon systematisch zur Darstellung. Der weitere Ausbau ist dem Leser durch einen ausgezeichneten Sachweiser erleichtert. Immerhin hat man nach der Durcharbeit des Werkes doch den Wunsch, der Verf. möchte uns aus seiner großen Kenntnis heraus auch einen stärker systematischen Überblick noch schenken, damit die Grundzüge Alberts über Maria noch deutlicher sichtbar werden und die einzelnen Züge leichter in die moderne Mariologie Eingang finden. Als Grundzüge Alberts lassen sich aber schon jetzt die christologischen Grundtendenzen erkennen. Daneben hat Albert großen Wert auf die persönliche Heiligkeit der Gottesmutter als Vorbedingung ihrer Würde gelegt. Dabei wird aber die Menschwerdung als Tat Gottes allein außerordentlich scharf herausgestellt. Das Jawort ist nur Offenmachen der Seele für diese Gottestat. Daher fehlt auch ein Hinweis auf die stellvertretende Stellung Marias im Jawort — und auch unter dem Kreuz. Da bisher unter Hinweis auf das Mariale Albert diese Stellvertretung des Menschengeschlechts zugeschrieben wurde, ist diese Feststellung von Bedeutung. Es bleibt aber die wesentliche heilsgeschichtliche Stellung Marias als Gottesmutter bestehen, die sich auch fortsetzt in ihrer Fürbitte und — wieder — in ihrem persönlichen Beispiel. So wird sie auch Typus der Kirche: Quid enim decoris ecclesiae est, quod non inveniatur in Maria (in Luc 2, 16; 293). Es ist also eine sehr ruhige, aber tief im Offenbarungsgut gegründete Lehre, die Albert vorlegt, abhold aller zu großer Volkstümlichkeit, wie sie das Mariale bringt. Desto mehr ist sie gegründet auf die Hl. Schrift, wobei der allegorischen Schriftdeutung starke Zügel angelegt sind. Aus allem aber spricht die echte Marienminne, wie sie uns aus dem Leben Alberts auch ohne die umrankende Legende bekannt war. Jetzt haben wir die dazu gehörende Lehre in den Einzelzügen genau vor uns. Darüber hinaus gewinnt man aber auch ein Bild über den Theologen Albert im allgemeinen.

H. Weisweiler

Sola, J. de C., Comentario de Sto. Tomás al Libro Gamma de la Metafísica. Introducción y Texto. 8°. (CXXXVI und 142 S.) Oña (Burgos) 1958, Facultad de Teología S. J. — Im Hinblick auf die von der Päpstlichen Studienordnung (Deus Scientiarum Dominus 1931) zur Erlangung der Grade vorgeschriebene Textlesung aus Aristoteles und Thomas von Aquin hat der Verf. schon 1956 den griechischen Text des Buches Gamma der Metaphysik des Aristoteles mit einer Übersetzung herausgegeben. Es folgt hier zu demselben Zweck eine Ausgabe des zugehörigen Kommentars von Thomas von Aquin. Ein kritisch edierter Text existiert bisher nicht. Der vorliegende Band gibt den eklektischen Text der Marietti-Ausgabe (Cathala und Spiazzi) wieder. Von dort ist auch die Numerierung der Abschnitte und, beim lateinischen Aristotelestext, die Einteilung der Bekkerschen Ausgabe übernommen, so daß der entsprechende griechische Text leicht gefunden werden kann. Die hilfreichen Synopsen der Marietti- Ausgabe wurden ebenfalls übernommen. Die Leistung des Herausgebers betrifft vor allem die gründliche und umfassende Einleitung. Sie bietet dem Professor der Textlesung nicht nur alle nötigen Unterlagen für die Einführung und sichere Interpretation des Textes, sondern faßt darüber hinaus die Ergebnisse der bisherigen Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Übersetzungen und Kommentare zu Aristoteles zusammen. Leider kommt das im Titel des Buches nicht genügend zum Ausdruck. Einige Übersichten vervollständigen die Einleitung. — Anm. 186 fehlt der Hinweis auf die 3., stark erweiterte Auflage von Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin, 1949.

W. Brugger

Dondaine, A., Secrétaires de Saint Thomas. gr. 8° (279 S.; gesondertes „Album" mit 40 Schrifttafeln) Rom 1956, Commissio Leonina. Ad Sanctae Sabinae (Aventino). — Der Verf. sucht in seinem Buch die bisher verstreuten Angaben und Forschungsergebnisse über die Tätigkeit der Sekretäre des Aquinaten zu sammeln und weiterzuführen. Das ist D. voll für die von ihm bearbeitete erste

Pariser Lehrzeit des hl. Thomas gelungen. In einem 1. Teil werden die Untersuchungen an Hand der vier Handschriften, die vor allem dafür maßgebend sind, grundsätzlich geführt. Sie werden dann im 2. Teil auf De veritate gesondert noch angewendet und vervollkommnet. Bereits in Vat. lat. 218, der u. a. die Parva naturalia Alberts d. Gr. und ein sehr frühes und gutes Fragment seines De animalibus enthält, sind vier Hände tätig gewesen (A, B, C, D). In der 2. Handschrift, Vat. lat. 9851 mit dem 3. Buch des Sentenzenkommentars, ist eine 5. Hand (E) neben der des hl. Thomas selbst und C festzustellen. Die wichtigste der Handschriften aber ist Vat. lat. 781. Außer Quodlibet 7 und 8 des Aquinaten, von A geschrieben, enthält sie Quästionen Alberts, dann von B De veritate (korrigiert von A). Es folgen aus den Quaestiones disputatae die Quaestio De immortalitate animae und De opere manuali (von A und o bzw. a und p), vor allem aber von fol. 51a der übrige Teil II—XIII De veritate, meist wieder von A geschrieben. Nach handschriftlicher Notiz war der Codex im Besitz des Aquinaten. Im 2. Teil De veritate sieht nun D. ein eigentliches unmittelbares Diktat von Thomas an A. Auf Grund der kurzen Notizen aus der Disputation und der folgenden Determination am folgenden Tag habe Thomas in anderer Anordnung die Quästionen A diktiert. Die Belege dafür sind von D. gründlich durchgearbeitet und in der Gesamtheit gesehen überzeugend. Man kann sonst schwer die vielen Verbesserungen und Streichungen im Manuskript verstehen. Wir werden also in die Gelehrtenstube des Aquinaten selber geführt und sehen, wie er arbeitet und bis zum Finden des klaren Ausdrucks noch im Diktieren verbessert. Hie und da ist offenbar A für kürzere Zeit abwesend gewesen, so daß ein anderer Sekretär einspringt. Das Ergebnis ist natürlich für die in Arbeit befindliche Edition von De veritate in der Leonina von größter Bedeutung. Wir besitzen das „Autograph", wenn auch in anderer Form, als man hie und da vermutete, d. h. nicht von der Hand des hl. Thomas, aber von seinem Diktat. An Hand der vielen Fotos im beigegebenen „Album" kann der Leser den Gedankengang nachprüfen. Gewiß bleibt uns noch manches Rätsel, da wir die konkreten Vorgänge noch zu wenig bei Thomas und überhaupt in dieser Zeit kennen. D. aber muß zu solchen konkreten Deutungen greifen, die noch nicht sicher sind. Das geschieht aber nur, um seine Grunddeutung zu konkretisieren und als möglich darzustellen. D. betont immer deutlich, daß es so gewesen sein *könne*. Am Schluß gibt er zudem noch einen kurzen, aber guten Überblick über die bisher feststehenden ähnlichen Vorgänge des Diktierens wie etwa bei Albert d. Gr. Das verstärkt seinen eigenen Lösungsversuch. — Es müssen also danach mehrere Sekretäre Thomas umgeben haben, von denen A der wichtigste war. Die Thomasforschung ist ein gutes Stück vorwärtsgekommen.

H. Weisweiler

Lottin, O., O. S. B., Comment interpréter et utiliser Saint Thomas d'Aquin?: EphThLov 36 (1960) 57—76. — L. sucht auf Grund seiner zahlreichen Untersuchungen zur Geschichte der Moral im 12. und 13. Jahrhundert der Forschung und den Dozenten einen Weg aus dem fast unentwirrbaren Rätsel echter und falscher Interpretation der thomasischen Theologie zu weisen. Er tut das in Bearbeitung zweier grundlegender Fragen: Comment interpréter Saint Thomas d'Aquin? (57—67) und: Comment utiliser Saint Thomas d'Aquin? (67—76). Die Forschung, so führt er aus, darf sich nicht mit bloßer Thomasexegese begnügen. Thomas ist ein Gelehrter *seiner* Zeit und lebt in ihr wie auch aus ihr und ihren Gedankengängen. Man muß diese also beiziehen, wenn man Thomas objektiv deuten und verstehen will. Dabei ist freilich die Eigenmethode des Aquinaten zu beachten, die ebenso zeitgebunden ist. Gerade in dem Hinweis auf dies Letztere dürfte die tiefste Bedeutung des Artikels liegen. L. zeigt hier an Hand seiner Forschungsergebnisse die verschiedenen Arten zeitgebundener thomasischer Verarbeitung des Traditionsgutes. Zahlreich sind bei Thomas die ganz eigenen, neuen und klaren Definitionen. Aber er suchte dabei doch sehr die Rücksicht auf die „auctoritates" nicht zu vergessen, und manchmal macht sich das in einer vorsichtigen Änderung seines Gedankenganges, seiner Ausdrucksweise oder der Antwort bemerkbar. Typisch für das alles ist z. B. die Bearbeitung des Begriffs der Tugend. Er geht in logischer Konsequenz den Weg über qualitas — habitus — operativus — bonus. Dann aber weist er vorsichtig auch auf die augustinische Definition hin: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur . . ., um sie zu loben und ergänzend aus seiner eigenen Forschung anzumerken:

besser spreche man von habitus als von qualitas, wie es Augustinus tat. Ein anderes gutes Beispiel bringt L. aus der Erbsündenlehre des Aquinaten. Dieser greift die im 13. Jahrhundert schon von Bonaventura und Albert d. Gr. vertretene Linie der anselmianischen iustitia originalis im Gegensatz zur augustinischen Konkupiszenzlehre auf und führt sie vorsichtig weiter. Wenn Bonaventura und Albert die Konkupiszenz noch als Materialobjekt genommen hatten, so wird in den letzten Schriften des Aquinaten die Begierlichkeit nur noch zur Folge (ex consequenti) der Erbschuld, und das allein als Unordnung des Willens. Das alles geschieht in äußerst vorsichtiger Terminologie: Il est manifeste que c'est le respect dont on entourait les vues de saint Augustin qui a empêché saint Thomas de dévoiler ouvertement sa pensée (62). Für die zukünftige Thomasinterpretation sehr bedeutungsvoll ist auch der Hinweis des erfahrenen Forschers, daß aus ähnlichen Gründen der Rücksichtnahme es nicht einfachhin auszumachen sei, daß man in den späteren Schriften immer die tiefste persönliche Ansicht des Heiligen finde. Gut wird von L. belegt, daß etwa in der Summa theol. Rücksichten auf Strömungen an der damaligen Pariser Universität zur Vorsicht mahnen konnten und etwa in der Lehre von der Willensfreiheit auch mahnten, so daß in De veritate noch das eigentliche persönliche Denken deutlicher erscheint. — Es sei auch nicht unterlassen, auf ein kluges Wort von L. zur umstrittenen Frage der „geistigen" Interpretation des Aquinaten hinzuweisen. So sehr L. auf einer echt historischen Deutung des Aquinaten besteht, so bemerkt er doch, daß die Zeit des 12. und 13. Jahrhunderts sehr gut den anagogischen Sinn der Schrift kannte und auch übte, so daß man bei Thomas tiefere Ideen vermuten und auf Grund der historischen Forschung auch vorsichtig erheben kann: S'il (l'historien) est doté d'une grande pénétration d'esprit, il pourra déceler par delà le texte, les idées subjacentes qui en livrent l'intention foncière (67). Jedoch ist das m. E. nicht ein eigentlicher Zusatz, sondern nur eine Folge echter historischer Forschung und Deutung des hl. Thomas. Denn historisch echte Forschung beschäftigt sich notwendig auch mit den tieferen Grundgedanken des Forschungsgegenstandes, selbst wenn sie nicht ausdrücklich genannt sind. — Aus dieser echten historischen Kenntnis folgt dann auch von selbst der 2. Teil der Untersuchung von L. über die Benutzung der Lehre des Heiligen in der heutigen Theologie: Grundlage sollen da nicht historisch bedingte Nebenfragen sein, sondern die Grundgedanken. H. Weisweiler

Friedeman, R., O. E. S. A., Het „intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium" van Averroës en de „ratio intelligendi" in de zelfkennis volgens Aegidius Romanus. Dissertation des Angelicum. gr. 8° (70 S.) Löwen 1958, Institutum Historicum Augustinianum. — Der Verf. will durch Darlegung der Lehre des getreuen Schülers (Aegidius) einen Beitrag zur Klärung auch der Lehre des Meisters (Thomas von Aquin) leisten (5 f.). Es geht um die Lehre von der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Die Schwierigkeit ist, daß Aegidius einerseits an der aristotelischen Lehre von der Potentialität des menschlichen Verstandes festhält, die damals in der Fassung des Averroës zitiert wurde: Intellectus noster est in potentia pura in genere intelligibilium. Anderseits will Aegidius aber auch das Wort des hl. Augustinus „Mens seipsam per seipsam novit" soweit wie möglich gelten lassen. Nach diesem Wort wäre aber der menschliche Geist selbst die „ratio intelligendi" der Selbsterkenntnis, er müßte also aus sich selbst zur aktuellen Selbsterkenntnis übergehen können oder diese von Anfang an schon haben, was beides der von Aristoteles gelehrten reinen Potentialität widerspricht. Aegidius löst die Schwierigkeit dadurch, daß er mit Thomas eine aktuelle und eine habituelle Selbsterkenntnis unterscheidet, ja über Thomas hinaus noch weiter unterscheidet zwischen einer habituellen Erkenntnis, die „plus habet de actu", und einer, die „plus habet de potentialitate" (32 38). Mit dem Wesen der Seele selbst ist nur die letztere gegeben. Dieser im 2. Quodlibet q. 23 im Jahre 1287 gegebenen Lösung scheint dem Verf. nun aber die Lösung zu widersprechen, die Aegidius im 1. Buch seines Sentenzenkommentars, d. 3, im Anfang seiner Lehrtätigkeit (1273—1275) gegeben hatte und auf die er sich auch 1291 noch im 2. Buch des Sentenzenkommentars beruft. — Tatsächlich dürfte hier jedoch, was auch Fr. zugibt, nicht nur kein Widerspruch bestehen, sondern die „anstößige" Formulierung aus dem 1. Sentenzenbuch dürfte sogar eine fast notwendige Ergänzung sein, ohne die nicht klar würde, mit welchem

Recht von einer *habituellen* (nicht nur *potentiellen)* Selbsterkenntnis vor jeder Sinneserkenntnis die Rede sein kann. Es muß hier wirklich eine Analogie mit der platonischen Lehre der „species innatae" angenommen werden: So wie es, wenn derartige habituelle Erkenntnisformen angenommen werden, keiner von außen empfangenen Species des „habituell" schon „gewußten" Gegenstandes bedarf, sondern irgendein „Anstoß" (excitatio) genügt, um von dem habituellen „Wissen" (scire) zur aktuellen, bewußten Erkenntnis (considerare) überzugehen, so bedarf es auch keiner besonderen Species der Seele, sondern es genügt die Species irgendeines äußeren Objektes, um die Seele, die sich selbst gegenwärtig (praesto) ist, zum Selbstbewußtsein zu erwecken. Die sich selbst gegenwärtige Seele vertritt also gleichsam die Stelle der „species rememorativa", die bei anderen Objekten notwendig ist, um von einer „habituellen Erkenntnis" sinnvoll reden zu können. Darum ist auch der Ausdruck „anima per sensibilia *excitatur*" (zur Selbsterkenntnis) durchaus am Platz. Vgl. bei Thomas: De veritate q. 8 a. 10 ad 5 et 9 in contrarium. J. de Vries

Petrus Thomae O. F. M., Quodlibet. Edited by *Sister M. Rachel Hooper O. S. F. and El. M. Buytaert O. F. M.* (Franc. Inst. Publication, Text ser., 11). 8° (XIV und 242 S.). St. Bonaventura N. Y. 1958. — Da Petrus Thomae sicher zu den ältesten Skotisten gehört, ist sein Schrifttum, das von dem Franziskaner-Institut S. Bonaventura ganz herausgegeben werden soll, von echter dogmengeschichtlicher Bedeutung. B. bezweifelt zwar in der Einleitung, ob Petrus noch persönlicher Schüler von Skotus war. Denn sein Schrifttum beginnt nicht vor 1317, also erst zehn Jahre nach der angenommenen Studienzeit unter Skotus. Auch der Ansicht von Bradly, daß Petrus in Toulouse unter Petrus Aureoli studiert habe, steht B. skeptisch gegenüber, da er nur die edierten Werke Aureolis kennt und nicht seine Reportationes. — Das hier edierte Quodlibet enthält in vier Teilen Fragen über die Transzendentalien, über Gott, die Geschöpfe und am Schluß unter dem Sondertitel „Quaedam creaturis propria" noch eine Abhandlung: Utrum beatus Franciscus potuit habere stigmata per naturam. Unter den behandelten Fragen finden sich hochspekulative über tempus, instans, über das Absolute und die Relationen, über unitas, veritas, bonitas. Bei der Gotteslehre untersucht Petrus u. a. die Mitwirkung Gottes beim Handeln der Geschöpfe oder: Utrum necessarium sit aliquam exsecutivam potentiam distinctam ab intellectu et voluntate in Deo ponere. Leider scheint die einzige Überlieferung in Wien, Nationalbibl. Cod. 1494, nicht vollständig zu sein. Sonst finden sich nur noch zwei Quästionen in Oxford, Coll. Magdal. cod. 80. Beide Handschriften sind in der Edition benutzt worden. Als Abfassungszeit für alle Werke des Petrus nimmt B. mit Recht die Zeit „nicht vor 1317" (XI) an; denn das Scriptum Super primum Sententiarum des Petrus Aureoli ist im gesamten Schrifttum des Petrus schon stark herangezogen. Da im Quodlibet auch die Reportatio super Primum Sententiarum des Petrus den Kommentar Aureolis benutzt und die Reportatio bereits im Quodlibet vorausgesetzt wird, dürfte das früheste Datum für dieses um 1320 liegen. Das hier gedruckte Quodlibet ist übrigens bereits eine Redaktion und keine bloße Reportation. Ob man aber 1323 als terminus ad quem annehmen darf (Heiligsprechung von Thomas von Aquin), scheint mir etwas zweifelhaft.
H. Weisweiler

Gómez Caffarena, J., S. J., Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante (Analecta Gregoriana, 93) gr. 8° (XII u. 292 S.) Romae 1958, Pontif. Univ. Gregoriana. 2000.— L. — Durch die Arbeiten von *J. Paulus,* besonders durch sein Buch Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa Métaphysique, Paris 1938, sind wir gut über die Grundrichtung Heinrichs von Gent unterrichtet: über das Vorherrschen des platonisch-augustinischen Denkens mit seinem entscheidenden Einfluß Avicennas. Es mußte daher sehr anregend sein, die Frage nach dem Sein in seiner doppelten Sicht, des subsistierenden und des teilhabenden, einmal gesondert auf die Auswirkungen dieser Denkart hin zu untersuchen und die Linien herauszuarbeiten, die neben dem aristotelischen Denken vielleicht bleibenden Wert auch für uns haben können. Die vorliegende Arbeit hat das in sorgfältiger Analyse geleistet und dabei die Ergebnisse von Paulus zwar benutzt, aber auch weitergeführt und an einigen Punkten von der konkreten Sicht des Themas aus korrigiert. — Der Verf. schickt ein 1. Kap. voraus, in dem er (mit Paulus) die

Grundzüge des Denkens Heinrichs herausstellt. Im Gegensatz zu Thomas, bei dem die Existenz vorherrscht, ist bei Heinrich die Essenz das Grundlegende. Das ist so stark, daß er mit Avicenna die Existenz ein „accidens" der essentia zu nennen wagt (Kap. 3), gewiß nicht in dem Sinne, daß die Existenz nicht die Vollendung der Essenz wäre. Denn nach ihm gehört wesenhaft zur Essenz die Möglichkeit des Existierens. Aber Gott braucht diese Aktuation nicht zu geben. Somit liegt die plenitudo der Existentiabilität in der Essenz als dem Abbild der Vollkommenheit des ens subsistens. Wir haben hier also bereits einen anderen Weg für die Konstituierung des ens participatum. Die Fülle des Seins wird nicht durch die Essenz begrenzt (Thomas mit Boethius), sondern das Existieren ist die Aktuation der essentia, die in sich als Abbild Gottes die Fülle darstellt (Avicenna). Die Partizipation liegt dabei in einer doppelten Komposition, im Gegensatz zur einfachen aus Essenz und Existenz bei Thomas: der bloßen Existentiabilität der Essenz und so der, wenn auch nicht realen, doch „intentionalen" Zusammensetzung von esse und existere (im Gegensatz zur absoluten essentia = existentia bei Gott) und im Maß der essentia, d. h. der Zusammensetzung aus esse und „aliqualitas" (im Gegensatz zum einfachen Sein der simplicitas Gottes). Hier liegen, wie G. gut mit Paulus hervorhebt, schon platonische Gedankenkreise mit Avicenna und Augustinus vor, die keiner der damaligen Denker so durchführte wie Heinrich. Von dieser spekulativen Art, die sich in der starken Bedeutung der essentia als Abbild der Fülle Gottes äußert, ist auch seine Darlegung des esse subsistens getragen. Nicht das ens necessarium steht bei ihm, wie bei Thomas, im Mittelpunkt, sondern das ens infinitum, wenn auch nicht ausschließlich. Bei den Wegen der Gotteserkenntnis unterscheidet er zwischen physischen und metaphysischen. Zu ersteren gehört vor allem der Beweis aus der Bewegung, dem er so aber viel von seiner metaphysischen Tragweite nimmt. Am wichtigsten ist ihm, seiner Art entsprechend, der metaphysische Weg, der vielfach mit dem der eminentia zusammenfällt. Dabei deutet er die Erkenntnis der propositiones universales des ens, unum et bonum Avicennas gegen Averroes als aus der Erfahrung gewonnen (225). Wenn sie auch nicht entstehen „ex testificatione creaturarum", so nimmt doch ihre Kenntnis von der Betrachtung der Geschöpfe ihren Ausgang („ortum sumit a creaturis"). Paulus hatte in einem eigenen Artikel: Henri de Gant et l'argument ontologique (ArchHistLittDoctrMA 1935/36), zu zeigen versucht, daß hier letztlich doch der ontologische Gottesbeweis von Heinrich vertreten werde. G. ist anderer Ansicht und weist dabei auch auf die gleiche Erklärung Avicennas hin. Immerhin muß auch G. zugeben, daß die Ablehnung des ontologischen Beweises bei Thomas viel eindeutiger ist und sich bei Heinrich keine klare Abweisung findet; ja an einer Stelle gibt G. zu, daß Heinrich hier der „Versuchung" erlegen sei (257). Sicher ist, daß auch bei dieser Frage das platonische Grunddenken sehr einflußreich war, wenn auch das Zeitdenken offenbar zurückhielt. Jedenfalls ist die doch nicht klare Stellung bezeichnend. Auf der anderen Seite aber ist die starke Betonung des rein intellektuellen Vorangehens, wie sie sich hier zeigt, geeignet gewesen, die Einheit zwischen ens subsistens und ens participatum möglichst zu beachten. Das wird noch dadurch verstärkt, daß Heinrich einen doppelten Einfluß des ens subsistens für seine Erkenntnis im ens participatum annimmt: die „attractio" und die „illuminatio", ohne die man nicht zu einer „veritas sincera" kommen kann. In der Kreatur selbst ist dazu und dadurch noch ein sehr starkes Streben vorhanden, das den Verstand — auch nach der Sünde — nicht zur Ruhe kommen läßt, bis er in der visio, in der Wesensschau des ens subsistens ruht. Dieses ist übrigens, augustinisch gesehen, wesenhaft auch Güte. — Also ein Buch, das sehr geeignet ist, allzu eingefahrene und zu selbstverständlich gewordene Begriffe etwas aufzulockern und weiterzuführen. Gerade aus diesem Grunde wirken einzelne zu starke Harmonisierungsversuche mit thomasischem Denken weniger gut, wenn sie auch von allzu extremem Trennen der Ansichten abhalten, wie z. B. von dem allzu starken Betonen existentiellen und essentiellen Denkens. — Die chronologischen, nicht leichten Fragen hat G. in einem eigenen Artikel untersucht: Cronologia de la Suma de Enrique de Gante por relación a sus Quodlibetos: Greg 38 (1957) 116—133. — Damit der Leser nicht auch umsonst sucht, sei bemerkt, daß im Namensverzeichnis die zahlreichen römischen Zahlen um zwei Seiten zu gering angegeben sind (statt VIII muß es z. B. X heißen).

H. Weisweiler

Suárez, Fr., Disputaciones metafísicas. Vol. 1: Disp. 1—6. Edición y traducción de *S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez* y *A. Puigcerver Zanón*. gr. 8° (814 S.) Madrid 1960, Gredos. Subskriptionspreis je Band: 275.— Pes. — Der Band ist der erste einer auf 6 Bände berechneten spanischen Übersetzung des philosophischen Hauptwerkes des Suárez. Die kurze, aber inhaltreiche Einleitung von S. R. (7—16) gibt nach einem sehr knappen Überblick über das Leben und die Werke des Suárez eine allgemeine Kennzeichnung der Disputationes Metaphysicae, ihres Aufbaues, ihrer Lehrrichtung und geschichtlichen Wirkung. Der Übersetzung ist in etwas kleinerem, aber gut lesbarem Druck der lateinische Urtext beigegeben. Der Text entspricht im wesentlichen der Vivès-Ausgabe; jedoch wurden 3 oder 4 ältere Ausgaben verglichen und der Text an manchen Stellen nach ihnen verbessert; den Sinn ändernde Varianten wurden angemerkt — es sind dies jedoch nur wenige Stellen. Die Übersetzung gibt den Sinn des Textes, wie Stichproben an schwierigen Stellen zeigten, getreu wieder. Den einzelnen Disputationen sind kurze Inhaltsangaben vorausgeschickt. — Wünschenswert wäre es, daß die bei Suárez so überaus zahlreichen Zitate dem heutigen Leser dadurch zugänglicher gemacht würden, daß veraltete Zitationsweisen durch die jetzt üblichen — wenigstens in der Übersetzung oder in Anmerkungen — ersetzt würden. Wir denken z. B an die Zählung nach Textabschnitten (textus) in den Werken des Aristoteles oder an die Zählung der Opuscula des hl. Thomas (was ist z. B. Opusc. 42?). — Da der Preis für die 6 Bände (in deutsche Währung umgerechnet etwa 113.— DM) wohl kaum wesentlich höher ist als der, den man in Antiquariaten für eine ältere Ausgabe zahlen muß, wird vielleicht auch außerhalb Spaniens manche Bibliothek, die das für die Metaphysik und ihre Geschichte so grundlegende Werk erwerben will, nach dieser Ausgabe greifen; die spanische Übersetzung kann wohl manchem an schwierigen Stellen das Verständnis des Textes erleichtern. J. de Vries

Gründel, Joh., Das „Speculum Universale" des Radulfus Ardens (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Univ. München, 5). gr. 8° (50 S.) München 1961, Hueber. 6.80 DM. — G. bietet von S. 5 ab eine Ausgabe des Kapitelverzeichnisses vom „Speculum Universale" an Hand von 3 Handschriften. Da er am Rand auch die Folioangaben bringt, bietet er so die Möglichkeit, bis zu einer Edition sich Fotografien der gesuchten Abhandlung im Speculum leicht besorgen zu lassen. Das Werk aus den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts ist besonders wegen seiner eingehenden ethischen Abhandlungen wertvoll. Zu Beginn gibt G. auch eine Übersicht über die anderen bisher bekannten Handschriften. — Es ist schwer, aus einer Übersicht der Kapitel sich ein Bild von der Güte der benutzten Handschriften zu machen; denn vielfach sind sie nicht so sorgfältig überliefert. Aber da G. in seiner noch unveröffentlichten Münchener Dissertation (Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter, 1959) sich auch mit Radulfus eingehend beschäftigt hat, wird er den relativen Wert der von ihm hier benutzten kennen. Der Leser selbst kann leider, da er darüber nicht unterrichtet wird, nicht immer erkennen, warum teilweise die vatikanische (V), teilweise die Pariser (Pr) Überlieferung vorgezogen worden ist. H. Weisweiler

Der Zugang zur Metaphysik: Objektive oder transzendentale Methode?

Von Josef de Vries S. J.

Vielleicht die wichtigste Frage des heutigen Philosophierens ist die Frage nach dem Zugang zur Metaphysik. Gewiß kann man, wenn man die Lage zu Anfang des Jahrhunderts mit der heutigen vergleicht, von einer „Auferstehung der Metaphysik" reden; die Zahl der Veröffentlichungen zur Metaphysik ist bedeutend gestiegen und scheint noch zu steigen, und diese Veröffentlichungen finden eifrige Leser. Aber ich glaube, wir dürfen uns trotzdem keiner Täuschung darüber hingeben, daß es verhältnismäßig kleine Kreise von Eingeweihten sind, die begierig nach den Büchern greifen, die metaphysische Einsichten versprechen. Ihnen steht die gewaltige Überzahl mehr oder weniger positivistisch denkender Wissenschaftler gegenüber, und auch unter den Philosophen teilen noch immer viele die Auffassung Kants, die Metaphysik sei „ein Kampfplatz, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spiegelfechten zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können" [1]. Die scheinbar willkürlichen, unkontrollierbaren, sich gegenseitig widersprechenden, für den Außenstehenden unverständlichen Behauptungen mancher Vertreter der Metaphysik bestärken deren Gegner in der Meinung, es handle sich bei ihr um ein vielleicht geistreiches, aber jedenfalls völlig ungesichertes Jonglieren mit Begriffen oder sogar nur mit tiefsinnig klingenden Worten.

Dieses eingewurzelte Mißtrauen gegen die Metaphysik können wir, wenn überhaupt, dann nur durch eine klare und nüchterne Begründung der Metaphysik überwinden. Wir müssen dem heutigen Menschen einen verständlichen und überzeugenden Zugang zur Metaphysik eröffnen. Das scheint die Forderung einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Metaphysik einzuschließen.

Aber ist eine solche überhaupt möglich? Ist nicht die Metaphysik die „erste Philosophie", die Grundwissenschaft schlechthin? Kann es zu ihr einen Zugang, sozusagen von außen her, geben? — Der Einwand ist berechtigt. Einen nicht-metaphysischen Zugang zur Metaphysik kann es tatsächlich nicht geben. Aber damit ist denen nicht rechtgegeben, die sich jede Bemühung um einen verständlichen Zugang schenken zu können glauben. Auch innerhalb der Metaphysik gibt es sozusagen verschiedene Schichten. Der „Zugang" zur Metaphysik wird also darin

[1] Kritik der reinen Vernunft B XV.

bestehen müssen, daß wir die von tiefem Mißtrauen gegen alles metaphysische Denken erfüllten Hörer oder Leser zunächst dahin zu bringen versuchen, gewisse einfachste und grundlegende metaphysische Einsichten zu vollziehen, um sie dann langsam schrittweise weiterzuführen.

Kann eine „Erkenntnismetaphysik" diesen Zugang geben? Kann sie die Rolle der Erkenntnistheorie übernehmen? — Die Antwort hängt davon ab, was man unter „Erkenntnismetaphysik" versteht. Wenn man darunter jede Untersuchung der Erkenntnis versteht, die metaphysischen Charakter hat, so ist die Frage nach der Wahrheit überhaupt und namentlich die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik allerdings eine erkenntnismetaphysische Frage. Aber meist versteht man das Wort „Erkenntnismetaphysik" in einem engeren, bestimmteren Sinn. Das Gemeinte ist eine Erkenntnisontologie, im Gegensatz zu einer Erkenntnisphänomenologie. Die letztere beschreibt die Erkenntnisakte und -inhalte so, wie sie unmittelbar gegeben sind; die Erkenntnisontologie dagegen fragt nach der Seinsart des Erkenntnisaktes, nach seinen seinshaften Bedingungen, z. B. nach der Natur der Erkenntnisfähigkeiten und des erkennenden Subjektes selbst, insbesondere nach der Natur des Verstandes.

Sicher haben solche Untersuchungen auch für die Fragestellung der Erkenntnistheorie nach der Wahrheit unserer Urteile ihre Bedeutung. Wenn durch sie die seinshaften Gründe aufgedeckt werden, die wahre Erkenntnis letztlich ermöglichen, dann wird die Wahrheit des Urteils nicht mehr bloß als Tatsache festgestellt, sondern zugleich aus ihren Seinsgründen begriffen. Die Frage aber lautet jetzt: Kann durch solche Untersuchungen die Erkenntnistheorie im üblichen Sinn ersetzt werden? Kann durch sie der geforderte erste Zugang zur Metaphysik geleistet werden? — Es ist leicht einzusehen, daß dies unmöglich ist. Da wir nun einmal keine reinen Geister sind und darum keine geistige Intuition der Natur unseres Geistes und seiner Akte haben, ist Erkenntnismetaphysik im umschriebenen Sinn nur durch spekulatives, über die gegebenen „Phänomene" hinausgehendes Denken möglich. Damit wird sie aber zu einem Teil jener spekulativen Metaphysik, gegen die sich das Mißtrauen so vieler gerade richtet. Sie bedarf also nicht weniger als die Metaphysik des Objektes einer Grundlegung, die den Zugang zu ihr eröffnet [2].

[2] Aus diesem Grund dürfte auch der „Dynamismus" J. Maréchals nicht als Lösung der erkenntnistheoretischen Grundfrage gelten können. Maréchal selbst setzt zwar seine bekannte Deduktion als „transzendentale Deduktion" der „metaphysischen Methode" der Alten entgegen. In dem Sinn aber, in dem wir hier von Erkenntnismetaphysik reden, ist sie ebenfalls „Metaphysik". Um sich davon zu überzeugen, genügt es, den mehrgliedrigen Beweis zu prüfen, mit dem Maréchal seine „transzendentale Deduktion der ontologischen Behauptung" begründet; vgl. Le point de départ de la métaphysique, Cah. 5 (Louvain 1926) 406 f. und die folgende ausführliche Darlegung des Beweises, 407—430. Auch E. Coreth, der Maréchal sonst

Der Zugang zur Metaphysik muß also vom unmittelbar Gegebenen bzw. unmittelbar Einsichtigen her gefunden werden. Dieses Unmittelbare kann nun aber in doppelter Richtung gesucht werden: in der Richtung auf das Objekt oder in der Richtung auf das Subjekt. In diesem Sinn unterscheidet J. B. Lotz die objektive und die subjektive, transzendentale Methode: In der Scholastik der Vergangenheit trat fast nur die objektive Methode hervor; die subjektive, transzendentale Methode wurde zuerst durch Kant entwickelt und wurde, wenn man von gewissen Ansätzen absieht, erst in jüngster Zeit durch J. Maréchal in die scholastische Philosophie übernommen [3].

1. Die objektive Methode

Die objektive Methode wendet sich den Objekten zu, insofern sie dem erkennenden Subjekt gegenüberstehen. „Objekt" ist hier also nicht einfach alles Erkannte — denn das Subjekt erkennt ja auch sich selbst und seinen Akt —, sondern das in „direkter" Erkenntnis, d. h. ohne Rückwendung des Subjektes auf sich selbst und seine Akte, Erkannte. Das sind im besonderen die sinnlich wahrgenommenen Einzeldinge und -vorgänge der räumlich-zeitlichen Umwelt, aber auch die im begrifflichen Denken erfaßten Wesensstrukturen dieser Dinge und ihre notwendigen Wesenszusammenhänge, die, wenn einmal die Wesenheiten abstrahiert sind, als allgemeingültige Wesensverhalte eingesehen werden, ohne daß eine Erfahrung aller Einzelfälle notwendig wäre; das letztere zeigt, daß die objektive Methode eine „apriorische" Erkenntnis keineswegs ausschließt. Wir haben hier, wie J. B. Lotz treffend sagt, „ein Sich-richten nach dem Gegenstand *im allgemeinen*, das nicht mit seinem Gegebensein *im einzelnen* gleichbedeutend ist, weshalb kraft des Sich-richtens der Gegenstand im allgemeinen Aussagen über den Gegenstand im einzelnen gestattet, ehe dieser als solcher gegeben ist" [4].

Die scholastische Metaphysik ist ohne Zweifel bis in unsere Tage oft ausschließlich oder fast ausschließlich nach dieser „objektiven Methode" ihrem Gegenstand nachgegangen. Das geht z. B. aus der Lehre von den drei Graden der Abstraktion hervor, die fast die einzige methodologische Überlegung über den Weg zur Metaphysik darstellt, die Gemeingut

sehr hochschätzt, nennt sein System als System der Erkenntniskritik „unzulänglich"; vgl. E. Coreth, Aufgaben der Philosophie (Innsbruck 1958) 18. Es fragt sich allerdings, ob Maréchal selbst seine Ableitung als eine Erkenntniskritik aufgefaßt wissen wollte. Der Unterschied, den Maréchal mit der Entgegensetzung von Metaphysik der Erkenntnis und transzendentaler Deduktion bezeichnen will, entspricht in unserer Terminologie dem Unterschied einer Erkenntnismetaphysik nach objektiver und nach transzendentaler Methode.

[3] Joh. B. Lotz in: Kant und die Scholastik heute, hrsg. von J. B. Lotz (Pullach 1955) 40.

[4] Ebd.

der Scholastik ist[5]. Die Abstraktion geht von dem konkreten materiellen Einzelding aus und führt auf ihrer dritten Stufe zum Gegenstand der Metaphysik.

D. Feuling bemerkt aber mit Recht, dieser Weg sei dem modernen Menschen nicht leicht verständlich und in seiner begrifflichen Beschreibung sei oft mehr als eine Zweideutigkeit enthalten. Es ist in der Tat, wie Feuling sagt, „geheimnisvoll", wie wir das körperliche Weltding „sofort in seiner Fülle — in der Fülle seiner Seinsheit, das heißt in einer Stufenfülle von Bestimmungen" erfassen[6]. Das ist sogar so geheimnisvoll, so dunkel, daß eine Besinnung auf das durch die Sinne gegebene Objekt manche Bestimmungen, die das spontane Denken den Dingen ohne viel Überlegung zuschreibt, bei genauerem Hinsehen im Gegebenen gar nicht zu entdecken vermag. Wir schreiben den Dingen ein Wirken zu, betrachten sie als „Ursachen" — und sehen doch nur ein zeitliches Nacheinander. Wir fassen die Dinge als „Substanzen" mit „Akzidentien" auf — unsere Wahrnehmung aber entdeckt nichts dergleichen. Und selbst das An-sich-Sein, das unser Denken den Dingen zuschreibt — ist es in der sinnlichen Wahrnehmung wirklich „gegeben", oder wird es nicht von unserm Denken erst hinzugedacht? Wenn aber, mit welchem Recht? Solange diese Fragen nicht geklärt sind, scheint jede am Objekt anknüpfende Metaphysik einer festen Grundlage zu entbehren.

In der neuzeitlichen Philosophie von Descartes über Locke und Hume zu Kant sind diese Fragen scharfsinnig erörtert worden. Da sich die metaphysischen Inhalte, wie es schien, vom Objekt her nicht begründen ließen, wandte man sich mehr und mehr dem Subjekt zu und suchte in ihm den Ursprungsort der metaphysischen Gehalte. Freilich war damit die Gefahr einer Subjektivierung und infolgedessen einer Entwertung, Entleerung, ja Zerstörung der Metaphysik verbunden, und dieser Gefahr ist die neuzeitliche Philosophie erlegen. Trotzdem können wir nicht annehmen, daß all das zähe Ringen mit den Problemen völlig nutzlos war und zu keinerlei brauchbarem Ergebnis geführt hat; man müßte ja sonst an der Kraft der menschlichen Vernunft überhaupt zweifeln. Zum mindesten wird man zugeben müssen, daß die neuzeitlichen Philosophen echte Probleme gesehen haben. Und diese Probleme werden nicht dadurch gelöst, daß man die Augen vor ihnen verschließt. Wir können nicht mehr zum Mittelalter zurückkehren und so tun, als ob die ganze neuzeitliche Philosophie nicht bestände. Die Fragen sind nun einmal da und verlangen eine Antwort. Darum verurteilt sich eine Metaphysik, die heute noch nach der beschriebenen rein objektiven Methode vorangeht, selbst zur Wirkungslosigkeit. In diesem

[5] Vgl. die anschauliche Darlegung dieser Lehre bei D. Feuling, Hauptfragen der Metaphysik (Salzburg 1936) 24—30.

[6] Ebd. 24.

Sinne sagt *E. Coreth* mit Recht: „Das Philosophieren der Neuzeit hat eine transzendentale Selbstreflexion vollzogen, die nicht mehr rückgängig zu machen ist." [7]

Die Reflexion auf die Bedingungen der Erkenntnis im Subjekt wird sogar von der objektiven Methode selbst gefordert, wenn sie ihrer eigenen Intention treu bleiben will. Der eigentliche Grundgedanke der objektiven Methode ist, daß sich die Erkenntnis nach ihrem Gegenstand richten muß, daß darum das Urteil nur das mit Recht aussagt, was sich vom Gegenstand her evident zeigt. Mit anderen Worten: Die objektive Methode fordert ihrer eigentlichen Intention nach die Rückführung des Urteils auf die Evidenz des Gegenstandes. Wenn diese Evidenz also ohne den Rückgang zu den im Subjekt gelegenen Bedingungen der Erkenntnis des Objekts nicht aufweisbar ist, dann fordert die objektive Methode diesen Rückgang.

2. Die transzendentale Methode

Die so geforderte subjektive Methode wird nun genauer als „transzendentale" Methode gekennzeichnet. So meint E. Coreth, Metaphysik sei, „wenn überhaupt, dann nur auf transzendentalphilosophische Weise begründbar und vollziehbar" [8]. Was ist damit gemeint?

Der Ausdruck „transzendental" in dem hier gemeinten Sinn geht auf Kant zurück. Bekannt ist dessen Begriffsbestimmung: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." [9] „Transzendental" ist danach die Theorie der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis, kurz: die Theorie des Apriori. In diesem Sinn spricht Kant von der „transzendentalen Ästhetik", der „transzendentalen Logik" usw. Aber schon Kant selbst überträgt das Wort „transzendental" von der Theorie der apriorischen Erkenntnisbedingungen auf diese Bedingungen selbst, so etwa, wenn er von der „transzendentalen Einbildungskraft" spricht.

„Transzendentale Methode" ist demnach die Aufdeckung der apriorischen, im Subjekt selbst gelegenen Bedingungen, ohne die eine objektive Erkenntnis nicht zustande kommen kann. Und „durch transzendentale Methode ein Problem lösen" heißt: es lösen durch Reflexion auf diese apriorischen Bedingungen.

Hier erhebt sich nun aber die Schwierigkeit: Verschreibt man sich durch einen solchen Versuch nicht von vornherein auch dem transzendentalen Idealismus Kants? — Die Antwort lautet: Nur dann, wenn man Kants

[7] E. Coreth, Metaphysik (Innsbruck 1961) 13.
[8] Aufgaben der Philosophie, 18.
[9] Kritik der reinen Vernunft B 25.

Gleichsetzung von „a priori" mit „nur gültig für das (transzendentale) Subjekt", oder negativ gewendet: „ohne Geltung für das Ansichseiende", übernimmt. Dies ist aber nicht notwendig. Damit, daß gewisse Formen oder Strukturen schon vor aller Erfahrung im Subjekt grundgelegt sind, ist nicht notwendig gegeben, daß diesen Formen oder Strukturen im Ansichseienden nichts gleichartiges Reales entspricht. Das Apriori ist, wie J. B. Lotz sagt, nicht notwendig verdeckend, es kann im Gegenteil auch entdeckend sein [10]. Es besteht also nicht notwendig, wie A. Pechhacker anzunehmen scheint, ein Gegensatz zwischen transzendentalem und „sachgerichtetem" Verfahren [11].

Noch ein weiteres Mißverständnis muß ausgeschlossen werden: Wenn gewisse Formen oder Strukturen als „apriorisch", d. h. vorgängig zur Erfahrung, bezeichnet werden, so heißt das nicht, daß sie unabhängig von aller Erfahrung *erkannt werden* können. So versteht nicht einmal Kant das Apriori. Auch er entwickelt die apriorischen Formen aus den durch die Erfahrung mitbestimmten Bewußtseinsinhalten, nämlich aus der sinnlichen Anschauung und aus den Urteilen des Verstandes. Treffend bezeichnet *E. Coreth* den Weg zur Entdeckung des Apriori als „transzendentale Reduktion": „Der reduktive Weg besteht darin, daß aus den unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins die darin implizierten Bedingungen oder Voraussetzungen thematisch aufgewiesen werden; es ist also der Rückgriff vom thematisch Gewußten ... auf das im gegenständlichen Bewußtseinsvollzug unthematisch Mit-gewußte ... und als Bedingung des Vollzugs Voraus-gewußte ... Es geht also um den Aufweis eines ‚Prius' gegenüber dem unmittelbar empirischen Bewußtsein, sofern dieses dadurch bedingt und bestimmt ist." [12] Es ist klar, daß das „Vorausgewußte" hier nicht als ein zeitlich Vorausgewußtes verstanden wird.

Mit Recht hat schon *J. Maréchal* darauf hingewiesen, daß die scholastische Lehre vom Formalobjekt der Erkenntnisfähigkeiten schon die Theorie eines „Apriori" ausmacht [13]. Die Ausrichtung der Erkenntnisfähigkeiten auf ihr Formalobjekt, die allen Einzelakten als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausliegt, kann als eine transzendentale bezeichnet werden. Damit, wie auch mit ihrer Bezeichnung als „apriorischer" Bedingungen der Einzelobjekte wird nicht gesagt, daß sie rein subjektiv sind, sondern nur, daß sie aller Einzelerfahrung als Bedingung der Möglichkeit vorangehen.

Allerdings ist umgekehrt *allein* mit dem Aufweis eines Objektes als Formalobjektes auch noch nicht dessen Realgeltung erwiesen. Hierin

[10] J. B. Lotz, Die Raum-Zeit-Problematik in Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Ästhetik: ZPhForsch 8 (1954) 30—43, bes. 38 f.
[11] A. Pechhacker, Der Logos des Seins (Innsbruck 1961) 21.
[12] Metaphysik 72.
[13] Le point de départ, Cah. 5, 98 f. 368 f.

wird man A. Pechhacker rechtgeben müssen. In der Tat ist durch den Aufweis eines Inhalts als apriorischer Bedingung unmittelbar nur erwiesen, daß er „für meine Erkenntnis maßgebend" ist, aber noch nicht, daß er „meine Erkenntnis der Realität entsprechend bestimmt" [14]. Grundsätzlich kann die Ausrichtung einer Erkenntnisfähigkeit auf ihr Formalobjekt in zweifacher Weise verstanden werden. Gewöhnlich scheinen die Scholastiker sie so zu verstehen, daß die betreffende Fähigkeit ihr Formalobjekt erfassen kann, *wenn* es ihr entgegentritt, wenn es ihr gegeben ist. In dieser Deutung verhält sich die Fähigkeit auch ihrem Formalobjekt gegenüber rezeptiv. So nimmt man etwa an: Der Gesichtssinn kann die Farbe wahrnehmen, wenn sie ihm entgegentritt, während der Gehörsinn dies nicht vermag. Soweit in einem solchen Fall das betreffende Formalobjekt sich als an sich seiend evident zeigt, steht damit seine Realgeltung fest [15]. Darüber besteht kein Zweifel.

Es ist aber auch eine andere, weit kühnere Deutung des Formalobjektes möglich. Sie besagt: Die betreffende Fähigkeit bringt von sich aus ihr Formalobjekt bei, ohne daß dieses sozusagen von außen her gegeben sein müßte; sie wirkt also formend beim Erkenntnisprozeß mit, ist aktiv. So wird man es wohl bei den *inneren* Sinnen annehmen müssen, die ja gerade dadurch innere Sinne sind, daß sie ihr charakteristisches Formalobjekt nicht durch eine Affektion von außen empfangen. In diesem Sinn spricht Thomas von „intentiones insensatae", d. h. von Vorstellungsinhalten, die nicht vom (äußeren) Sinn empfangen sind [16]. Ein besonders einleuchtendes Beispiel dafür ist die „ratio praeteriti", das Vergangensein, das vom Gedächtnis vorgestellt wird; das Vergangene selbst kann offenbar jetzt nicht auf die Sinne einwirken, sondern der innere Sinn selber fügt von sich aus die Vorstellung des Vergangenseins hinzu. Ähnlich dürfte auch die Lehre vom „sensibile per accidens" zu verstehen sein: obwohl es selbst nicht sinnlich wahrgenommen ist, wird es vom Verstand zum sinnlich Wahrgenommenen hinzugefügt, hinzugedacht: statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu [17].

[14] A. Pechhacker, Der Logos des Seins, 20.

[15] Damit, daß die Farbe als Farbe sich zeigt, ist dies allerdings nicht gegeben. Als an sich seiend könnte die Farbe nur durch den auf das Sein als Sein ausgerichteten Verstand offenbar werden.

[16] Daß der Ausdruck „intentio insensata" nicht mit „übersinnlicher Erkenntnisinhalt" wiederzugeben ist, folgt — abgesehen davon, daß sich sonst der Widersinn eines übersinnlichen Inhalts in einer sinnlichen Fähigkeit ergeben würde — daraus, daß Thomas selbst in der Summa theologica die Bedeutung dieses Ausdrucks durch „intentiones, quas non percipit sensus exterior" oder „intentiones, quae per sensum non accipiuntur" umschreibt; auch bei dem letzteren Ausdruck ist offenbar mitzuverstehen: per sensum *externum*. Vgl. S. th. 1 q. 78 a. 4. Dort auch das Beispiel der „ratio praeteriti".

[17] S. Thomas, In 2 De anima, lect. 13 n. 396. — Vgl. hierzu: J. de Vries in: Kant und die Scholastik heute (Pullach 1955) 15—19.

Kant faßt das „Apriori" der Sinnlichkeit und des Verstandes offenbar in diesem Sinn auf. Das räumliche Nebeneinander und zeitliche Nacheinander, in dem uns die Phänomene erscheinen, ist nicht durch die „Affektion" der Sinne gegeben, sondern Zutat des Sinnes selbst. Entsprechendes gilt von den Kategorien des Verstandes. Gewiß sind diese Formen und Grundbegriffe Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinungsdingen; das auch für die Kategorien nachzuweisen ist gerade die Aufgabe der „transzendentalen Deduktion". Aber Kant hat offenbar vollkommen recht, wenn er durch diese Deduktion die *ontologische* Geltung der Kategorien nicht für erwiesen hält. In der Tat ist allein dadurch, daß irgendein Inhalt als notwendige Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und Erfahrungsurteilen aufgewiesen wird, dessen Realgeltung noch nicht gezeigt. In diesem Sinn kann die transzendentale Methode allein zur Begründung der Metaphysik nicht genügen.

Das wird auch von den scholastischen Verteidigern der transzendentalen Methode zugegeben. Den Grund für das Ungenügen der Methode Kants sieht man aber nicht selten darin, daß Kant im Bereich des Kategorialen stehengeblieben und nicht bis zum „Sein" vorgedrungen sei. Bei Kant „führt der Rückgang der Vernunft in sich selbst" nicht über das Kategoriale hinaus, „weil er bei den apriorischen Bedingungen dieses kategorialen Wissens als eines solchen endet". Wegen dieser Verengung der subjektiven Methode kommt Kant nicht zur Metaphysik. „Vollendet hingegen die subjektive Methode den Rückgang in das Subjekt bis zu dem innersten Grund und damit bis zum Sein selbst, so öffnet sich ohne weiteres das Tor zu einer Metaphysik des Wissens", d. h. zur Metaphysik als Wissenschaft [18].

Aber kennt nicht auch Kant die Kategorien der Realität und des Daseins? Gewiß, aber gerade die Tatsache, daß sie für ihn Kategorien neben vielen anderen Kategorien sind, zeigt, daß er in ihnen nicht das Sein schlechthin, das Sein-an-sich, erreicht hat. Man wird wohl *W. Brugger* zustimmen müssen: „Die Washeit" (Realität) „ist für Kant immer die Sachheit des erfahrbaren Dinges, die Wirklichkeit" (das Dasein), „dessen Erfahrbarkeit zu einer bestimmten Zeit." [19] Das Sein schlechthin ist dagegen nicht, wie die Kategorien Kants, einer besonderen Klasse von Urteilen zugeordnet, sondern dem Urteil überhaupt; es ist darum nicht eine Kategorie neben anderen Kategorien, sondern überkategorial; es besagt nicht bloß das tatsächliche Vorkommen im Zusammenhang der räumlich-zeitlichen Erfahrung der Erscheinungswelt, sondern Sein schlechthin, An-sich-Sein [20].

Die „Rückkehr zum Sein" scheint aber immer noch in einer zwei-

[18] J. B. Lotz in: Kant und die Scholastik heute, 44.

[19] W. Brugger, Kant und das Sein: Schol 15 (1940) 363—385; die zitierte Stelle: 365.

[20] Vgl. J. B. Lotz, Das Urteil und das Sein (Pullach 1957).

fachen Weise verstanden werden zu können. Die erste Weise ist die Analyse des Urteils*inhalts*. Sie offenbart das Sein als den „Horizont" alles Urteilens: Jedes Urteil enthält notwendig einen Bezug auf ein Sein, in jedem Urteil wird ein Sein gedacht und behauptet, wenigstens mit-gedacht und mit-behauptet. Aber selbst wenn darin zugleich die Behauptung eines in irgendeinem Sinn allumfassenden Seins enthalten wäre — was des näheren der Inhalt dieser Behauptung ist, bliebe immer noch zu klären —, auf jeden Fall wäre damit *allein* das Wissen um ein An-sich-Sein noch nicht begründet. Es wäre zwar gezeigt, daß die Seins-Aussage *notwendig* ist, aber das ist nicht dasselbe wie der Aufweis ihrer *Wahrheit*. Das gibt auch E. Coreth ausdrücklich zu: „Wenn sich auch in einer Analyse des Urteils ... die Unbedingtheit eines vorgängigen Horizonts dieses Vollzugs aufzeigen läßt, so kann doch die Frage bestehen bleiben, ob es nur ein vermeinter Horizont des Seins schlechthin in seiner letzten Gültigkeit ist oder der wirkliche Horizont objektiv und absolut gültigen *An-sich-seins;* ob wir uns also in unserm Erkennen ... doch wieder nur im Bereich einer Erscheinung-für-uns bewegen, wenn wir auch diese Erscheinung mit Notwendigkeit für das An-sich-sein halten, oder ob wir das An-sich-sein des Seienden selbst treffen, uns also wissend ... wirklich im objektiv letzten und absolut gültigen Horizont des An-sich-seins selbst bewegen." [21] In der Tat, weil das Urteil eben keine unmittelbare Anschauung seines Gegenstandes ist, sondern diesen nur als gedanklichen Inhalt in sich trägt, kann aus der bloßen Analyse seines Inhalts nur entnommen werden, was das Urteil meint, intendiert, nicht aber, ob das Gemeinte, Intendierte, an sich besteht. Daß in jedem Urteil das Sein notwendig „*gesetzt*" wird, genügt also nicht, wenn nicht zugleich gezeigt wird, wie und wodurch der im Urteil gesetzte Gegenstand „evident" ist und daher in seinem An-sich „*gesehen*" wird. Das ändert sich auch nicht, wenn berücksichtigt wird, daß das Sein im Urteil nicht nur gedacht, sondern auch behauptet wird. Auch wenn es in jedem Urteil notwendig mitbehauptet wird, bleibt immer noch die Frage, ob es zu Recht behauptet wird, und dieses Recht läßt sich nicht aus der Tatsache oder auch der Notwendigkeit des Vollzugs der Behauptung *allein* ableiten. Was immer noch zu zeigen bliebe, ist die *logische* Notwendigkeit des Satzes, d. h., daß er durch die Evidenz des in ihm ausgesagten Sachverhalts als *wahr* erwiesen ist.

Darum wird denn auch zumeist zugegeben, daß die Analyse des objektiven Urteilsinhalts als „Rückkehr zum Sein" nicht genügt. Das ist ja auch der entscheidende Vorwurf, den Maréchal gegen Kant richtet: Dieser hat sich auf eine rein „formale" transzendentale Analyse beschränkt [22], auf die Analyse des objektiven Inhalts des Bewußtseins.

[21] Aufgaben der Philosophie, 54.
[22] Le point de départ de la métaphysique, Cah. 5, 389. — Noch schärfer hat

Demgegenüber fordert Maréchal bekanntlich den Rückgang auf den *Akt* des Urteilens und das in ihm sich auswirkende Naturstreben der Vernunft. So kommt er zu einer Metaphysik der Erkenntnis in dem am Anfang dieser Abhandlung gekennzeichneten Sinn [23]. Eine solche bedarf aber gerade, wie wir sahen, des Zugangs. Den Zugang zur Erkenntnis des inneren Wesens der Vernunft sieht auch Maréchal in der „inneren Wahrnehmung" der „Bewegung, des realen Werdens", das wir in unserem eigenen Denkakt erleben. Er nennt diese innere Wahrnehmung sogar „véritable intuition ontologique" [24]. Wir würden hier den Ausdruck „Intuition" nicht verwenden, weil unser menschliches Bewußtsein des eigenen Selbst und seiner Akte sich zunächst nur als „begleitendes Bewußtsein" verwirklicht und erst in der „Rückkehr" vom anderen Objekt auf das eigene Wirken thematisch wird [25]. Über das eigentlich Gemeinte besteht dagegen keine Meinungsverschiedenheit: Im Selbstbewußtsein ist uns ein Seiendes in seinem An-sich-Sein unmittelbar gegeben.

Gegenüber dieser Erfahrung des An-sich-Seins eines Seienden muß der Einwurf verstummen, es handle sich vielleicht doch nur um ein Denken des Seins, dem kein reales Sein entspreche. „Hier im ursprünglichen Bei-sich-sein und Für-sich-sein des Geistes liegt eine unmittelbare Seinserfahrung vor, und zwar eine Erfahrung unbedingt, unaufhebbar und unübersteigbar gültigen An-sich-seins." [26] Im Urteil über das im Selbstbewußtsein Gegebene ist also das erreicht, was die „objektive Methode" ihrer eigensten Absicht nach erstrebt: Das Urteil richtet sich nach dem in seinem An-sich-Sein sich evident zeigenden Seienden und ist darum unbezweifelbar wahr. Zugleich ist aber diese Seinsgewißheit nur dadurch erreicht, daß — entsprechend der Forderung der „transzendentalen Methode" — ein Rückgang geschieht auf die im Subjekt selbst gelegene Grundbedingung aller Möglichkeit objektiver Erkenntnis: das Sein und Bei-sich-Sein des erkennenden Geistes. Auch im Sinn der recht verstandenen „objektiven Methode" betonen also die Verteidiger der „transzendentalen Methode" mit Recht die Notwendigkeit der „reditio perfecta" des Geistes zu sich selbst. In ihr begegnen sich objektive und transzendentale Methode.

E. Herrigel diesen Vorwurf formuliert: Das Subjekt werde bei Kant zur „toten Sachstätte", zum bloßen Inbegriff der theoretischen Voraussetzungen von Gegenständen. Demgegenüber verlangt auch Herrigel die Berücksichtigung der „Spontaneität" des Subjektes; vgl. Die metaphysische Form (Tübingen 1929) 143.

[23] Vgl. Anm. 2.

[24] Abstraction ou intuition: RevNéoscolPh 31 (1929) 27—52 121—147 309—342; zitierte Stelle 335. — Danach scheint der Vorwurf Coreths gegen Maréchal, bei ihm bleibe auch die innere Erfahrung im bloß phänomenalen Bereich (Aufgaben der Philosophie, 54, Anm. 75), schwerlich berechtigt.

[25] Vgl. J. de Vries, Logica (Freiburg 1950) 81 f.

[26] E. Coreth, Aufgaben der Philosophie, 54.

3. Die Verbindung der beiden Methoden

In diesem Sinn also ist die Verbindung der beiden Methoden, der objektiven und der transzendentalen Methode, für einen gesicherten Zugang zur Metaphysik unbedingt erforderlich. Die „naiv" aufgefaßte objektive Methode, die ohne jede Reflexion auf die im Subjekt gelegenen „Bedingungen der Möglichkeit" Metaphysik betreiben will, vermag ihre Behauptungen nicht letztlich zu begründen und kann darum heute nicht mehr genügen [27]. Anderseits vermag auch die transzendentale Methode *allein* kein Urteil völlig zu rechtfertigen, wenn sie nicht — im Sinn der „objektiven Methode" — das Urteil zugleich als in der Evidenz des Sachverhaltes begründet aufweist. Die transzendentale Methode ersetzt also nicht die Evidenz des ausgesagten Sachverhaltes.

Und zwar gilt das in zweifacher Beziehung. Wenn auf Grund der transzendentalen Analyse behauptet wird, daß eine bestimmte Aussage in *jedem* Urteil notwendig mit-behauptet werde, so muß schon *diese* Behauptung wirklich begründet werden. Sonst wird die transzendentale Methode überfordert [28]. Aber selbst wenn eine Aussage in der genannten Weise als Bedingung der Möglichkeit jedes Urteils erwiesen ist, so ist damit *allein*, wie schon gesagt wurde, die Wahrheit dieser Aussage noch nicht hinreichend begründet. Die transzendentale Notwendigkeit der Grundsätze nimmt auch Kant an; dadurch ist aber nach ihm keineswegs ihre „transzendente" Bedeutung für Dinge an sich erwiesen [29]. Es müßte also immer noch gezeigt werden, daß auch die Evidenz des

---

[27] Das gilt vor allem für die Existenzaussagen, aber in etwa auch für die auf Wesenseinsicht beruhenden apriorischen Sätze. Auch sie bedürfen einer erkenntniskritischen Reflexion und eines ausdrücklichen Aufweises ihrer Evidenz. Muß aber diese Reflexion in dem Sinn eine „transzendentale" sein, daß eben die Wesenseinsicht, um die es sich gerade handelt, als „immer schon mitvollzogenes Vorwissen" aufgewiesen wird? Dies scheint E. Coreth für die „metaphysischen Grundeinsichten" zu fordern (Metaphysik, 68). „Der Hinweis auf die Unmittelbarkeit evidenter Wesenseinsichten ist zwar sachlich berechtigt, bleibt aber — gerade im Bereich der Metaphysik — kritisch noch ungenügend, weil jederzeit anfechtbar" (ebd. 66). — Hier entsteht unweigerlich die Frage: Wie weit reichen diese „metaphysischen Grundeinsichten"? Ganz gewiß kann es sich nur um ganz wenige Sätze handeln. Wenn nun zugegeben wird, daß diese „Grundeinsichten" nur deshalb unanfechtbar sind, weil sie nicht nur in schlichter Wesenseinsicht gegeben, sondern zugleich als transzendentale Bedingungen jedes Urteils erwiesen sind, wie steht es dann mit der ungleich größeren Zahl metaphysischer Sätze, die nicht den Charakter derartiger transzendentaler Bedingungen haben? — Außerdem ist der transzendentale Charakter der „Grundeinsichten" gewiß nicht weniger „anfechtbar". Entscheidend ist eben nicht die Frage, ob eine Behauptung „anfechtbar" ist, sondern ob sie „*mit Recht*" angefochten werden kann. Psychologische Denknötigung oder auch transzendentale Denknotwendigkeit ist für die Geltung einer Einsicht weder erforderlich noch hinreichend.

[28] Eine solche Überforderung der transzendentalen Methode liegt m. E. vor, wenn behauptet wird, in jedem Urteil werde das Dasein des Absoluten oder auch nur die Transzendentalität (im scholastischen Sinn) des Begriffs des Seienden mitbehauptet. Vgl. J. de Vries, Critica, ed. 2 (Freiburg 1954) 194 f.

[29] Vgl. Kritik der reinen Vernunft B 352 f.

betreffenden Sachverhaltes stets mitgegeben ist und daß der Sachverhalt darum *mit Recht* stets mitbehauptet wird [30].

Wo es sich wirklich um einen Sachverhalt handelt, der in jedem Urteil mitbehauptet wird, bringt die transzendentale Methode allerdings die Möglichkeit mit sich, das Zurechtbestehen seiner Behauptung indirekt zu erweisen. Denn die Leugnung eines solchen Sachverhaltes schließt wesentlich einen inneren Widerspruch ein: thematisch, ausdrücklich, wird er geleugnet, aber insofern diese Leugnung durch ein Urteil geschieht, wird er im Vollzug des Urteils notwendig implizit behauptet. Eben darum bemühen sich die Verteidiger der transzendentalen Methode so sehr, möglichst viel als in jedem Urteil mitbehauptet nachzuweisen. Freilich auch so kann die objektive Methode nicht ganz ausgeschaltet werden. Denn die Falschheit der Leugnung des notwendig in jedem Urteil mitbehaupteten Seins ergibt sich erst, wenn die Wahrheit des Widerspruchsprinzips vorausgesetzt wird. Diese muß also zuvor anerkannt sein, und zwar auf Grund der objektiven Evidenz. In diesem Sinn liegt also auch hier eine Verbindung der objektiven und der transzendentalen Methode vor.

Gerade diese Art der Verbindung der transzendentalen und der objektiven Methode ist aber von der größten Bedeutung. Hierher gehört schon der bekannte Beweis für das Bestehen der Wahrheit, den Thomas im Anschluß an Augustinus [31] vorlegt: „Wer leugnet, daß es Wahrheit gibt, gibt gerade dadurch zu, daß es eine Wahrheit gibt; wenn es nämlich wirklich keine Wahrheit gibt, dann ist es wahr, daß es keine Wahrheit gibt; wenn aber etwas wahr ist, dann gibt es Wahrheit." [32]

---

[30] So kann z. B. gegen den Aufweis des Satzes vom zureichenden Grund aus der in jedem Urteil miterkannten Intelligibilität des Seins der Einwand erhoben werden: Die Intelligibilität des Seins als *Möglichkeit* der Erkenntnis des Seins ist in jedem Urteil nur insoweit evident mitgegeben, als in ihm das Sein *wirklich* erkannt ist, nicht aber darüber hinaus. Nun wird zwar in jedem Urteil, sogar im falschen Urteil, ein „Sein" *gedacht;* aber damit ist die Intelligibilität des Seins zunächst nur als „Denkbarkeit" gegeben. Der Satz vom Grund in seiner allgemein angenommenen Bedeutung würde aber, wie es scheint, nur folgen, wenn alles Sein als „begreifbar" erwiesen wäre. Keineswegs wird aber in jedem Urteil ein „Sein" (aus seinem Grund) „begriffen". Aus *der* Intelligibilität des Seins, die in jedem Urteil miterfaßt wird, dürfte sich also der Satz vom Grund (wenigstens in dem Sinn, in dem er allgemein verstanden wird) nicht ableiten lassen. — Vgl. die Kritik, die J. Geyser schon 1929 an dem Versuch P. Descoqs geübt hat, den Satz vom Grund aus der Intelligibilität des Seins abzuleiten: Das Prinzip vom zureichenden Grund (Regensburg 1929) 70—79. — Vgl. auch J. Geyser, Das Gesetz der Ursache (München 1933) 19 f. und die Auseinandersetzung mit L. Fuetscher, ebd., 149 bis 162. — In der Tat dürfte wohl gelten: Nicht weil wir zuvor wissen, daß jedes Seiende begreifbar ist, wissen wir, daß es einen Grund hat, sondern umgekehrt: Weil wir wissen, daß es einen Grund hat, suchen wir es durch Finden seines Grundes zu begreifen.

[31] Vgl. Soliloquia 2, 2 und 2, 15: PL 32, 886 u. 898.

[32] S. th. 1 q. 2 a. 1 obi. 3. Derselbe Gedanke findet sich S. c. gent. 2, 33: Multae propositiones sic se habent quod qui eas negat oportet quod eas ponat, sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse; ponit enim suam negativam esse veram

Thomas bestreitet zwar mit Recht, daß damit schon das Dasein *der* (subsistierenden) Wahrheit erwiesen ist, aber daß damit das Bestehen von Wahrheit überhaupt als selbstverständlich (per se notum) erwiesen ist, gibt er durchaus zu [33]. Und der Gedankengang ist in der Tat nicht etwa, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, nur ein geistreiches Wortspiel. Er weist vielmehr auf den inneren Widerspruch hin, der in der Leugnung aller Wahrheit liegt. Wer irgendeine ernst gemeinte Behauptung aufstellt, bezeichnet den Inhalt seiner Aussage damit als wahr; behauptet er also, es gebe keine Wahrheit, so bezeichnet er eben dies, daß es keine Wahrheit gebe, als wahr und widerspricht sich also.

Dieser innere Widerspruch ergibt sich stets, wenn etwas geleugnet wird, was notwendig in jedem Urteil mitbehauptet wird, oder mit anderen Worten: was nicht bloß den besonderen Inhalt, die „Materie", eines Einzelurteils oder einer besonderen Klasse von Urteilen ausmacht, sondern mit der Wesensstruktur, der „Form", des Urteils überhaupt notwendig gegeben ist. Nun zeigt aber eine genaue Analyse, daß die wesensnotwendige Form des Urteils, ohne die es kein Urteil gibt, eben die Aussage und Behauptung eines realen Sachverhaltes, eines „Seins", ist; sogar die Urteile, deren nächster Gegenstand nur ein „Gedankending" ist, sind nur möglich, insofern sie in einem Urteil über reales Sein begründet sind und ein solches einschließen [34]. Die allgemeinste Form des Urteils wäre demnach: „Ein Seiendes ist." Und zwar bezeichnet das „ist", das „Sein", nicht bloß ein „tatsächliches Bestehen" in dem neutralen, noch nicht letztlich entschiedenen Sinn des Positivismus, sondern Sein im Sinn des nicht mehr relativierbaren „An-sich-Seins".

Es kommt freilich nicht selten vor, daß dieses An-sich-Sein, soweit es den besonderen Gegenstand dieses oder jenes Urteils betrifft, *irrtümlich* behauptet wird. Aber insofern auch ein falsches Urteil seinen besonderen Gegenstand als vom urteilenden Subjekt erkannt behauptet, ist der eigene Akt und das eigene Sein einschließlich mitbehauptet, und in dieser Behauptung ist ein Irrtum nicht möglich: „Si enim fallor, sum." [35] So wird also in jedem Urteil nicht nur notwendig irgendein Sein behauptet, sondern wenigstens dieses eine Sein auch *zu Recht* behauptet.

Damit ist dann aber gegeben, daß ein Urteil, das *jedes* Sein oder *jede* Seinserkenntnis leugnet, ohne inneren Widerspruch nicht ausgesagt werden kann und sich selbst als falsch erweist, sich selbst aufhebt. Damit ist nicht nur der allgemeine Skeptizismus, sondern auch der uneingeschränkte Relativismus widerlegt. Denn auch für den Relativismus

quam profert. Vgl. über diese Methode der Widerlegung: G. Isaye S. J., La justification critique par rétorsion: RPhLouv 52 (1954) 205—233.

[33] Ibid. ad 3.

[34] Zur Begründung vgl. J. de Vries, Denken und Sein (Freiburg 1937) 146—149; Critica, ed. 2 (Freiburg 1954) 191—193.

[35] Augustinus, De civitate Dei 11, 26 (CSEL 40, 1, 551).

ist die Behauptung grundlegend, alles werde von uns nur so erkannt, wie es uns erscheint, wie es „für uns" ist, nicht aber, wie es „an sich" ist. Ferner ist damit auch schon jede Form des erkenntnistheoretischen Idealismus, der als erkannten Gegenstand nicht ein echtes An- sich-Sein, sondern nur ein vom (transzendentalen) Subjekt im Denken gesetztes Objekt annimmt, überwunden; denn das „Sein" auch dieses Objektes wäre nur ein relatives [36]. Die große Bedeutung dieser Einsichten ist klar; ist doch durch sie die Behauptung der absoluten Geltung unserer Erkenntnis nicht nur als unvermeidlich (was noch mit einem „transzendentalen Schein" vereinbar wäre), sondern auch als zu Recht bestehend begründet.

Dieses Zu-Recht-Bestehen ist aber u. E. auch dadurch *allein* schon hinreichend begründet, daß sich im Urteil reales Sein als solches offenbart, wie ja auch von jeher zur Wahrheit des Urteils nicht *mehr* gefordert worden ist, als daß es Aussage des Seins ist. Mit dem Sein ist, bildlich gesprochen, der Felsengrund erreicht, auf dem die Wahrheit fest begründet ist. Warum noch eine weitere Sicherung, etwa durch das Widerspruchsprinzip oder durch die Erkenntnis der Transzendentalität des Seienden, erforderlich sein sollte, scheint nicht einzusehen zu sein. Die Sicherung durch das Widerspruchsprinzip würde in der Erkenntnis bestehen, daß das hier und jetzt als seiend erfaßte Seiende nicht zugleich nicht sein kann. Die Sicherung durch die Erkenntnis der Transzendentalität des Seienden dagegen würde besagen: Die Gesamtheit alles Seienden, in die das hier und jetzt erkannte besondere Objekt dadurch, daß es als Seiendes gesetzt wird, eingereiht wird, ist der allumfassende „Horizont", über den hinaus es nichts mehr geben kann; dadurch also, daß der besondere Gegenstand in den allumfassenden Zusammenhang des Seins eingereiht wird, ist erst letztlich gesichert, daß sein Sein nicht etwa doch nur ein relatives ist, das in einer höheren Ordnung wieder nichtig werden könnte.

In der Forderung solcher Sicherungen scheint mir ein unbegründetes Mißtrauen gegen die schlichte Seinserkenntnis zu liegen. Vor allem aber scheint mir nicht begreiflich zu sein, wie eine solche Sicherung möglich ist, ohne daß die Geltung der schlichten Seinserkenntnis bereits vorausgesetzt wird. Man müßte sonst annehmen, daß in der schlichten Seinserkenntnis die Einsicht des Widerspruchsprinzips bzw. der Transzendentalität *formell* mitenthalten ist, so daß diese Erkenntnisse sich aus der ersten Seinserkenntnis rein analytisch ergäben. Das dürfte aber unhaltbar sein; unsere erste Seinserfassung, sowohl als Seinserfahrung wie als Begriff, ist rein positiv, besagt also noch nicht den Gegensatz zum Nichtsein; unsere erste Seinserfassung setzt das Seiende auch noch

[36] Vgl. die ausführlichere Darlegung in: J. de Vries, Denken und Sein, 120 f. 129—131 139 f. und in Critica, ed. 2, 73—75 78 f. 83 f.

nicht in Beziehung zu allem, was nicht nichts ist, sondern sie ist Erfassung des zuerst gegebenen Seienden in sich, in seinem eigenen, absoluten Sein. Wenigstens für die Ordnung des begrifflichen Denkens und Urteilens wird das auch von den Verteidigern der transzendentalen Methode zugegeben; die Urteile, die vom Seienden die Unmöglichkeit des gleichzeitigen Nichtseins bzw. die Transzendentalität aussagen, sind, soviel uns bekannt ist, auch nach ihnen nicht analytische, sondern synthetische Urteile a priori [37]. Dann muß u. E. aber das Sein schlechthin, zu dem die Hinzufügung geschieht, zuvor mit Gewißheit feststehen. Vorausgesetzt, daß der Ausschluß des Nichtseins bzw. die Transzendentalität erst aus dem Sein folgt, nicht schon formell mit der ersten Seinserfassung gegeben ist, kann ich den Ausschluß des Nichtseins bzw. die Einordnung in den allumfassenden Zusammenhang von dem Seienden nur aussagen, wenn zuvor (ratione prius) sein Sein mit Gewißheit feststeht. Mit anderen Worten: Nicht, weil wir wissen, daß das Seiende das Nichtsein ausschließt, wissen wir, daß es ist, sondern grundlegend gilt: Weil wir wissen, daß etwas ist, wissen wir, daß es das Nichtsein ausschließt. Und entsprechend: Nicht, weil wir wissen, daß das Sein transzendental ist, wissen wir, daß dieses Seiende wirklich *ist*, sondern weil wir wissen, daß es wirklich *ist*, wissen wir, daß es im allumfassenden Zusammenhang des Seins steht.

So bleibt die Priorität der schlichten Seinserkenntnis gewahrt. Alles andere, was vom Seienden als ihm notwendig zukommend ausgesagt wird, wird erst zu ihm „hinzugefügt" [38]. Das erste, was durch solche Hinzufügung erkannt wird, ist nach Thomas dies: „Es ist unmöglich, zugleich zu sein und nicht zu sein." [39] Dieses gewisseste Prinzip ist in allen anderen Prinzipien mitenthalten [40].

---

[37] So heißt es ausdrücklich in der zum Gebrauch der Hörer vervielfältigten „Ontologia" von Joh. B. Lotz: „Nexus inter ens et eius maximam universalitatem seu transcendentalitatem *non est analyticus*, quia praedicatum in subiecto non formaliter seu actualiter implicite continetur. Hinc praedicatum subiecto additur seu *synthesis* habetur, quae, cum de nexu absolute necessario agatur, *a priori* dicenda est" (l. c. 52, n. 100).

[38] Oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Thomas, De veritate, q. 1 a. 1.

[39] Quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, ... ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. In 4 Metaph. lect. 6 n. 605.

[40] Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo. Ebd. Wie das Beispiel zeigt, denkt Thomas bei der behaupteten Notwendigkeit der Ersterkenntnis und Miterkenntnis des „ersten" Prinzips an die „Prinzipien", d. h. die *allgemeinen* Sätze, die Ausgangspunkt alles Schließens sind und selbst durch unmittelbare Einsicht (intelligere!) erkannt werden. Eine Notwendigkeit, die Miterkenntnis des Widerspruchsprinzips auf alle Sätze überhaupt auszudehnen, besteht nicht. Die schlichte Seinsaussage „Dieses da ist" dürfte vielmehr, wie gezeigt wurde, das Widerspruchsprinzip nicht voraussetzen. — Nicht jeder unmittelbare Satz ist nach Thomas ein „principium", sondern nur der all-

So begegnen sich im Sein als dem „Ersterkannten" und dem Formalobjekt des Verstandes objektive und transzendentale Methode. Daß sich das Sein von Seiendem an sich selbst zeigt, gewährleistet vom Objekt her die Wahrheit der Erkenntnis und den Zugang zur Metaphysik. Daß die Seinsaussage Bedingung der Möglichkeit jeder Aussage ist, zeigt vom Subjekt her die unausweichliche Notwendigkeit der Metaphysik für jeden, der nicht auf alle Erkenntnis verzichten will. Die Verbindung beider Methoden ergibt einen Zugang zur Metaphysik, dem niemand widersprechen kann, ohne zugleich sich selbst zu widersprechen.

gemeine unmittelbare Satz: Non omnis propositio immediata est demonstrationis principium, sed solum universalis: In 1 Post. Anal. lect. 36 n. 7.

Dogmatik und Exegese als glaubenswissenschaftliche Disziplinen

Einige Hinweise zur Besinnung

Von Otto Semmelroth S. J.

Daß die verschiedenen Wissenschaften, aber auch verschiedene Disziplinen der gleichen Grundwissenschaft miteinander in Spannung stehen, ist nichts Neues und auch nicht verwunderlich. Wo verschiedene Arbeitsmethoden walten, sind die Vertreter der einen immer geneigt, die andern zu mißbilligen, weil sie deren Methode nicht recht verstehen.

In der theologischen Wissenschaft trübt diese Erfahrung seit langem das Verhältnis von Exegese und Dogmatik. Da der katholische Theologe Dogmatik und Exegese, und diese mit ihren formgeschichtlichen und textkritischen Arbeitsmethoden, in gleicher Weise ernst nehmen muß, wenn er theologische Wissenschaft treiben will, wird die Spannung sehr schmerzlich empfunden. Der Dogmatiker weiß, daß er die Exegese braucht, und ist bereit, ihre Ergebnisse in sein Arbeitsgebiet einzubeziehen, aber er meint zu erleben, daß sie seinem Fach bisweilen mehr Schwierigkeiten bereitet als Hilfe bietet. Der Exeget seinerseits möchte auch sein Fach als theologische Disziplin verstehen, aber er glaubt oft, die Ergebnisse der philologischen Arbeit zum Grenzstein machen zu müssen, über den hinaus er sich nicht führen lassen dürfe.

Daß sich nun zwischen Exegese und Dogmatik noch die biblische Theologie als eine Art eigener Disziplin eingeschoben hat, wirkt auch nicht als Bindeglied. Wer boshaft sein wollte, könnte fast sagen, statt aus der Dogmatik das Systematische, aus der Exegese das Bibelwissenschaftliche lebendig miteinander zu verbinden, entziehe diese Wissenschaft der Dogmatik das Wenige, das sie noch an Biblischem hat, und der Exegese die noch vorhandene theologische Ausrichtung und dogmatische Bindung. So entsteht Gefahr für beide Seiten, eine bloß philologisch und textkritisch arbeitende Exegese und eine unbiblische und daher unchristliche Dogmatik.

Eine Besinnung auf das Zueinander von Exegese und Dogmatik ist zugleich eine Besinnung auf Wesen und Aufgaben beider Disziplinen selbst. Sie ist bitter nötig, kann allerdings nur im richtigen Vollzug der Aufgaben beider Gebiete verwirklicht werden. Als Gegenstand eines eigenen Aufsatzes können und sollen nur einige Punkte genannt werden, die der Besinnung wert scheinen, wenn sie auch durch eine Reihe anderer ergänzt werden müßten.

Otto Semmelroth S. J.

Dogmatik und Heilige Schrift

Selbstverständlich muß eine Annäherung beider theologischer Disziplinen von beiden Seiten her geschehen. Wie die ganze Überlieferung bis zum Beginn der Neuzeit noch besser wußte als die heutige Dogmatik, sollte sich auch die systematische Theologie als „Dienst des Wortes" (Apg 6, 4) verstehen und dabei an die Gestalt denken, in der Gottes Wort formale Gegenständlichkeit in der Kirche hat, die Heilige Schrift. Die Theologie des Mittelalters hat sich nicht zufällig den Namen gern beigelegt, der eigentlich die Heilige Schrift bezeichnet: Sacra pagina [1]. „Der dozierende Magister ist buchstäblich, wie sein offizieller Name sagt, ein magister in sacra pagina." [2] In dem Grade, in dem die Dogmatik Dienst des Wortes ist, erfüllt sie zugleich ihren wesentlichen Dienst am Glauben. Weil sie Glaubenswissenschaft ist, sollte sich ja die Dogmatik als qualifizierte Form des Glaubens verstehen, so daß die fortgeschrittene systematisch-theologische Arbeit den Charakter des lebendigen Glaubens deutlicher an sich tragen müßte.

Dogmatik im Verdacht

Die dogmatische Theologie hat sich einigermaßen in den Verdacht gebracht, einen solchen Dienst am Glauben nicht mehr zu leisten. Wenn man der Exegese vorwirft, sie zwinge den Vertreter ihrer Wissenschaft, zweigleisig zu fahren oder schizophren zu leben, so müßte die Dogmatik ihr Gewissen erforschen, ob sie nicht, wenn auch aus anderen Gründen, den gleichen Vorwurf verdient. Bei der Exegese mag bisweilen empfunden werden, der Inhalt ihrer Einzelergebnisse widerspreche dem, was das Glaubensbekenntnis zu bejahen verlangt. Bei der Dogmatik haben viele ihrer Schüler das Gefühl, die Systematik gebe den einzelnen Aussagen eine Gestalt, in der der lebendige Glaube sich nicht mehr wiedererkennt. Vor allem etwa folgende Gesichtspunkte haben die Dogmatik in den Verdacht gebracht, sie sei ihrer glaubenswissenschaftlichen Aufgabe untreu geworden.

Der Glaube sieht sich wieder mehr in seiner aktualen und personalen Vollzugswirklichkeit. Das Lebens- und Heilsbedeutsame im Glaubensakt läßt die Bedeutung seines Inhaltes zwar nicht einfach zurücktreten, stellt ihn aber in den Dienst am Vollzug der glaubenden Entgegennahme und Hingabe. So betont man im Gegenbegriff zum Glauben, dem Wort Gottes, mit Vorliebe das, was dem biblischen Wort-Gottes-

[1] Vgl. J. Beumer S. J., Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation. In: Schol 16 (1941) 29.

[2] M.-D. Chenu O. P., Das Werk des hl. Thomas von Aquin (Heidelberg-Graz 1960) 263. — Vgl. ders., La théologie au douxième siècle (Paris 1957) 329—337: De la sacra pagina à la sacra doctrina. — J. de Ghellinck, „Pagina" et „Sacra pagina". Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné. In: Mélanges A. Pelzer (Louvain 1947) 23—59.

Verständnis im Unterschied zum hellenistischen Logosbegriff eigen ist: Wichtiger als der dianoetische Charakter des Wortes als Mitteilung von Inhalten erscheint das Wort als dynamisch wirksames Ergehen eines Anspruches und Anrufes [3].

Diese Akzentverteilung bringt die Dogmatik leicht in den Verdacht, sich vom Glauben zu entfernen. Denn in ihr wird das Gotteswort nicht in seinem Ergehen dargestellt, sondern in dem Inhalt, der in ihm mitgeteilt wurde. Zudem hat die wissenschaftliche Arbeit diesen Inhalt in einer Weise systematisiert, die bisweilen mehr das Produkt eines philosophischen Gedankengebäudes zu sein scheint als der dem lebendigen Ergehen des göttlichen Wortes abgelauschte Offenbarungsgehalt, der seinen lebendigen Charakter auch in der wissenschaftlich systematischen Behandlung immer noch in sich tragen muß, wenn die wissenschaftliche Arbeit nicht in den Verdacht kommen soll, das Glaubensgut seines Heilscharakters zu entkleiden. Natürlich ist eine vom aktuellen Ergehen des Wortes und dem Akt der Entgegennahme absehende, diesen aber nicht leugnende Darstellung des mitgeteilten Inhaltes ebenso möglich und notwendig, wie das Ereignis des Sprechens selbst nicht ohne Inhalt, den es mitteilt, möglich ist. Am bewahrten und lebendig vertieft erkannten Inhalt muß ja der Glaube der Hörenden immer wieder aktuell dem ergangenen Gotteswort begegnen. Berechtigt ist auch das Aufspüren einer Systematik, die an den ergangenen Einzelaussagen der Offenbarung die Spuren eines göttlichen Gesamtplanes abzulesen und diesen daraus zu rekonstruieren sucht. Gerade weil das alles berechtigt und notwendig ist, muß aber die Dogmatik wachsam genug sein, sich nicht in den Verdacht zu bringen, sie löse die Inhalte vom Ereignis ihres Ergehens über Gebühr ab und ordne sie willkürlich und nach rein menschlichem Geschmack. Auch die Systematik muß ja der Wiedergabe des Offenbarten dienen, das als Einzelereignis und -aussage immer tatsächlich Glied einer von Gott gefügten Heilsordnung ist. Man braucht nicht einmal einen extremen Aktualismus im Glaubensverständnis zu vertreten, um die Sorge zu spüren, die Dogmatik mache das Offenbarungsgut zu einem sachlichen Lernstoff, statt es als den Inhalt erfahren zu lassen, in dessen Mitteilung Gott sich selbst den Menschen erschlossen hat und in dessen glaubender Aufnahme der Mensch das gnadenhafte Wirken Gottes lebendig empfangen soll.

Mit dem Gesagten hängt eng das personale Anliegen im Glaubensverständnis zusammen. Man betont auch im katholischen Raum wieder mehr, was ja auch in der Lehre des Vatikanischen Konzils [4] über den

[3] Vgl. Kleinknecht-Procksch-Kittel in: ThWNT 4, 76—140. — J. L. McKenzie S. J., The Word of God in the Old Testament. In: Theological Studies 21 (1960) 183—206. — R. Bultmann, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament. Glauben und Verstehen I (³Tübingen 1958) 268—293.

[4] Denzinger 1789, 1791, 1794.

Glauben deutlich zu erkennen ist, aber in der systematischen Theologie nicht immer hinreichend ans Licht tritt, daß „die Grundgestalt des Glaubens nicht dargestellt ist in der Aussage: ‚Ich glaube etwas' — im Unterschied zu: ‚Ich weiß etwas' ... Die Grundgestalt des Glaubens ist vielmehr in den beiden Sätzen ausgesprochen: ‚Ich glaube an dich' — und: ‚Ich glaube dir' ... Aus diesem Grundsatz und dieser Grundgestalt des Glaubens wird deutlich, daß der Glaube zunächst und primär nicht ein Verhältnis zu Sachen, Sätzen und Formeln meint, sondern ein Verhältnis zur Person und zu Personen, daß sie nicht im Raum von Subjekt und Objekt, auch nicht im Raum von Ich und Es sich bewegt, sondern im Raum der Begegnung von Ich und Du." [5] Auch den Theologen beansprucht das im philosophischen Bereich aufgebrochene Gespür für die intersubjektive Bedeutung des Wortes. Das Wort dient niemals nur der sachlichen Mitteilung von Wissen und Erkenntnis, sondern ist immer auch Träger der Hingabe von Person zu Person. Die Person will im Wort auf dem Weg der Sachmitteilung sich selbst mitteilen und in der Antwort den Partner empfangen. Wird im Glauben das Wort des Sprechenden empfangen, so geht der Glaubende in die Welt und Wirklichkeit des anderen ein und nimmt an dessen personalem Leben teil. Voll verwirklicht ist das alles im Glauben an das Wort Gottes. Der offenbarende Gott eröffnet einen Heilsdialog und teilt in der offenbarten Wahrheit sich selbst mit. Mit seinem Wort ist die Verheißung gnadenhafter Selbstmitteilung Gottes an den Menschen verbunden. Das wird im Wort Gottes und im Glauben der Menschen heute als wichtiger empfunden als der Inhalt des im Wort Mitgeteilten. Allerdings bietet sich in solcher Begegnung immer die Person in der sachlichen Mitteilung, also nicht unmittelbar dar. Soll der Mensch in personaler Entscheidung dem sprechenden Gott begegnen, indem er sein Wort glaubend aufnimmt, so muß Gott sachlich über sich und sein Werk sprechen. Auch Gott teilt sich in der sachlichen Mitteilung mit.

Die Dogmatik ist nun in den Verdacht gekommen, sie löse die mitgeteilte Sache gar zu sehr vom offenbarend mitteilenden Gott. Man macht der dogmatischen Theologie den Vorwurf, sie sei nicht mehr qualifizierte Ausübung des Glaubens, wie sie es eigentlich sein soll. Ihren Dienst am Glauben versuche sie nur noch dadurch zu leisten, daß sie die Inhalte satzhaft bereitstellt, an denen der Glaubende seinen Glauben ausüben soll. Wodurch dann aber der Glaube mehr erschwert als vermittelt würde. Denn es würde gar nicht mehr erkennbar sein, was im Eigentlichsten den Glauben vom Wissen und Erkennen unterscheidet: der offenbarende Gott als Formalobjekt und als Motiv der

[5] H. Fries, Glauben-Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems (Berlin 1960) 84. — Vgl. auch A. Brunner S. J., Glauben und Erkenntnis (München 1951); J. Mouroux, Ich glaube an Dich (Einsiedeln 1951).

glaubenden Annahme. Glauben ist in seinem Eigentlichsten nicht nur eine andere Art von Sach- und Wissensaufnahme, sondern personal entschiedenes Ja zur sich mitteilenden Person im hingebenden Dienst ihr gegenüber.

Grundsätzlich hat die Dogmatik diesen personalen Gesichtspunkt ihrer Arbeit immer noch da bejaht, wo sie ihre Traktate in der personal-gottbezogenen Weise überschrieb: De Deo Uno et Trino, de Deo Creante, de Deo Elevante, de Verbo Incarnato, de Deo Redemptore, de Deo Sanctificante, de Deo Consummatore. Heute sind auch diese Titel meist längst einer sachlichen Benennung gewichen: Die Lehre von der Schöpfung, von der Menschwerdung und Erlösung, von der Gnade usw. Schon dieser, wenn auch nur äußerliche, Unterschied könnte als Anlaß zu einer notwendigen Selbstbesinnung der dogmatischen Theologie empfunden werden.

Die Dogmatik mag immerhin sagen, es sei ja ihre Aufgabe, das darzustellen und zu durchdringen, was Gott geoffenbart hat. Wenn sie das dann aber so versteht, als ob sie dadurch von der Darstellung der Offenbarung als Ereignis dispensiert wäre oder dies aus der Darstellung der Einzelinhalte ausklammern und der vorwegnehmenden fundamentaltheologischen Behandlung der Offenbarung überlassen könnte, weil ja der Mund des sprechenden Gottes mittlerweile geschlossen und seine mitteilende Hand zurückgezogen sei, während der gesprochene Inhalt und die mitgeteilte Gabe aus Mund und Hand Gottes genommen und im kirchlichen Glaubensdepositum hinterlegt sei, dann ist Gefahr, daß die Dogmatik ihre eigene Aufgabe erschwert oder gar unmöglich macht. Denn das aktuelle und personale Element in der göttlichen Offenbarung ist nicht nur eine modale Bestimmung der Art und Weise, wie die zu behandelnden Gegenstände in den Besitz des menschlichen Glaubens gekommen sind, so daß man diese von jener abtrennen und als Gegenstände in sich betrachten könnte. Es ist vielmehr eine Art transzendentaler Eigenschaft der zu behandelnden Inhalte selbst. Es ist die Eigenart der dogmatischen Aussagen, daß sie nicht im eigentlichen Sinne Gegenstände sind, sondern Ausdruck des wirkenden und sich mitteilenden Gottes selbst. Die Dogmatik würde also ihre Aussagen wahrheitswidrig behandeln, vergäße sie in ihnen den tragenden Gott und seine Offenbarungstat, die den Inhalt bleibend bestimmt. Die Gegenstände dogmatischer Theologie müssen ihren doppelten Bezug als unauslöschliches Merkmal an sich tragen: den Bezug auf Gott, der sich in ihnen darbietet, und den Bezug auf den Menschen, der in der offenbarenden Darbietung dieser Gegenstände heilsam angerufen ist, was in der dogmatischen Darstellung nicht nur nicht verdeckt werden darf, sondern im Gegenteil spürbar gemacht werden muß.

Gegen diesen und ähnlichen Verdacht kann sich die Dogmatik auch nicht durch die Berufung auf die ihr wertvoll gewordene Systematik und spekulative Arbeitsmethode der scholastischen Tradition berufen. Denn weithin hat unsere systematische Theologie aus der Spekulation etwas gemacht, was die Scholastik des Mittelalters anders verstanden hat. Deren gedankliche Operationen stützen sich, selbst wenn es nicht in dem Maß ausdrücklich betont wird, wie es unsere Dogmatik zu tun pflegt, dennoch ausdrücklich und tatsächlich auf die positiven Gegebenheiten von Schrift und Tradition. Ihre gedanklichen Spekulationen bieten sich, wenigstens im Bereich einer gesund gebliebenen Scholastik, von der sich allerdings die Dekadenz des späten Mittelalters erheblich unterscheidet [6], deutlich als der nachträgliche Versuch dar, in diesen positiven Aussagen der Offenbarung den Sinn, die Ordnung und eigentlich gemeinte Tiefe aufzuspüren.

Die heutige Dogmatik sollte den skizzierten Gefahren dadurch zu entgehen suchen, daß sie sich zu einer eindringlichen Hinkehr zur Heiligen Schrift versteht. Es geht dabei weniger darum, zu einzelnen von der Kirche unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes verkündigten Glaubenssätzen und in theologischer Arbeit entfalteten dogmatischen Thesen beweisende Einzeltexte aus der Schrift zu erheben. Die Heilige Schrift ist nur eingeschränkt die erkennbare Aussagequelle der dogmatischen Einzelaussagen. Sie gewinnen in dem aus der Schrift in ihrem Gesamt schöpfenden Glaubensleben der Kirche und ihrer mehr und mehr entfalteten Lehrverkündigung die Prägnanz, wie sie der Dogmatiker erhebt und in seinem Weiterarbeiten voraussetzt. Der Rückgang auf die Heilige Schrift ist vielmehr deshalb unabdingbare Aufgabe der dogmatischen Wahrheitsfixierung, weil nur durch ihn den dogmatischen Inhalten jene transzendentalen Eigenschaften bewahrt oder wiedergegeben werden können, von denen wir vorhin einiges angedeutet haben. Die Inhalte der dogmatischen Sätze müssen von der Konkretheit und dem menschlichen Bezug, der geschichtlichen Farbe und göttlichen Dynamik durchdrungen bleiben, in der sie geschichtlich mitgeteilt worden sind und die sie nicht verlieren dürfen, wenn sie über das Ereignis ihres Ergehens hinaus weiterbestehen und bearbeitet werden, um dann in je neuer Verkündigung wieder heilsgeschichtliche Aufgaben zu erfüllen. Der Inhalt selbst würde modifiziert, wenn sein Offenbarungscharakter, sein geschichtlicher Ort nicht auch in die theologische Arbeit an und mit ihm eingehen würde. Der Zusammenhang, innerhalb dessen die Einzelaussage stehen muß, um richtig gedeutet zu werden, ist nicht nur ein ideeller Planzusammenhang, sondern auch ein geschichtlicher Ereignis-

[6] Vgl. A. Lang, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, 1925.

zusammenhang. Ersteren mag die dogmatische Systematik, richtig gefaßt, nachgestalten. Letzteren muß die Rückversenkung der dogmatischen Aussagen in ihren biblisch-heilsgeschichtlichen Wurzelgrund aufsuchen und darstellen. Der eine und gleiche Satz göttlicher Selbstoffenbarung gewinnt in jeweils verschiedenen Situationen seines Ausgesprochenwerdens verschiedene Färbungen, die alle erhoben werden müssen, wenn man die ganze göttliche Fülle und Heilslebendigkeit der offenbarten Wahrheit darstellen und dadurch der auch für die theologische Arbeit notwendigen religiösen Lebendigkeit Rechnung tragen will.

Die dogmatische Theologie muß ihre Einzelaussagen und Fixierungen der lehramtlichen Verkündigung entnehmen. Aber das Aufsuchen dieser Orientierungspunkte kann nicht ihre ganze, nicht einmal ihre umfangreichste Arbeit sein. Was sie im übrigen zu tun hat, um die breiten Bereiche zwischen den lehramtlich festliegenden Punkten auszufüllen und auch um das lehramtlich ausgesagte Einzelne zu ergründen, kann sich nicht auf die synthetische Kraft des Gedankens allein stützen. Es sei denn, daß diese gedankliche Arbeit geleistet wird vom glaubenden Theologen, der mit seinem ganzen Geist hineingetaucht ist in die Atmosphäre, der auch die definierbaren und schließlich definierten Lehraussagen der Kirche entstiegen sind. Das ist die Atmosphäre, wie sie in der lebendigen Tradition kirchlichen Glaubens und ganz ursprünglich in der Heiligen Schrift lebt. Hier findet der Theologe für das satzhaft gesagte Einzelne den geschichtlich lebendigen Nährboden und seinen Sitz im Leben wieder, aus dem auch dem thetischen Lehrsatz das Leben und seine anrufende Bedeutung wiedergegeben wird.

Die Dogmatik muß also den heilsgeschichtlichen Punkt mit seiner Umgebung aufsuchen, in dem der betreffende Glaubensinhalt mitgeteilt wurde. Sie muß auch die verschiedenen Färbungen und Akzente untersuchen, die die verschiedenen Verfasser und Quellen, die in der biblischen Mitteilung zur Verkündigung der einen und gleichen Wahrheit zusammenwachsen, in dieser Wahrheit gefunden und aufgezeigt haben. Ohne das wäre man doch wohl sehr der Gefahr ausgesetzt, mit allzu philosophischen Methoden an theologische Wirklichkeiten, rein denkerisch an ereignishaft mitgeteilte Offenbarungen heranzugehen. Man würde damit vielleicht keinen Irrtum im Sinne einer der Wahrheit eines Satzes entgegenstehenden Irr*lehre* begehen, aber eine Fälschung, von der man sich fragen muß, ob sie weniger gefährlich ist. Man läse an den Aussagen Gottes vielleicht ein gedanklich geordnetes Abbild seines ewigen Plansystems ab, das er selbstverständlich vorgängig zu jeder schöpferisch-geschichtlichen Handlung in seinem Geiste besitzt. Man gäbe aber nicht mehr den Eindruck, daß Gottes Offenbarungsaussagen über sein Wirken in der Geschichte sprechen, ja daß seine Aussagen selbst nicht als bloß belehrende Worte, sondern als Wesensteil

heilsgeschichtlicher Ereignisse ergangen sind. Eine solche Dogmatik geriete in Gefahr, die offenbarende Mitteilung Gottes zur Unverbindlichkeit zu verharmlosen, weil der Anruf Gottes aus der Aussage Gottes verlorenginge. Was die moderne Philosophie meint, wenn sie von Geschichte spricht, darf die theologische Wissenschaft nicht verdecken, wenn sie die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes darstellt: Daß Geschichte nicht vergangene Historie ist, sondern Entscheidung fordernd vor dem heutigen Menschen präsent werden will. Das Wort des Glaubens darf in der dogmatischen Theologie nicht so „bearbeitet" werden, daß das heilsgeschichtliche Ereignis, dem wir es verdanken, in ihm nicht mehr vor den Menschen tritt.

Wichtiger, als zu ihren einzelnen Thesen jeweils einen eigenen Schriftbeweis neben anderen möglichen Beweisen zu versuchen — was die Dogmatik, soweit möglich, selbstverständlich auch zu leisten hat —, scheint es für die Dogmatik zu sein, die von der Lehrverkündigung der Kirche verbürgten Aussagen zum lebendigen, ereignishaften Grund, wie ihn die Heilige Schrift bietet, zurückzuverfolgen und, wenn das gelungen ist (was oft gar nicht so sehr im Sinne der Aufdeckung einzelner Beweistexte als vielmehr im Sinne des Aufspürens eines Keimes verstanden werden muß, dessen Entfaltung der Geist Gottes in der Kirche geleistet hat), aus der biblischen Atmosphäre und lebendigen Geistesbemühung die theologische Vertiefung und Synthese zu erarbeiten. So wird die theologische Arbeit zugleich auch Aufweis der geistig-geistlichen Fruchtbarkeit kirchlichen Glaubenslebens auf seinem Weg durch die Geschichte.

Systematisch muß die dogmatische Theologie sein. Die Hauptaufgabe ihrer wissenschaftlichen Arbeit ist es ja, in den geschichtlichen Ereigniszusammenhängen der einzelnen Offenbarungsaussagen die Sinnstruktur aufzufinden, die Gottes planender Geist den Fakten der Heilsordnung eingestiftet hat. Aber diese Systematik kann bei der Theologie nicht von der philosophischen Metaphysik bestimmt sein, sondern muß als heilsfinal ausgerichtetes Sinnganzes in den Ereignissen und Aussagen der Heiligen Schrift aufgespürt werden. Das gilt sowohl für die Anordnung der Traktate zum Gesamtaufbau der Dogmatik wie auch für den Aufbau der einzelnen Gegenstandsgebiete oder Traktate selbst. Die Gesichtspunkte, die die Gottesoffenbarung, das Christusgeheimnis, das Werden der Gotteskindschaft, die Kirche mit ihren Lebensfunktionen, die Letzten Dinge in der Heiligen Schrift bestimmen, könnten erheblich mehr auch den Aufbau und die Behandlungsweise der Dogmatik bestimmen, ohne daß sie dadurch an systematischer Ordnung und Klarheit oder aussagemäßiger Prägnanz zu verlieren bräuchte.

J. R. *Geiselmann* hat einmal auf die bemerkenswerte Tatsache hingewiesen, daß gerade die Verwurzelung der in der Verkündigung durch die Jahrhunderte hindurchgehenden Glaubensbotschaft im schriftge-

wordenen Wort der Bibel ihr die geschichtliche Konkretheit bewahrt, in der sie ergangen ist. „Wäre die apostolische Überlieferung nur dem lebendigen Worte anvertraut, so könnte dadurch zwar das apostolische Kerygma von Jesus Christus sicher und unversehrt durch die Jahrhunderte weitergegeben werden. Allein der Inhalt der apostolischen Tradition beschränkt sich ja nicht nur darauf, sondern kündet auch von den einzelnen Worten, Taten und Schicksalen Jesu in ihren konkreten, anschaulichen und lebendigen Einzelzügen. Könnte dies alles allein und ausschließlich durch das lebendige Wort durch alle Jahrhunderte hindurch erhalten werden? Schwerlich. Dadurch aber, daß diese Seite der apostolischen Tradition sich in den festen Buchstaben der Schrift kristallisiert hat, ist nicht nur der verkündigte Christus des apostolischen Kerygmas, sondern sind auch die Taten, Worte und einzelnen Schicksale des historischen Jesus in ihrer einmaligen Konkretheit erhalten worden. Damit hat aber das Wort der Schrift die besondere Aufgabe, für die Geschichtlichkeit des uns in Christus gewordenen Heiles zu zeugen.“ [7]

Exegese und Glaube

So kann die Dogmatik nicht umhin, sich den Ergebnissen der exegetischen Forschungsarbeit zuzuwenden, weil sie sich um ihrer eigenen Aufgaben willen an der Heiligen Schrift orientieren muß. Die Dogmatik kann das nicht einfachhin rezipierend tun, sondern ist es sich selbst und ihrem Dienst am Glaubensgut der Kirche schuldig, diese Hinwendung mit sondierender Prüfung zu verbinden, „alles prüfend und das Gute behaltend“ (1 Thess 5,21). Die Exegese wird sich umgekehrt der Dogmatik zuwenden müssen; denn sie hat mit dieser die Aufgabe gemeinsam, dem Glauben an Gottes Offenbarung zu dienen, der ja nicht im simplen Registrieren lernbarer Aussagen besteht, sondern im geistig-lebendigen Umgehen mit dem Gut der Offenbarung, wodurch es erst wirklich angeeignet wird.

Negative Norm

Am selbstverständlichsten ist für den Exegeten als gläubigen Theologen das Bekenntnis, daß er im Dogma der Kirche eine negative Norm seiner wissenschaftlichen Arbeit hat. Das läßt seiner Arbeit immer noch ein großes Feld frei, das er ganz nach den Prinzipien und Arbeitsmethoden seiner Disziplin durchforschen und bearbeiten kann. Deshalb mag es dem Exegeten zunächst nicht allzuviel Kummer bereiten, auf diese Grenzpfähle achten zu müssen. Vielleicht ist es aber nicht ganz

[7] J. R. Geiselmann, Die Tradition. In: Fragen der Theologie heute. Hrsg. von J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle (³Einsiedeln 1960) 97.

unwichtig, die Beachtung auf zwei Punkte zu lenken, von denen der eine die Exegese selbst, der andere die Dogmatik angeht.

Zunächst einmal hat das Wissenschaftsgefühl der Neuzeit die (bloß) negativ normierende Bedeutung des Dogmas für die wissenschaftliche Arbeit in einer Weise herausgearbeitet, daß man sich kaum wundern darf, wenn den diesem Ideal folgenden Wissenschaften kaum noch der Charakter einer theologischen Disziplin anzusehen ist. So erscheint auch die Exegese, je mehr sie sich als eigene Disziplin darstellt, um so mehr an den Rand der theologischen Wissenschaft gerückt. Fast meint man sagen zu sollen: Die Exegese erscheint wie eine theologische Hilfswissenschaft. Daß die mittelalterliche Theologie sich auch in ihrer systematischen Arbeit als Wissenschaft von der Heiligen Schrift verstand, also die Schriftinterpretation im Zentrum der theologischen Arbeit hielt, kommt ganz sicher nicht zuletzt daher, daß man den Glauben an das dogmatisch gesicherte Offenbarungsgut eben nicht nur als negative Norm der exegetisch wissenschaftlichen Arbeit ansah. Damit soll nicht gesagt sein, diese Haltung könne auf die heutige exegetische Arbeit einfach übertragen werden. In deren Arbeitsfeld liegt ein gar zu großer Bereich eigengesetzlicher Arbeitsmethoden, die nicht unter positiver Führung des Dogmas und der Dogmatik vorangehen können, so daß hier das Dogma tatsächlich nur negative Norm sein kann. Es ist aber nicht zu verkennen, daß mit dem Verweilenwollen in diesem von eigenen Gesetzen durchwalteten Vorfeld des eigentlich Theologischen die Gefahr gegeben ist, die ganze Exegese von da her verstehen zu wollen und untheologisch werden zu lassen.

Kein katholischer Exeget wird leugnen, daß seine Fachwissenschaft nicht zu Ergebnissen führen kann, die dem Dogma entgegenstehen. Und er weiß, daß dies nicht nur ein Nichtdürfen, sondern ein echtes Nichtkönnen ist, die Unmöglichkeit eines Widerspruchs der Wahrheit gegen die Wahrheit. Das anzuerkennen mag im konkreten Einzelfall schwer sein, grundsätzlich wird sich der katholische Exeget aber nicht nur unwillig dazu verstehen.

Nun gibt es aber innerhalb des Gesamtbereiches der theologischen Arbeit kein wirkliches Nebeneinander der verschiedenen Disziplinen, sondern nur das methodische, je nach der Akzentverteilung und den arbeitsmäßigen Ausgangspositionen unterschiedene Vielerlei von Teilgebieten, die im Gesamtdienst zusammengehören. Würde nun die Exegese die Bedeutung des Dogmas als negative Norm exklusiv verstehen, so gäbe sie das positive Zusammenwirken mit der Dogmatik auf und würde sich selbst außerhalb des Rahmens echt theologischer Disziplinen stellen. Denn sie hätte behauptet, in ihrem eigenen Bereich gäbe es nichts, was zugleich Gegenstand der dogmatischen Theologie wäre. Sie hätte damit sich selbst jedes theologischen Inhaltes beraubt; denn was theologisch ist, ist nun einmal immer auch Gegenstand der Dogmatik.

Die Exegese steht also vor der Alternative: Entweder versteht sie sich als theologische Disziplin, dann kann das Dogma für sie nicht nur negative Norm sein; oder aber sie normiert sich nur negativ am Dogma, dann bleibt sie wie eine Hilfswissenschaft im Vorfeld wirklicher Theologie.

Der andere Hinweis geht den Dogmatiker an, aber auch den Gläubigen, der, ohne selbst Exeget zu sein, die Ergebnisse dieser Wissenschaft von der negativen Norm her zu beurteilen sucht, die das Dogma ist. Daß die exegetische Wissenschaft ihre negative Norm im Dogma hat, heißt noch nicht ohne weiteres, daß die gleiche negative Normkraft auch der Dogmatik innewohne. Dogma und Dogmatik, göttliche Offenbarung und deren wissenschaftliche Darstellung ist ja nicht dasselbe. Hat ja doch die Dogmatik nicht nur die einzelnen von der Kirche endgültig verkündigten Glaubenswahrheiten aufzählend aneinanderzureihen, sondern in den Einzelaussagen das Gefüge aufzufinden, das sie nach Gottes Plan und Fügung zum Ganzen vereinigt. Der Versuch aber, Gottes Ordnungsgefüge nachzudenken und nachzugestalten, steht nicht unter der gleichen Sicherung der kirchlichen Unfehlbarkeit wie die einzelnen Aussagen selbst. Es ist daher der weitaus größte Bereich dogmatischer Arbeit, der nicht durch die Unfehlbarkeit kirchlicher Verkündigung gesichert ist, sondern sich mit dem Bau der Synthese aus dem so Gesicherten befaßt. Da müssen nicht selten Verbindungsstücke eingebaut werden, die zunächst und lange Zeit hindurch nicht viel mehr sind als eine Arbeitshypothese. Wenn die Wachsamkeit erlahmt, die hier den Charakter der Bescheidenheit haben muß, so wächst die Versuchung, die Hypothese mit dem dogmatisch Gesicherten gleichzustellen. Vom Dogma selbst als negativer Norm muß daher die Dogmatik unterschieden werden, die diesen Anspruch nicht ohne weiteres erheben kann.

Eine ähnliche Reserve muß gegenüber dem persönlichen Empfinden derer walten, die ihre eigene Auffassung vom katholischen Glaubensgut zu jener negativen Norm machen wollen, die in Wirklichkeit nur dem Dogma der Kirche eignet. Oft ist es nur die aus dem vermeintlich gesicherten Bestand aufgescheuchte Bequemlichkeit, die mit erhobenem Finger auf die negative Norm hinweist, die angeblich überschritten ist. In diesem Zusammenhang sei auf das kürzlich gegebene Monitum des Sacrum Officium hingewiesen [8], das zwar davon spricht, daß gewisse

[8] Biblicarum disciplinarum studio laudabiliter fervente, in variis regionibus sententiae et opiniones circumferuntur, quae in discrimen adducunt germanam veritatem historicam et objectivam Scripturae Sacrae non modo Veteris Testamenti (sicut Summus Pontifex Pius XII. in Litt. Encycl. ‚Humani Generis' jam deploraverat) verum et Novi, etiam quoad dicta et facta Christi Jesu.

Cum autem hujusmodi sententiae et opiniones anxios faciant et Pastores et christifideles, Em.mi Patres, fidei morumque doctrinae tutandae praepositi, omnes, qui de Sacris Libris sive scripto sive verbo agunt, monendos censuerunt ut semper debita cum prudentia ac reverentia tantum argumentum pertractent, et prae oculis semper habeant SS. Patrum doctrinam atque Ecclesiae sensum ac Magisterium, ne fidelium

Meinungen der Exegeten „anxios faciant et Pastores et christifideles". Aber diese Beunruhigung wird nicht schlechthin zur negativen Norm der exegetischen Arbeit gemacht, sondern zum Anlaß genommen, die Fachwissenschaft an die „debita prudentia ac reverentia" zu erinnern, die bei der exegetischen Arbeit und vor allem auch bei der Vorlage ihrer Ergebnisse gewahrt werden muß. Eine gewisse Schockwirkung angesichts ungewohnter exegetischer Forschungsergebnisse braucht aber noch nicht notwendig ein Überschreiten der durch den Glauben gesetzten negativen Norm anzuzeigen. Zugleich mit der Prüfung exegetischer Ergebnisse an der Norm des Glaubens muß also der Dogmatiker prüfen, ob seine systematisch-theologischen Aussagen wirklich das Dogma ausdeuten oder aber Ergebnisse theologischer Arbeit sind, die bereit sein muß, sich korrigieren zu lassen. Nur wenn die Bereitschaft zur Überprüfung beide Seiten vereinigt, kann sich die Exegese die Wachsamkeit der Dogmatik und kann sich die Dogmatik die Forschervitalität der Exegese gefallen lassen.

Bevor die negative Normierung durch das Dogma einzelne Textbeispiele der exegetischen Forschung berührt, muß sie von einer dogmatischen Grundlage her die Gesamthaltung des Exegeten bestimmen. Soviel Richtiges an dem Anliegen der existentiellen (oder existentialen) Interpretation der biblischen Texte ist — dogmatisch fragwürdig wird sie, wenn sie nur als Fluchtbewegung aus allem Wunderbaren und Außerordentlichen in den biblischen Berichten ausgeübt und versucht wird. Es ist gewiß nicht leicht, dem modernen Menschen glaubwürdig zu machen, daß in Gottes heilsgeschichtlichem Wirken das Wunder einen ernst zu nehmenden Platz hat. Und es ist noch viel schwieriger, im einzelnen Bericht abzugrenzen, wo auch im Wunderbaren objektiver Bericht, wo Wiedergabe existentieller Befindlichkeit vorliegt. Daß aber jeder biblische Bericht überall da, wo er Wunderbares und Außergewöhnliches enthält, erst den Beweis seiner objektiven Gültigkeit antreten müsse, wo doch der Text als vorliegendes Zeugnis der Auflösung ins rein Existentielle die Beweislast aufbürdet, würde als Grundhaltung dem Dogma als der negativen Norm exegetischer Arbeit widersprechen. Daß die biblischen Berichte nicht als rein sachliche Wiedergabe historischer Ereignisse gemeint sind, sondern anrufenden, die Existenz des Menschen bestimmenden Charakter haben, ist unübersehbar. Bei aller Deutearbeit muß ganz sicher die Frage nach der Bedeutung „pro me" führend sein. Aber es handelt sich doch um die Bedeutung, die einer Wirklichkeit innewohnt, die heilsgeschichtlich geschehen und damit objektiv wirklich ist. Nicht die existentielle Interpretation als Flucht aus dem objektiv Geschichtlichen, sondern nur als Forderung persön-

conscientiae perturbentur neve fidei veritates laedantur. — Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 20. junii 1961 (AAS 53 [1961] 507).

licher Entscheidung zu dem von Gott tatsächlich in der Geschichte gewirkten Wunderbaren kann an der vom Dogma gegebenen negativen Norm der Exegese bestehen. Das Dogma schreibt dem wunderbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte eine für die Theologie sehr bedeutsame Rolle zu, die ein grundsätzliches Abschieben des wunderbaren Geschehens in den Bereich der bloßen theologischen Interpretation unmöglich macht [9].

Die negative Norm gewinnt eine Art Allgegenwart in der exegetischen Arbeit im Dogma von der Inspiration, die die ganze Schrift durchwaltet und in der Irrtumslosigkeit ihren Formaleffekt hat, daher also den Exegeten eigentlich unaufhörlich beansprucht. Hier zeigt sich auch, daß der Glaube nicht nur negative Norm sein kann, sondern nur dann als solcher wirksam wird, wenn er zugleich auch eine positive Führungsrolle ausüben darf. Dem Exegeten wird der Blick mit Notwendigkeit in eine größere Tiefe geführt, die seinen rein philologischen Arbeitsmethoden nicht mehr zugänglich, aber doch wirklich und gültig und daher von ihm anzuzielen ist, wenn er sich zwingt, die Spannung seiner Ergebnisse mit der Irrtumslosigkeit der inspirierten Schrift zu einer positiven Versöhnung zu führen. Es kann nicht beim bloß grundsätzlichen Bekenntnis bleiben, und der Exeget kann sich nicht mit der Überzeugung begnügen, es müsse irgendeine Weise geben, das philologisch Erarbeitete mit der biblischen Irrtumslosigkeit zu vereinbaren. Es gehört zur Aufgabe dessen, der den Text der Heiligen Schrift interpretieren will, jeweils auch zu zeigen, wie diese Vereinbarung geleistet werden kann. Das nämlich zwingt zu einer tieferen Untersuchung nicht nur dessen, was der Einzeltext an der Oberfläche sagt, sondern wie diese Aussage in der Tiefe gemeint ist, zu welchem literarischen Genus und welcher menschlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise er gehört. Solange die Vereinbarung mit Inspiration und Irrtumslosigkeit nicht geleistet ist, ist der biblische Text eben nicht gedeutet.

Exegese als Glaubenswissenschaft

Den Charakter einer Glaubenswissenschaft kann die Exegese nicht einzig dadurch verwirklichen, daß sie dem Glauben nicht widerspricht. Sie muß dem Glauben dadurch dienen, daß sie aus dem in der Heiligen Schrift fixierten Gotteswort den Inhalt des Glaubens zu tieferem Erkanntwerden führt. Das kann aber nur jene Weise ergänzender und vertiefender Erkenntnis sein, die auch dem entfalteten Glaubensbewußtsein der heutigen Kirche noch zuwachsen kann und muß. Die Kirche ist zwei Jahrtausende lang unter der Führung des Heiligen Geistes [10]

[9] Denzinger 1790, 1794.

[10] Spiritu Sancto dictante: Denzinger 783; Spiritu Sancto suggerente: Denzinger 792a.

mit dem biblischen Wort umgegangen und hat es zum heutigen Glaubensbewußtsein entfaltet. So könnte es verwunderlich erscheinen, daß die Exegese als glaubenswissenschaftliche Disziplin den Glauben zur Tiefe und reicheren Erkenntnis führen solle, wo doch das Umgekehrte wahr zu sein scheint.

Tatsächlich aber bedarf der Glaube der heutigen Kirche, der sich ja weithin in der Gestalt einzelner Glaubenssätze fast nach Art metaphysischer Sätze der Philosophie darbietet, der Rückführung in den lebendigen Wurzelgrund und die heilsgeschichtliche Fülle der biblischen Bezeugung. Dort muß ihm seine Geschichtlichkeit und Konkretheit gegeben werden. Dort muß der Glaubende den sprechenden Gott selbst im Gefäß seines biblisch geschriebenen Wortes zu lebendiger Begegnung finden.

Die glaubenswissenschaftliche Aufgabe des Exegeten ist weniger die, aus den Worten der Heiligen Schrift mit der Erwartung von Neuentdeckungen erforschen zu wollen, welche Einzelsätze der christlich Gläubige seinem Glaubensbekenntnis einzuverleiben hat. Das teilt die Kirche dem einzelnen aus ihrem zweitausend Jahre langen Umgang mit dem Schriftwort ziemlich endgültig mit. Die Geschichte der kirchlichen Glaubensentfaltung hat aber gezeigt, daß auch die Neuentdeckungen offenbarter Inhalte im Umgang mit der Heiligen Schrift nicht unmöglich sind. Die Kirche hat im Laufe ihrer Geschichte Dogmen definiert, die die Frühzeit im biblischen Wort noch nicht ausdrücklich gefunden hatte, obwohl sie in ihm ihr „letztes Fundament" besaßen. Zum mindesten ist dies zu bedenken, daß die Kirche in der Bewahrung des Glaubens ja nicht nur die Aufgabe hat, das Offenbarungsgut zum Zweck prägnanter Glaubensbekenntnisse zusammengefaßt zu formulieren oder gegen den Irrtum in präzisen Sätzen abzugrenzen. Viel wichtiger ist ihre Aufgabe, Gottes Offenbarung lebendig zu verkündigen. Das aber heißt, sie muß, was satzhaft geprägt ist, in seiner lebendigen Fülle entfalten, wie es dem Leben entspricht, aus dem die offenbarte Wahrheit erhoben wurde und in das hinein sie verkündigt werden soll. Diesen lebendigen Reichtum kann und soll die Exegese tiefer und neu erheben. Sie kann und muß an der alten Wahrheit auch neue Lichter entdecken. Dabei allerdings wird sie sich führen lassen vom Glauben der Kirche, dessen Lichter es sind, was sie entdecken soll. Der Exeget hat die Aufgabe, den entfalteten Glauben der Kirche rückzubinden an den biblischen Urgrund. Er muß den Ort aufsuchen, von dem aus die Entfaltung des Glaubensgutes gewachsen ist. Die Exegese wird dem Leser und Meditierenden zeigen müssen, wie man die Schrift im Licht des entfalteten Glaubens lesen und deuten muß, ohne Fremdes hineinzutragen, um das Entfaltete im lebendigen Keim wiederzufinden und im Lebensganzen zu bejahen. Die Exegese muß zeigen, wie und wo die

Glaubenssätze der Kirche ans Wort Gottes gebunden sind, welcher konkrete heilsgeschichtliche Zusammenhang und ereignishafte Klang den heilsmäßigen Ton des Glaubenssatzes bestimmt. Gerade diesen Ton soll die Rückverfolgung des kirchlichen Dogmas in seinen biblischen Urgrund im Glaubensbekenntnis des Christen zum Klingen bringen. Der Exeget soll zeigen, wo sich die göttliche Bezeugung im Gefäß der biblischen Bezeugung in die Geschichte gesenkt hat, so daß der kirchliche Gang durch diese Geschichte das bis heute Entfaltete und vielleicht noch zu Entfaltende hören und bekennen konnte.

Das heißt dann aber, daß der Exeget in der Schrift auf die Suche gehen muß unter der Führung des entfalteten Glaubens der Kirche [11]. Dieses Licht darf seinen sorgfältigen und kritischen Forschungswillen nicht mindern. Er wird nicht bei den leisesten Anklängen gleich das entfaltete Dogma in einem bestimmten Text anzubinden suchen, wenn sich so etwas bei Anwendung aller Kriterien des Sprachlichen, Historischen, Literar- und Formgeschichtlichen usw. nicht rechtfertigen läßt. Aber das Licht des Glaubens, das ja nicht nur die einzelnen Glaubensinhalte enthält, sondern auch die Überzeugung, daß sie der Schrift nicht nur nicht fremd, sondern ihr entwachsen sind, wird doch in eine andere Tiefe des Schrifttextes führen als die reine Philologie. Und es wird dennoch Deutung der Heiligen Schrift sein. Der Exeget sollte auch die anscheinend wenig biblischen Dogmen der Kirche, wenn und weil sie solche sind, in der Heiligen Schrift als ihrem „ultimum fundamentum“ [12] aufzuspüren suchen.

So würde die Exegese einigermaßen mit den biblischen Aufgaben der Dogmatik zusammentreffen. Diese hat ja aus der Bibel nur teilweise oder uneigentlich einen „Schriftbeweis“ zu führen, als wenn das kirchliche Dogma und seine theologische Durchdringung aus der Schrift als einer Beweisquelle neben dem ordentlichen oder außerordentlichen Lehramt der Kirche bewiesen werden sollte. Die eigentliche Beweisquelle ist für die Dogmatik die Lehrverkündigung der Kirche, deren zentraler Inhalt das in der Schrift der Kirche anvertraute Wort Gottes ist, das durch die Verkündigung und in der Ausdeutung der lebendigen Kirche an die Gläubigen gelangt. Aber die Dogmatik muß der satzhaften Wiedergabe und gedanklichen Systematik des Glaubensgutes die göttlich-heilsgeschichtliche Klangfarbe und lebendig geschichtliche Konkretheit und Fülle wiedergeben durch ihre Rückführung auf den biblischen Wurzelgrund.

[11] Denzinger 1788.
[12] Denzinger 2331, 2332.

Die Klagenfurter Sentenzen Deus est sine principio, die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon

Zum Werden der frühscholastischen Lehre von Schöpfung und Fall, Erlösung und christlicher Moraltheologie

Von Heinrich Weisweiler S. J.

In den beiden letzten Jahren sind in dieser Zeitschrift mehrere Abhandlungen erschienen, in denen versucht wurde, einiges Licht in die noch dunkle Entstehungsgeschichte der frühen Scholastik zu Beginn des 12. Jahrhunderts zu bringen. Ein erstes Ergebnis war neben der Erhellung der Abhängigkeiten der frühesten Summen voneinander die Feststellung, daß diese ersten systematischen Werke der Theologie ihren Stoff stark aus der Patristik nehmen. Dadurch, daß sie langsam vom bloßen Zitieren der Texte der Väter, wie es in den Katenensammlungen geschah, ablassen und den Vätertext zur Väteridee erweitern, war es möglich, zu einer stärkeren Systematik zu kommen und dennoch die Tradition nicht zu verlassen. Aus einem toten Überliefern wurde die lebendige Tradition, genährt und gestärkt durch die Interpretationsprinzipien und die Logik, die ein jahrelanges Studium der artes liberales diese Meister gelehrt hatte.

Heute soll diese Untersuchung hier fortgesetzt werden an Hand einer neugefundenen und noch nicht bearbeiteten ersten Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon, der die ersten systematischen Werke ja alle entstammen. Es war uns bisher noch nicht möglich, unmittelbar zum gesprochenen Wort einer Vorlesung aus dieser Schule mit Sicherheit vorzudringen. In den hier vorgelegten *Klagenfurter Sentenzen* erleben wir das Werden der neuen theologischen Systematik auch an einem solchen *gesprochenen Wort* in einer frühen Vorlesung.

Läßt sich auch hier der eben gezeichnete Weg vom Vätertext zur Väteridee und ihre logische Einordnung in ein theologisches System als Grundlage der neuen Systematik verfolgen? Und wenn ja, wie ging er konkret in einer Vorlesung voran?

Das sind die Fragen, die sich der vorliegende Artikel stellt. Dabei soll wie immer auch dem theologischen Inhalt Aufmerksamkeit geschenkt werden. Es sei dabei vor allem auf eine Seite hingewiesen, die in den vorhergehenden Arbeiten noch nicht so zur Sprache kommen konnte: Auch die frühe Moraltheologie ist in der systematischen Erklärung des Dekalogs den beschriebenen Weg aus der Patristik gegangen. Das läßt sich an den Klagenfurter Sentenzen, die auch darüber handeln, gut zeigen.

Die von mir 1937 gefundene systematische Sentenzensammlung aus Klagenfurt [1] verrät schon durch ihr Incipit: Deus est sine principio et fine ihre enge Verbindung mit einem Werk der Anselmschule: *Deus de cuius principio et fine tacetur*, das jüngst als eine frühe Quelle der sogenannten Anselmsentenzen dargetan wurde [2]. Schon das lockt zur genaueren Untersuchung, da sie vielleicht einen neuen Einblick in das Wachsen der frühen Theologie aus dem patristischen Denken verspricht. Denn dieses Werk kennen wir bereits als die Grundlage der berühmtesten Summe der Anselmschule, der *Sententiae Anselmi* [3].

Wie haben die Klagenfurter Sentenzen ihre Quelle zu tieferer Systematik benutzt — ähnlich oder verschieden von den Anselmsentenzen? Diese uns hier durch den Neufund gebotene Vergleichsmöglichkeit gilt es zu einem weiteren Eindringen in die Methode der Systematik in der Frühzeit auszunutzen. Bereits der Vergleich, den wir bei den *Berliner Sentenzen*, die ihrerseits die Anselmsentenzen weiter systematisierten, ausführten, konnte uns ja zeigen, wie die Systematik in immer stärkerer Loslösung vom Väterzitat zur Väteridee und neuer Einarbeit anderer Quellen fortschreitet [4]. Grundlegend für alle diese Werke aber war die nun in manchen Handschriften aufgefundene Sammlung *Deus summe*, die im Gegensatz zu allen diesen anderen Summen noch stärker unmittelbare Väter*texte* bringt, welche die übrigen Werke zu Väter*ideen* umgestalteten [5].

Wie stehen die Klagenfurter Sentenzen also zu allen diesen Werken — und was lehren sie uns über die dogmatische Entwicklung der Fragen, die damals besonders im Mittelpunkt des theologischen Interesses der Schule standen: über Schaffung und Fall der Engel und Menschen sowie über der letzteren Erlösung und deren Folgen für das sittliche Leben?

---

[1] Siehe Schol 33 (1958) 260. Dann auch aufgeführt bei A. M. Landgraf, Neuaufgefundene Handschriften mit Werken aus dem Bereich des Anselm von Laon: CollFranc 15 (1945) 7—8 mit einer kurzen ersten Analyse. Vgl. ferner Fr. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in sententias Petri Lombardi (Würzburg 1947) n. 776 oder Fr. Stegmüller, Sententiae Berolinenses: RechThAncMéd 11 (1939) 38.

[2] H. Weisweiler, 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: Schol 35 (1960) 209—243. — Zitiert: Deus de cuius principio.

[3] H. Weisweiler, Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Schule: Schol 34 (1959) 190—232. — Zitiert: Anselmsentenzen.

[4] H. Weisweiler, 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.

[5] Siehe die Aufzählung der Handschriften in Anselmsentenzen 192 f. und die Ergänzung in Sententiae Berolinenses 323, Anm. 7. Texte aus der Summe siehe in den genannten Artikeln und die erste Beschreibung nach dem Fund: H. Weisweiler, L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux: RechThAncMéd 4 (1932) 376 ff. Dann: Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (Münster 1936) 17 ff. — Zitiert: Schrifttum.

Ein starkes, sich gleich zu Beginn offenbarendes und kennzeichnendes Element dieser Klagenfurter Summe ist eine offenbar sehr weitgehende Benutzung anderer früherer Werke der Schule. Sie macht daraus noch weniger Hehl als etwa die Anselmsentenzen. Denn manchmal werden die Quellen, wenn auch meist anonym, einfach nebeneinandergestellt. Das bringt wie bei anderen Werken der Schule und überhaupt der ersten Zeit der Frühscholastik, etwa der Summa sententiarum und selbst Hugos von St. Viktor — wenn auch in weit vervollkommneterer Form —, das Gute mit sich, daß uns das wertvollste Material eigenen oder fremden Denkens so überliefert und in die persönlichen Werke eingebaut wurde [6]. Der Lombarde ist für diese Art und vor allem für ihren Wert und seine wichtige Auswirkung bestes Zeugnis [7]. Unserem Anonymus war dieses Sammeln offenbar starkes Anliegen, um so möglichst gutes und umfassendes Material aus der Patristik und der bereits aus ihr gewordenen Systematik für die eigene zu erwerben und kennenzulernen.

Um nun Inhalt und Arbeitsmethode sowie Abhängigkeitsverhältnisse zu klären, sei auch diesmal wieder so vorangegangen, daß, dem sachlichen Verlauf des Sentenzenwerkes folgend, an Hand bestimmter wichtiger Darlegungen aus den Hauptteilen, der Engellehre, der Anthropologie und der Darlegung über die Erlösung wie ihrer Auswirkungen im christlichen Leben (Dekalog), diesen Fragen nachgegangen wird. So erhält man ein objektiveres Bild von dem Wollen des Anonymus, als wenn man eine systematische Darstellung der Abhängigkeiten geben würde.

I. Fragen der Engellehre

Für die Zusammenstellung von vielerlei Quellen und ihre neue systematische Zusammenarbeit bietet gleich eine der ersten Fragen aus der Angelologie ein bezeichnendes Beispiel. Ich stelle dabei die Ausführungen aus den anderen großen Werken der Schule zunächst nur als Vergleichsgrundlage dazu. So kann man einen Einblick in die verschiedene bzw. gleichartige Bearbeitung einer einzelnen Frage erhalten. Es ist die Antwort, worin der eigentliche Grund der Sünde der Engel gelegen haben mag.

Die Klagenfurter Sentenzen schreiben darüber gleich auf der ersten Seite der Abhandlung, da die Schöpfung der Engel nur kurz behandelt wurde:

Causa eius ruine *superbia et invidia* fuit. Quod autem superbia et invidia esset

[6] Vgl. H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis: Schol 20—24 (1949) 59—87 232 bis 267.

[7] Siehe u. a. H. Weisweiler, La „Summa sententiarum" source de Pierre Lombard: RechThAncMéd 6 (1934) 143—183.

in eo, scriptum est: *Ponam sedem meam in aquilonem, similis ero altissimo,* ut per aquilonem accipiamus malos a caritate frigidos quos sibi subiciendo non dixit sed cogitavit. Quod *dixit non loquendo sed cogitando.* Et iterum: Ascendam supra astra, per quod aliis angelis se superbiendo preferebat, deo creatori suo se parificare volebat (f. 1) [8].

Die Ausführungen zu diesem Problem in der mit ähnlichem Incipit wie Klagenfurt beginnenden Sammlung Deus de cuius principio lauten:

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* (255 f.) [9].

Ausführlicher sind die Anselmsentenzen:

Hic quoque lucifer ... ceteros angelicos spiritus superbiendo contempsit, et deo creatori suo invidendo ipsi parificari voluit. Sicut de eo legitur in Ysaia: Conscendam supra astra celi, id est, super angelos exaltabor — ecce superbia —, sedebo in montem testamenti, in lateribus aquilonis et ero similis altissimo — ecce invidia —, deo enim de sua altitudine invidebat. Verba quidem non dixit sed hec cogitando voluit (51 s.) [10].

Wichtig ist auch die Textgestaltung in der gemeinsamen Quelle von Deus de cuius principio und der Anselmsentenzen: Deus summe. Dort liest man:

Profunditatem sue excellentie vel scientie perpendens ... in suum creatorem superbivit eumque invidit ... Isaias in figura Nabuchodonosor in hec verba inducit Luciferum loquentem: In celum conscendam, supra astra, id est angelos, exaltabo solium meum — ecce quod superbivit. Sequitur: et ero similis altissimo — ecce quod invidit. Et non solum deo equalis sed etiam superior esse voluit secundum apostoli: Extollitur supra omne quod dicitur deus aut quod colitur (f. 86v) [11].

Wie gewöhnlich haben die Sententiae divinae paginae einen ziemlich verschiedenen Wortlaut, der aber auch des Vergleichs halber kurz gedruckt sei:

Cum autem angelus in tanta dignitate creatus fuerit, ex nimia dignitate versus est in nimiam elationem ut penes se ipsum diceret: Ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis altissimo [12].

Wenn die übrigen Darlegungen auch ziemlich gleich sind, so unterscheiden die Werke sich doch an typischen Stellen. Es ist bereits in der

---

[8] Es werden immer die Folioangaben aus Cod. 34 von Klagenfurt beigefügt.

[9] Die Zahlen beziehen sich jedesmal auf die Seiten der Edition: H. Weisweiler, Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur" et son remaniement: RechThAncMéd 5 (1933) 245—274. — Zitiert: Le recueil.

[10] Hier werden jeweils die Seitenzahlen aus der Edition von Fr. Pl. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (BeitrGPhMA 18, 2—3) (Münster 1919) beigefügt.

[11] Als Textgrundlage ist die frühe Überlieferung in Clm 22307 unter Beiziehung der anderen Handschriften genommen. Angegeben wird immer die Foliozahl von Clm 22307.

[12] Ed. Fr. Pl. Bliemetzrieder a. a. O. 15.

Abhandlung über Deus de cuius principio 217 ein genauer Textvergleich dieser Ausführungen zwischen Sententiae Anselmi, Deus de cuius principio und der Urquelle Deus summe vorgenommen worden. Hier braucht also nur das Ergebnis noch einmal kurz skizziert und dann mit den Klagenfurter Ausführungen verglichen zu werden, um Neugestaltung der Idee und Worte wie genaueres Abhängigkeitsverhältnis zur Darstellung zu bringen. Das damalige Ergebnis für die drei anderen Werke läßt sich in die Worte zusammenfassen, daß auf der einen Seite deutlich ein Zusammenhang mit Deus summe und den Anselmsentenzen zu ersehen ist. Es sei nur an das auffallende, gleiche: Ecce invidit — ecce superbivit als Deutung der Isaiasstelle erinnert. Auf der anderen Seite ist aber auch deutlich, daß Deus de cuius principio einen Einfluß auf die Anselmsentenzen gehabt hat, wie ich es an vielen Stellen auch sonst nachweisen konnte [13]. Denn alle Stellen, die in den Anselmsentenzen zu Deus summe zugesetzt sind, finden sich auch in Deus de cuius principio, sind also offenbar von dort auch hier herübergenommen. So etwa der Zusatz „inremisibiliter" zu peccavit oder das auffallende „Corruens infra se".

Wie stehen nun die Klagenfurter Sentenzen zu diesen Unterschieden der drei anderen Werke? Es ist ganz deutlich, daß der größere Zusammenhang mit *Deus de cuius principio* wie im Incipit des Werkes so auch im hier zitierten Text vorhanden ist. Der ganze, oben im Druck hervorgehobene Kursivtext aus den Klagenfurter Sentenzen ist wörtlich mit den Ausführungen von Deus de cuius principio gleich. Das gilt auch von den Stellen, die Deus de cuius principio aus der Quelle Deus summe nicht entnahm, sondern zusetzte, wie deo „parificari voluit". Wichtig erscheint auch, daß Klagenfurt wie Deus de cuius principio das Ecce superbivit — ecce invidit von Deus summe und den Anselmsentenzen auflöst bzw. wegläßt. Ebenfalls beim Zusatz zu Deus summe, den Deus de cuius principio bringt: Verba quidem non dixit sed cogitando voluit, folgt Klagenfurt dieser Sammlung: Quod dixit non loquendo sed cogitando. Die Anselmsentenzen fügen ein „hec" hier ein, das in Klagenfurt fehlt.

Auffallend ist, daß Klagenfurt vorher schon einmal einen ganz ähnlichen Satz schreibt, wenn dort der neuen Deutung des „per aquilonem" für die schlechten, in der Liebe erkalteten Geschöpfe beigefügt ist: quos sibi subiciendo non dixit sed cogitavit. Das ist offenbar einer *anderen Quelle* entnommen, die wir noch suchen müssen.

Ein weiterer Zusatz zu Deus de cuius principio et fine folgt, wenn eine andere Schriftstelle noch für den Stolz des Luzifer angeführt wird: Et iterum. Ascendam super astra, per quod aliis angelis se superbiendo preferebat. Das finden wir fast wörtlich in den *Anselmsentenzen,* aber

[13] Vgl. Deus de cuius principio: Schol 35 (1960) 209 ff.

auch in *Deus summe*. Aus welcher dieser Summen mag Klagenfurt diesen Zusatz genommen haben?

Diese ersten vorsichtigen Schritte können uns zunächst nur eine Richtung des Weges geben. Versuchen wir sie zu verfolgen bei der weiteren Frage der Angelologie, in der nun Stolz und Neid näher gedeutet werden. Es sei zunächst der Text aus Klagenfurt gedruckt:

Est autem superbia amor proprie excellentie. Unde nascitur invidia id est odium aliene felicitatis. Sed cum superbia fuisset causa angelice ruine, videndum est, quis esset ille (modus) superbiae. Dicit Augustinus super genesim ad literam esse quatuor genera superbiendi. Est unum genus superbie, quando aliquis sibi tantum attribuit, si quid boni habet, et non deo, quod erat in philosophis. Unde apostolus: Evanuerunt in cogitationibus suis; stulti facti sunt [Rom 1, 21 b. c]. et ille stultus homo dicit: Iupiter deus ... det opes, equum autem ipse parabo. Est secundum genus, scilicet quando quis aliquid boni a deo se cognoscit habere, sed meritis suis asscribit, ut patet in iudeis preferentibus se gentilibus in epistola ad Romanos. Tercium est, quando se iactat aliquis de bono quod non habet. Quartum est genus, scilicet quando et deo tribuit quod habet, sed alios superbius contempnit, ut phariseus. Hoc genere superbie diabolus cecidit quia non solum contra deum superbus erat et invidus, sed et alios sui ordinis quasi inferiores contempsit (f. 1^r — 1^v).

Auch die anderen Summen haben vielfach eine Abhandlung über die Definition des Stolzes. Die Urquelle Deus summe bringt dazu wie Klagenfurt einen Hinweis auf Augustinus super Genesim ad litteram [14], während die Berliner Sentenzen [15] und auch Wilhelm von Champeaux [16] in einer Einzelsentenz den Namen Augustins verschweigen und daher die Aufzählung wie eigenes Gut erscheinen lassen. Die Anselmsentenzen aber bringen die Darlegung erst bei der Versuchung des Menschen und seinem Fall. Auch sie nennen Augustinus nicht und bringen auch nicht die Einteilung in die vier Grade, die Deus summe richtig Gregor zuerteilt [17]. Sie kennen aber eine Einteilung des Neides in drei Grade wie auch Wilhem von Champeaux nach Augustin in De Genesi ad litteram l. 11 c. 14 n. 18; PL 34, 436.

Was sagt nun der Text in Klagenfurt, wenn man ihn mit diesen verschiedenen Darlegungen in den Werken der Schule vergleicht? Er bringt zunächst die augustinische Definition des Stolzes und Neides nicht mehr mit Augustins Namen, wie es noch *Deus summe* tat. Aber für die Angabe der vier Grade des Stolzes ist Gregor noch angegeben wie in Deus summe. Die Einteilung des Neides in drei Grade aber fehlt wie in Deus

---

[14] Superbia est amor propriae excellentiae; invidia est odium felicitatis alienae: l. 11 c. 14 n. 18; PL 34, 436. Siehe den ganzen Text von Deus summe: Berliner Sentenzen 328.

[15] Ed. Stegmüller 43; siehe den Text Berliner Sentenzen ebd.

[16] G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux (Lille 1898) Sentenz 42, S. 67.

[17] Vgl. Gregor. M., Moralia 23, 6, 13; PL 76, 258—259. Siehe den Text aus Deus summe, in: Berliner Sentenzen: Schol 34 (1959) 328. Bei den Berliner Sentenzen ist auch dieser Text ohne Verfassernamen und wurde bereits weiter umgearbeitet als in ihrer Quelle Deus summe. Vgl. ebd.

summe so auch wieder in Klagenfurt. Dieses Werk steht also an dieser Stelle der Urquelle Deus summe noch näher. Auch die Formulierung der vier Grade des Stolzes ist der Art der Aufzählung in Deus summe nahe. Wir gehen also nicht fehl, wenn wir einen Einfluß von Deus summe — sei er direkt oder indirekt — vermuten und in der Untersuchung darauf achten, ob sich solche Anzeichen wiederholen.

Dennoch ist eine Ausweitung der Gedanken sowohl Gregors selbst wie ihrer Kürzung in Deus summe deutlich zu erkennen. Denn die Schrifttexte und beigefügten Zitate oder Beispiele sind ein Werk von Klagenfurt. Es ist also erneut eine Erweiterungstendenz — vielleicht aus anderen Quellen — sichtbar.

Nehmen wir ein anderes Beispiel noch aus der Engellehre, und zwar aus einem Thema, in dem in der Schule ganz verschiedene Lösungen vorgetragen wurden. Dann ist die Abhängigkeit von dem einen oder anderen Werk der Schule vielleicht noch deutlicher zu erkennen. Das ist der Fall bei der Frage, warum die guten Engel einen ganz verschiedenen Grad der Seligkeit empfingen, obschon alle gleich im Guten verharrten:

Deus summe: Sed cum hoc meritum fuerit in omnibus bonis angelis, queritur, quare quidam illorum habeant maiorem gloriam et quidam minorem. Potest responderi, quod quidam cum maiore fervore adherent deo, alii autem minore. Atque hoc modo in quibusdam fuit maius meritum, in aliis minus. Et potest dici, quod deus creavit quosdam magis scientes, quosdam minus (f. 89v) [18].

Die Anselmsentenzen haben ihrer Art entsprechend einige weitere Lösungen der Frage beigefügt:

Deus quibusdam angelis in prima creatione sua maiorem, quibusdam minorem dedit scientiam. Illi ergo quibus maior scientia fuit collata, persistentes maiori desiderio amori sui conditoris adheserunt et profundius divinitatis lucem contemplati sunt. Unde et alios dignitate precellunt. Vel dici potest, quod, cum omnes perstiterunt, quidam tamen plus aliis in amorem sui creatoris profecerunt. Vel etiam ex ipsa creatione aliis digniores sunt (54) [19].

Klagenfurt aber schreibt:

Sed cum omnes boni perstitissent in hoc merito et equaliter obedirent deo, queri potest, quare ex ipsis bonis alii quidam sunt minoris glorie, alii maioris. Quod factum esse dicimus tum ex prime creationis modo tum ex differenti eorum merito. Ex prima creatione et pro creatoris arbitrio quibusdam datum est, ut habeant profundiorem scientiam de deo et creaturis, alii vero habeant minorem scientiam de ipsis. Differentiam autem habent et in merito, quia illi spiritus quibus maior inest sapientia et discretio, vicinius deo adherent et in visione dei magis delectantur; alii quibus minor erat scientia, minus contemplando divine visioni tantum assistunt. Sed quare his minus, illis plus sapientie datum sit, he cause sunt penes ipsum deum (f. 2).

Auch in der Bearbeitung von Deus de cuius principio in der Sammlung Deus principium et finis totius creature findet sich eine Ausführung zu unserer Frage:

[18] Siehe Anselmsentenzen: Schol 34 (1959) 201.
[19] Vgl. ebd.

Hanc autem questionem sancti sic solvunt: Verum est, quod in ipso puncto creationis deo adherebant; sed tamen quidam illorum maiori desiderii caritate, quidam vero minori dilectione. Et tali modo diversa premia gaudiorum promeriti sunt [20].

Es ist in unserer Untersuchung über die Anselmsentenzen bereits der ideelle Unterschied von Deus summe und der Anselmsentenzen herausgestellt worden [21]. Letztere bringen drei Lösungen, die durch ein zweimaliges „vel" deutlich getrennt sind: Das *Wissen* und so auch die Schau waren verschieden — Die *Liebe* wuchs unterschiedlich — Es gab eine höhere *Würde* gleich bei der Schaffung durch Gott. Deus summe kennt nur die beiden ersten Lösungen der Frage und zieht dabei im Gegensatz zu den Anselmsentenzen, die mehr der ersten (vom größeren Wissen) zuneigen, die zweite (von der größeren Liebe) vor. So stellt sie den Typ eines größeren Voluntariums als grundsätzlich verschiedene theologische Haltung dar, wie wir ihn damals mehrmals feststellen konnten. Fragen wir uns also erneut, zu welcher Formulierung und (nun auch) zu welcher theologischen Grundhaltung Klagenfurt zählt. Zunächst ist bemerkbar und auch für die Arbeitsweise von Klagenfurt wichtig, daß jetzt deutlich unterschieden wird zwischen der Schöpfungsgabe und dem Verdienst. Der Anonymus wendet sich zuerst zur Frage nach der Verschiedenheit in der Schöpfung und dann zum verschiedenen Verdienst: differentiam autem habent et in merito. Das ist sicher ein Fortschritt. Zur ersten Frage der verschiedenen Gaben in der Schöpfung bringt er die Lösung von dem verschiedenen größeren Wissen, das von Gott geschenkt wurde. Das wäre also die zweite Lösung von Deus summe: Et potest dici, quod deus creavit quosdam magis scientes, quosdam minus. Es ist die erste Lösung der Anselmsentenzen: Solvi potest: Deus quibusdam angelis in prima creatione sua maiorem, quibusdam minorem dedit scientiam. Die Sprachform der *Anselmsentenzen* könnte näher der Form von Klagenfurt stehen, besonders da sie kurz darauf wie Klagenfurt auch von der „scientia profundior" sprechen. Aber eine Abhängigkeit wage ich hier nicht aufzustellen. Dafür sind die Ausdrucksweisen nicht prägnant und eigenständig genug. Auffallender ist, daß der Begriff des Verdienstes (meritum) in den Anselmsentenzen gegenüber ihrer Quelle Deus summe nicht mehr genannt ist. Er ist in die maior dignitas umgedeutet. Dagegen hat Klagenfurt wieder mehrmals, wie Deus summe, den Ausdruck vom „Verdienen" und hat ihn

[20] H. Weisweiler, Le recueil: RechThAncMéd 5 (1933) 258. — Auch die Sammlung *Antequam quicquam fieret* in Clm 22272 f. 107r—109r bringt einen hierhin gehörenden Text: Hoc tamen sciendum est, quod in prima creatione non omnes equales creati, sed facte sunt quedam distinctiones; quod quare sit, ipse novit qui omnia fecit. Siehe Lottin, Psychologie et Morale, t. V. (Gembloux 1959) 335. Zur Summe vgl. auch Schrifttum 74 und: Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor (Freiburg 1932) 37 65 113.

[21] Anselmsentenzen: Schol 34 (1959) 201 f.

sogar zu seinem Einteilungsgrund gemacht. Ideengeschichtlich steht der Anonymus also auch hier *Deus summe* — direkt oder indirekt, das sei noch offengelassen — nahe.

Sehr bemerkenswert ist die verschiedene Haltung in der Frage der theologischen Grundhaltung. Die zweite, voluntaristische Lösung in der Aufzählung der Ansichten in den Anselmsentenzen: plus aliis in amorem sui conditoris profecerunt, ist zwar in der Form der größeren Verbindung mit Gott, wie sie Deus summe bringt, vorgelegt: illi spiritus quibus maior inest sapientia et discretio, vicinius deo adherent. Ein Zusatz zu Deus summe über die daraus folgende Freude ist noch beigegeben: et in visione dei magis delectantur. Die Engel, welche ein weniger großes Wissen erhielten, gehen auch weniger tief in der Schau: „divine visioni tantum assistunt". Immer ist also hier in der näheren Deutung des Verbundenseins mit Gott von „scientia, sapientia und discretio" die Rede. Neu ist in Klagenfurt auch der ausdrückliche Hinweis, daß der Grund einer so verschiedenen Mitteilung des Wissens bei Gott selber zu suchen ist. Das fanden wir etwa auch in Antequam quicquam fieret, während Deus principium et finis totius creature mehr dem Voluntarismus zuneigt und so neben Deus summe ein gutes Zeugnis für diese Deutung der Schule ist: maiori desiderii caritate ... Et tali modo diversa premia gaudiorum promeriti sunt. Klagenfurt aber steht mehr auf dem intellektualistischen Standpunkt, wenn es die fruitio auch nicht vergißt. Ein weiterer Unterschied, der freilich auf dem ersten beruht, soll noch angezeigt sein. Das Weiterschreiten in der naturhaft geschenkten Liebe ist in den Anselmsentenzen als Kennzeichen des zweiten Lösungsversuches hervorgehoben: in amorem sui conditoris plus aliis profecerunt. Das sagt denn auch ausdrücklich Deus principium et finis omnis creature. Dagegen achten die mehr intellektualistischen Werke wie Klagenfurt mehr auf die Schöpfungsgabe selbst. Das zeigt bei Klagenfurt schon die Einteilung in zwei eigene Gruppen, die sich entsprechen: ipsa creatione — in merito. Dabei gründet das größere „Verdienst" auch auf der größeren Schöpfungsgabe. Der Verfasser von Klagenfurt ist also deutlich theologischer Intellektualist.

II. Die Anthropologie

Nachdem so einzelne wichtige Probleme der Angelologie einen ersten Eindruck von der Arbeitsweise, aber auch schon von der theologischen Grundhaltung der Klagenfurter Sentenzen gegeben haben, sei das für die Anthropologie und aus ihr heraus weitergeführt. Zunächst wenden wir uns der in der Schule vieldiskutierten Frage nach dem Menschen als Bild und Gleichnis Gottes zu. In den Unter-

suchungen zu den Anselmsentenzen [22], den Berliner Sentenzen [23] und auch zu Deus de cuius principio [24] ist schon Genaueres über diese Lehre in den entsprechenden Werken bzw. ihrer Quelle Deus summe gebracht worden. Es handelt sich also jetzt nur darum, die Ergebnisse auf die Klagenfurter Sentenzen vergleichend anzuwenden. Das wird auch das Gesamtbild der Schule erweitern. Lesen wir zunächst den Klagenfurter Text selbst:

Et sapientem et ad imaginem suam et similitudinem fecit eam. Notandum quia anima boni hominis dicitur facta esse *non imaginem* sed *ad imaginem dei. Imago enim* debet representare *liniamenta illius rei, cuius imago est,* sicut imago alicuius filii representat oculos, crines et cetera liniamenta patris sui. Nulla autem res est que proprie possit representare omnia liniamenta dei nisi solus *filius dei,* qui *est* vere *imago dei patris, quia* sicut *pater* omnipotens, immensus, sine fine, *sine principio, ita filius* omnipotens, immensus, *sine* fine et *principio.*

Sed queritur, quare spiritus sanctus non dicatur imago dei, cum et ipse sit omnipotens, immensus, sine fine et principio. Ad quod dicendum est, quia, cum non haberemus proprias voces quibus de deo loqueremur, per similitudines rerum loquimur de eo. In rebus ita est, quia filium alicuius (qui) per omnia similis est patri suo, quasi imaginem patris appellamus, quia bene exprimit et representat in se vultum patris sui. Et per hanc similitudinem filium dei imaginem patris sui dicere solemus, quia non ita convenit dici de spiritu sancto, quamvis in nullo dissimilis sit a patre spiritus sanctus. Redeamus igitur ad hoc illud propter quod incepimus.

Anima *facta* est non *imaginem* dei patris, quia soli filio convenit, sed *ad imaginem id est aliquo modo accedentem ad imitationem* dei, quia sicut deus perfectam *discretionem* habet boni et mali, sic et anima quodam modo discernit inter bonum et malum.

Facta est *ad similitudinem* dei, quia *sicut deus ubique* totus est *nec* in *crescentibus* crescit *creaturis nec* deminutis *minor* fit, sic et *anima hominis* per omnes partes corporis totaliter diffusa nec propter augmentum *augetur.*

Imago dicitur quantum ad sapientiam id est Christum; similitudo refertur ad ipsum creatorem. Hoc de imagine et similitudine inter deum et animam.

Vel simpliciter dici potest, quia deus fecit animam hominis ad imaginem et similitudinem suam id est talem fecit, que esset innocens, iusta, immortalis et cetera qualis est et ipse deus. Si autem et homo exterior aliquando dicitur imago dei ut in secunda epistula ad corinthios [2 Cor 3, 18] propter aliud dicitur quasi imitator ipsius dei in sanctitate et iustitia et in ceteris virtutibus et quod sit unum principium omnium hominum sicut deus unum principium omnium rerum (f. 2^{v}—3).

Wir haben also eine große Sammlung von verschiedenen Deutungen der biblischen Ausdrücke „imago" und „similitudo" vor uns. Das läßt uns schon ahnen, daß sich die frühere Beobachtung von der Sammlertätigkeit des Klagenfurter Anonymus auch hier bestätigt. Vielleicht kommen wir durch ihn sogar auf neue Ansichten der Schule. Es ist daher auch aus diesem Grunde wichtig, die bisher bekannten Meinungen aus den anderen Werken mit den Klagenfurter Ausführungen ein wenig näher zu vergleichen. Am nächsten steht ihnen an dieser Stelle, wo wieder ein Vergleich möglich ist, *Deus de cuius principio,* das leider

[22] Ebd. 202 f.
[23] Ebd. 339—341.
[24] Ebd. 35 (1960) 224—226.

keine Darlegungen über die beiden letzten Fragen aus der Engellehre hatte. Es sei daher zunächst dieser Text gebracht:

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 dicam, eadem liniamenta patris tenet. Est enim *sine principio,* ineffabilis, iustus misericors.

Fecit ergo hominem *non imaginem* sed *ad imaginem, id est aliquo modo ad imaginem* suam *accedentem* ponendo in eo rationem et *discretionem. Fecit* et *ad similitudinem* suam scilicet *ut sicut deus* multiplicatis et *crescentibus creaturis non* augetur et destructis naturis multis *non minuitur,* ita *anima hominis nec crescentibus* membris *augetur* nec *aliquibus truncatis minuitur* [25].

Alle für Klagenfurt wie für Deus de cuius principio et fine tacetur kursiv gesetzten Stellen sind gleich. Dabei fällt auf, daß die Änderung, die Deus de cuius principio et fine tacetur an ihrer Quelle Deus summe vorgenommen hat [26], sich auch in Klagenfurt findet, d. h. also, daß hier nicht Deus summe unmittelbar, sondern über Deus de cuius principio et fine tacetur des Klagenfurter Anonymus Quelle war. So ist z. B. die Auflösung des in Deus summe noch vorhandenen Verbundenseins der beiden Gegensätze des „multiplicatis creaturis aut imminutis (deus) non augetur vel imminuitur" in zwei Teilsätze beibehalten, wie es schon Deus de cuius principio getan hatte, wo es heißt: crescentibus creaturis non augetur et destructis naturis multis non minuitur. So teilt jetzt auch Klagenfurt: deus ... nec in crescentibus crescit creaturis nec diminutis minor fit.

Da diese Zweiteilung des Satzes aber ebenso die *Anselmsentenzen* aus Deus de cuius principio übernommen haben, muß auch deren Verhältnis zu Klagenfurt genauer geprüft werden, da vielleicht diese Stelle von dorther übernommen ist. In der Abhandlung über Deus de cuius principio wurde bereits der Text der Anselmsentenzen dem aus Deus de cuius principio gegenübergestellt [27]. Daher ist ein Vergleich mit Klagenfurt leicht möglich. Allein Deus de cuius principio bringt viele Beispiele dafür, daß der Sohn Bild des ewigen Vaters ist, und zwar z. T. wenigstens die gleichen wie Klagenfurt: est sine principio, ineffabilis, eternus, iustus, misericors. Die Anselmsentenzen haben das gekürzt in: omnipotens, eternus. Immerhin ist auffallend, daß das Attribut „omnipotens" sich auch in Klagenfurt findet, während es in Deus de cuius principio fehlt. Am merkwürdigsten aber ist, daß die Anselmsentenzen — im Anschluß an Augustins Darlegungen in De Trinitate l. 7 (PL 42, 946) — nicht so das bloße „ad imaginem" im Gegensatz zu „imago" hervorheben, wie Deus de cuius principio et fine tacetur

[25] RechThAncMéd 5 (1933) 258. Siehe den Text (1. Hälfte) (mit dem Vergleich aus anderen Werken) in: Deus de cuius principio: Schol 35 (1960) 224—226.
[26] Siehe Deus de cuius principio: Schol 35 (1960) 226.
[27] Ebd. 224.

und die Klagenfurter Sentenzen es tun. In den Anselmsentenzen ist mehr auf die Deutung des Bildcharakters Wert gelegt. Es ist also wohl anzunehmen, daß hier — jedenfalls mehr — Deus de cuius principio Klagenfurt vorlag. Aber auf eines sei noch hingewiesen. Klagenfurt fügt dieser seiner Quelle die Worte ein: (anima) per omnes partes corporis totaliter diffusa. Das entspricht einem anderen Zusatz der Anselmsentenzen, der dort sogar zweimal gemacht wird: cum tamen est in omnibus. Freilich ist die Fassung eine ganz andere, so daß bei den vielen Ähnlichkeiten der Schule nichts über die Abhängigkeit auszumachen ist. Auch in Ps.-Augustinus, De spiritu et anima ist z. B. von Alcher ein ähnlicher Gedanke eingefügt zum selben Beispiel von der „gleichen Seele in verschiedenen Gliedern, seien sie vermehrt oder vermindert": sed in minimis tota est et in maximis tota [28].

In Klagenfurt finden sich aber noch einige Zusätze, die weder durch Deus summe noch durch Deus de cuius principio et fine tacetur noch durch die Anselmsentenzen gedeckt sind. Vielleicht führen sie uns zu anderen Quellen. Neben dem uns hier weniger interessierenden Thema, warum der Heilige Geist nicht Bild des Vaters genannt wird, sind die beiden weiteren Deutungen von „Bild und Gleichnis" für die vorliegende Frage wichtig. Die erste sagt, daß Bild (imago) sich auf den Sohn, die Ewige Weisheit bezieht, während die Ähnlichkeit (similitudo) auf den Schöpfer hinzielt. Das ist sachlich, und für den ersten Teil auch im Ausdruck, schon in Deus summe wie in deren Bearbeitungen Deus de cuius principio und den Anselmsentenzen zu finden, die mit Augustinus ausdrücklich von der Weisheit als dem Bild des Vaters sprechen. Sachlich sind auch sonst die „Ähnlichkeiten" wirklich auf den Schöpfer und die Seele bezogen. Aber die formale Gegenüberstellung Sohn—Schöpfer fand ich bisher in keinem Werk der Schule.

Etwas Ähnliches kann man von der weiteren Darlegung sagen, die eine Deutung von der Ähnlichkeit der Seele, und dann auch des Körpers, mit Gott bringt. Die Ähnlichkeit der Seele mit Gott wird dabei einfach (simpliciter) in den ähnlichen Eigenschaften der geschaffenen Seele mit dem Schöpfer gesehen. Wie dieser ist auch sie z. B. innocens, iusta, immortalis. Eine solche Deutung findet sich bereits in Deus summe und ist von dort ziemlich wörtlich in die Berliner Sentenzen übergegangen, freilich mit dem für diese bezeichnenden Zusatz einer Unterscheidung von Seele und Leib: Et sicut deus est rationalis et immortalis, sic homo factus est a deo rationalis et immortalis quantum ad animam, et etiam quantum ad corpus, si non peccasset [29]. Am ausführlichsten hat Alcher diese Ähnlichkeit der Seele mit Gott in De spiritu et anima beschrieben: Nam sicut deus creator, qui hominem ad imaginem suam creavit, est charitas, bonus et iustus, patiens et mitis, mundus et miseri-

[28] PL 40, 805.
[29] Ed. Fr. Stegmüller: RechThAncMéd 11 (1939) 45, 26—28.

cors et cetera sanctarum virtutum insignia quae de eo leguntur, ita homo creatus est, ut charitatem haberet, ut bonus esset et iustus, patiens atque mitis, mundus et misericors [30].

In bestimmter Form neu ist aber dann die Deutung der Ähnlichkeit des Leibes mit Gott (im Anschluß an 2 Cor 3,18). Das kann nach dem Anonymus nur gesagt sein von der Nachahmung Gottes „in sanctitate et iustitia et in ceteris virtutibus". Ich fand diese Deutung mit Berufung auf Paulus sonst in der Schule noch nicht. Sachlich schließt sie sich aber doch der Erklärung des Werkes Deus summe an, die auch von solchen moralischen Eigenschaften spricht, wie iustus, benignus, patiens (f. 90^{v}). Die Berliner Sentenzen haben sogar eine diesbezügliche Stelle aus Ps.-Augustinus, Dialogus quaestionum 65 q. 18 (PL 40, 739), fast wörtlich abgedruckt: Cum tota humana mens veritatem contemplatur et erigit se ad coelestia et invisibilia bona pertractanda, tunc est imago dei [31]. Alcher, De spiritu et anima, spricht an der eben zitierten Stelle auch vom „homo", nicht bloß von der „anima", wie es ebenfalls bereits Deus summe tut. Aber neu ist, wie gesagt, die Berufung auf 2 Cor. Dagegen sind die weiteren Erklärungen, daß auch der Leib Bild Gottes sei, wiederum mehr wörtlich den Sentenzensammlungen der Schule, vor allem *Deus summe* entlehnt: Der Mensch ist auch dem Leibe nach, so muß man Klagenfurt in diesem Zusammenhang interpretieren, wie Gott Prinzip des menschlichen Lebens: unum principium omnium hominum sicut deus unum principium omnium rerum. Auch die Berliner Sentenzen haben diese Idee aus Deus summe übernommen. Freilich haben beide Werke noch nicht die ausdrückliche Zuspitzung auf den Leib des Menschen [32].

So hat sich diese etwas schwierige Vergleichung wohl gelohnt. Sie zeigt neben der Abhängigkeit der Klagenfurter Sentenzen von dem Gedankengut der Schule und vor allem auch teilweise wörtlich von Deus de cuius principio auch gut die eigene Weiterführung, sei sie nun selbständig oder aus anderen Quellen entnommen. Sicher eigenes Gut ist die sorgfältige Unterscheidung, die in den einzelnen Fragen vorgenommen ist. Sie ist auch ein Zeichen dafür, daß wir uns bereits nicht mehr ganz am Anfang der Schuldisputation befinden.

Eine eingehendere Darlegung und vor allem eine theologische Deutung widmen die meisten der Werke der Schule der Frage nach der Art der Schaffung Evas aus der Seite Adams. Das tut auch Klagenfurt und bietet so eine weitere Möglichkeit, mehr in das Werden und Wollen des Werkes wie seiner theologischen Eigenart einzudringen. Es sei wiederum zunächst der Text selbst gedruckt:

[30] PL 40, 806. Interessant ist hier auch das Wort „creator" im Beginn.
[31] Siehe Ed. Fr. Stegmüller; RechThAncMéd 11 (1939) 45.
[32] Ed. Fr. Stegmüller, a. a. O. 45, 24—26. Siehe dazu Berliner Sentenzen: Schol 34 (1959) 340 f.

Facto primo homine, ut alios ex eo secundum carnem deus propagaret, oportebat, ut *ad* officium propagationis crearet *ei mulierem quam* hoc modo *creavit. Inmisit soporem,* id est extasin, *in Adam et tulit unam de costis eius.* In loco eius *carne* subposita de costa viri produxit eam. Quod factum in Adam *mistice* futurum erat in Christo. Adam enim positus in sopore; *Christus* erat per mortem *dormiens in cruce. Eva* facta est de costa viri *dormientis; ecclesia* facta est *de latere Christi in cruce* pendentis. *De latere* enim *Christi profluxerunt* sacramenta *sanguinis et aque. Sanguine redempta* est, *aqua baptismatis* cottidie *abluitur* ecclesia ...

Notandum Adam cum talia circa se agerentur, quasi *curie celesti interfuisse* et consilium de his que *fiebant de eo,* intellexisse. Quod inde patet, quia cum deus formatam mulierem duxisset ad eum, ut nomen ei imponeret, agnovit eam *et dixit: Hoc nunc ex ossibus meis et caro de carne mea,* et adiecit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adherebit uxori et erunt duo in carne una [Eph 5,31]. Quod ad litteram intelligendum est, quamvis et mistice intelligatur dicente apostolo: Magnum hoc misterium est [Eph 5,32]. Et sic exponitur propter quod, id est propter significatum istius rei implendum, homo, id est Christus, reliquit patrem, quando descendens carnem assumpsit, et matrem, id est carnalem synagogam, ad quam spiritualiter missus erat, spiritali gratia deseruit et uxori sue, id est ecclesie, per dilectionem adherebit et erunt duo in carne una, id est caput et membra unum corpus.

De quibus verbis questio oritur. *Genesi testatur* Adam de Eva hec dixisse, *evangelium* dicit verba Christi *fuisse.* Sed nulla contrarietas est, quia et Adam locutus est et Deus per Adam quasi per prophetam suum loquebatur. Eousque processimus, quod deus creavit virum ac mulierem (f. 3v).

Von den verschiedenen Werken der Schule scheint deren Urquelle, *Deus summe,* hier wieder den Klagenfurter Sentenzen einschließlich der mystischen Deutungen des Geschehens am nächsten zu stehen. Man liest dort:

Ad quam generationem corporum perficiendam dedit *ei mulierem* in auxilium *quam* sic creavit: *Immisit dominus soporem in Adam tulitque unam de costis eius,* os cum *carne,* et ex ea formavit *Evam* significans hoc *misterium,* quod ipse *de latere Christi dormientis in cruce* edificaret *ecclesiam* id est ex *aqua et sanguine de latere* ipsius con*fluentibus. Sanguine* enim *redemit* fideles; *aqua abluit* peccatum in baptismo.

Adam vero in illa extasi *interfuit angelice curie* cognoscens quid *de eo fieret.* Unde vigilans vidit mulierem et dixit: *Hoc os ex ossibus meis et caro de carne mea et* cetera. *Genesis testatur* hec verba esse primi hominis et *evangelium* dei. Sed et primus homo dixit hec prophetico spiritu et deus in illo (f. 92v).

Der Kursivdruck bezeichnet hier wiederum die gleichen Stellen in den beiden Werken. Da in Klagenfurt viel mehr Stellen in gewöhnlichem Druck stehen, beweist schon das Druckbild, daß der Klagenfurter Anonymus eine Erweiterung seiner Quelle vorgenommen hat. Diese aber hat er fast ganz übernommen. In Anselmsentenzen ist eine Gegenüberstellung des Textes von Deus summe mit den Anselmsentenzen vorgenommen worden [33]. Sie zeigt, daß nicht die Anselmsentenzen, sondern deren Quelle, Deus summe, hier wieder die Vorlage von Klagenfurt ist. Typische Änderungen, welche die Anselmsentenzen an Deus

[33] Schol 34 (1959) 203—204.

summe vorgenommen haben, fehlen nämlich in Klagenfurt. Dieses Werk hat z. B. noch „immisit" mit Deus summe, statt „misit" der Anselmsentenzen. Vor allem aber ist die Deutung von Wasser und Blut als Zeichen des Todes und der Taufe in den Anselmsentenzen ausgefallen, die in den beiden anderen Werken steht [34].

Am auffallendsten aber ist eine Beobachtung, die man an dem folgenden Text von *Deus de cuius principio* machen kann:

Ad propagandam igitur carnem deus fecit ei in adiutorium mulierem. Misit enim soporem in Adam et de costa eius mulierem creavit et animam infudit. Adam autem per soporem et extasin in cognitione divina fuit et, ad quod opus mulier crearetur, cognovit. Unde sopore excitatus dixit: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea. Et iterum: Idcirco derelinquet mulier patrem et adherebit viro suo et erunt duo in carne una.

In his verbis videtur esse contrarietas. Nam in genesi legitur Adam dixisse, in evangelio dominus. Sed nulla in his est contrarietas. Nam et Adam dixit et dominus dixit, quia dominus per Adam ut per alios prophetas locutus est [35].

Die im Klagenfurter Text und hier in Sperrdruck gesetzten Sätze sind gleich. Da sie in Deus summe fehlen, hat also an dieser Stelle der Anonymus von Klagenfurt seine uns bisher aufgefallenen Quellen in einen Text verarbeitet, indem er bald aus der einen (Deus summe), bald aus der anderen (Deus de cuius principio) einen ihm passenden Zusatz nahm. Das ist also dasselbe Verfahren, das wir für die Anselmsentenzen [35] und Deus de cuius principio [36] früher zeichneten.

Auch eine andere Veränderung, die Klagenfurt an Deus summe (im oben zitierten Text) vornahm, wird durch die Benutzung von Deus de cuius principio erklärlich. Denn Deus summe sieht den scheinbaren Widerspruch darin, daß in der Genesis Adam die Worte Hoc os ex ossibus meis gesprochen habe, während sie nach Matthäus Gott sagte (deus). In Deus de cuius principio ist aus diesem „deus" ein „dominus" geworden. Dieses Wort interpretiert Klagenfurt durch „Christus" (verba Christi fuisse). Das ist also eine Fehlinterpretation — freilich eine verständliche des „dominus" — und läuft so ebenfalls über Deus de cuius principio, nicht unmittelbar über Deus summe. Die Anselmsentenzen lesen mit Deus summe: dei und fügen noch verdeutlichend hinzu „patris". Sie sind also hier nicht Quelle von Klagenfurt und sind Deus summe mehr verwandt.

Für die Arbeitsweise der Klagenfurter Sentenzen aber ist noch eine

[34] Es sei auf die ganz ähnlichen Ausführungen in der Summa sententiarum hingewiesen, die auch Deus summe hier als Quelle hat: In quo facto mysterium Christi et ecclesiae figuratum est. Sicut enim mulier de latere viri dormientis facta est, sic ecclesia de sacramentis, quae de latere Christi dormientis in cruce profluxerunt scilicet sanguis et aqua. Sanguine enim redemit fideles; aqua abluit peccata in baptismo (PL 176, 92 C). Das ist fast wörtlich vom Lombarden übernommen worden (Libri quatuor Sententiarum. 2 d. 18 c. 3; ed. Quaracchi n. 142).

[35] RechThAncMéd 5 (1933) 259.

[36] Schol 34 (1959) 190—232; ebd. 35 (1960) 209—243.

andere Beobachtung an diesem Text von Wichtigkeit. Wiederum ziehen sie eine Schriftstelle und deren Deutung bei, die sich in keinem der anderen Werke findet, also Eigengut von Klagenfurt ist, wenigstens in dem Sinn, daß die anderen systematischen Werke sie nicht bringen. Es ist die Deutung des Wortes „Magnum hoc mysterium est" auf Christus. Es wird ausgelegt auf Christus und sein Kommen in die Welt. Die Mutter, die er beim Herniederkommen auf die Erde verließ, ist die Synagoge, und die Gattin, der er nun anhängt, ist die Kirche, die er liebend umfaßt. Sie beide werden Ein Fleisch. Als Haupt und Glieder bilden sie Einen Leib. Gewiß ist das keine besonders neue Deutung. Aber es ist doch bezeichnend, daß sich auch hier wieder gerade ein exegetischer Einschub in Klagenfurt findet. Auch er geht erneut in Richtung einer mystischen Deutung.

Gehen wir nach diesen ersten, nun schon festeren Ergebnissen für die Arbeitsweise, aber auch schon für die Quellenlage der Klagenfurter Sentenzen, auf die Lehre von der Sünde der Stammeltern ein. Vor der Erbsündenlehre, der bei ihrer Wichtigkeit für die Anselmschule ein eigenes Kapitel gewidmet sein soll, kommt in den Werken der Schule aus der Deutung der persönlichen Sünde der Stammeltern manchmal sehr eingehend die Frage zur Darstellung: Wie konnte die Sünde Adams geschehen, da sie offenbar gegen Gottes Willen war? Deus summe, die Anselmsentenzen und auch Klagenfurt stellen dieses Problem [37]. Sage doch die Heilige Schrift: Quis voluntati eius resistit oder Omnia quaecumque voluit, fecit. Wir haben bei der Erklärung der Arbeitsmethode der Anselmsentenzen (S. 211 ff.) uns eingehend mit den Darlegungen von Deus summe und der Anselmsentenzen beschäftigt und damit auch die übrigen Einzelsentenzen der Schule, die sich über dieses Problem äußern, herangezogen. So ist es leichter, ohne erneut viele Texte bringen zu müssen, die Klagenfurter Sentenzen einzuordnen und ihr Eigengut herauszustellen.

Schon die Stellung der beiden Schrifttexte ist nicht uninteressant, ja sehr bezeichnend. Die späteren, mehr systematischen Anselmsentenzen haben den Schrifttext, daß niemand dem Willen Gottes widerstehen kann, an den Beginn gesetzt, da er besser als die Stelle von der umfassenden Allmacht Gottes, der niemand widerstehen kann, in den Zusammenhang der logischen Überleitung paßt. Ihre Quelle Deus summe und mit ihnen die Klagenfurter Sentenzen aber haben noch die umgekehrte Ordnung. Dadurch zeigt sich an einem unauffälligen Beispiel erneut, daß die Klagenfurter Sentenzen eng mit *Deus summe*

[37] Klagenfurt z. B. schreibt: Nos diximus, quia homo peccavit, quia commedit de pomo sibi interdicto et hic habemus, quia peccando fecit contra voluntatem dei dicente auctoritate: Omnia quecumque voluntate fecit; Et: Voluntati eius quis resistet? Ideo inquirendum est, quomodo primus homo contra dei voluntatem fecit et tamen vera sit auctoritas, quia nullus contra voluntatem dei fecerit (f. 7r).

verbunden sind und sich noch nicht an die fortgeschrittenen *Anselmsentenzen* anfügen.

Das belegt auch die Antwort auf die gestellte Frage selber. Man will in allen drei Werken zunächst die verschiedenen Arten des göttlichen Willens unterscheiden, um so die endgültige Antwort auf das Problem, wie Adam Gottes Willen widerstehen konnte, besser lösen zu können. Das zeigt zunächst die enge Verbundenheit der drei Werke.

In der Anselmschule gibt es aber recht verschiedene Einteilungen des göttlichen Willens. Wir haben in Anselmsentenzen [38] schon auf die Zusammenstellung der Ansichten durch Fr. *Stegmüller* hingewiesen, wie er sie bei Gelegenheit der Edition der Sententiae Varsavienses macht [39]. In unseren drei Werken findet sich eine der Grundeinteilungen der Schule, die im Liber Pancrisis ausdrücklich in einer der losen Sentenzen Anselms von Laon zugeteilt ist [40] und sich teilweise auch in der (freilich anonymen) Sentenz Voluntas dei relate ad ipsum deum wiederfindet [41]. Wenn man, so sagt Klagenfurt mit den Anselmsentenzen und Voluntas dei relate ad ipsum deum, von der Betrachtung des Willens Gottes als essentia divina, que simplex est, absieht, kann man in bezug auf die Kreatur drei Arten des göttlichen Willens unterscheiden: dispositio, praeceptum und den Willen Gottes in cordibus hominum (fidelium), also den Heilswillen. Es ist nun bemerkenswert, wie verschieden die einzelnen Werke der Schule und selbst die Einzelsentenzen diesen dreifachen Willen Gottes unterteilen. Man war offenbar noch sehr am Suchen. Deus summe, die Grundarbeit für die Anselmsentenzen, die Berliner und (wie wir nun schon mehrfach feststellten) auch die Klagenfurter Sentenzen, nehmen den Willen Gottes als dispositio unter der Doppelrücksicht: permittens — efficiens. Die Anselmsentenzen setzen statt des „efficiens" bereits einen neuen, wenn auch inhaltlich gleichen Begriff: operans, während die Berliner Sentenzen „efficiens" durch „approbans", das ja systematisch dem bloßen „permittens" besser entspricht, ersetzen. Dabei wird von ihnen das „approbans" genauso definiert wie das „efficiens" in Deus summe: quantum ad bonos (bona).

Das ist deshalb von Bedeutung, weil der Liber de voluntate [42] beide

[38] Schol 34 (1959) 214, Anm. 29.

[39] DivThom(Pi) 45 (1942) 310 f. Nr. 10 ist freilich die Einteilung des Petrus Lombardus in l. 1 d. 45 c. 5—7. Für die zweite, d. h. die Einteilung von De potestate, ist doch recht ungewiß, ob es sich um ein Werk Anselms von Canterbury handelt. Vgl. Schol 13 (1938) 103 ff. Endlich ist nr. 4 mit nr. 8 und 9 identisch; bei O. Lottin gedruckt als Sentenz nr. 113 (Nouveaux fragments . . .: RechThAncMéd 12 [1940] 72—74; jetzt Psychologie et Morale . . . t. V, 234—236 als Sentenz nr. 290).

[40] Siehe zuerst Fr. Pl. Bliemetzrieder, Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon: RechThAncMéd 2 (1930) 59, jetzt textkritisch bei O. Lottin, Psychologie et Morale . . . t. V, nr. 31, S. 32—34.

[41] Jetzt O. Lottin, Psychologie et Morale . . . t. V, nr. 292, S. 238 f. Auch als Anfang eines Sentenzenwerkes überliefert. Siehe O. Lottin a. a. O. S. 342.

[42] O. Lottin, Psychologie et Morale . . . t. V, nr. 290. Fälschlich gedruckt auch unter den Werken Anselms von Canterbury, PL 158, 582—584.

Begriffe trennt: Efficiens voluntas in deo facit, quicquid vult; ... approbans est in deo que vult homines salvos fieri, quoniam nullum prohibet quantum ad se, quin salvus sit; immo si quis ad hoc laborat, approbat. Unsere Klagenfurter Sentenzen verbinden beide Interpretationslinien. Denn sie schreiben: Dispositio alia permittens, alia efficiens *vel* approbans, quod satis idem est. Kurz nachher wiederholen sie das gleiche bei der genaueren Beschreibung der beiden Arten der voluntas permittens und efficiens (vel approbans). Da das Schlechte keine „res dei" ist, kann Gott es zulassen (permittere), wie etwa die Sünde von Sodoma: Certe non coegit eos tales esse sed tradidit, id est *permisit*, nec auxiliabitur eos sed gratiam subtraxit adiutricem ... Et hec voluntas, id est dispositio dei, vocatur *permittens* (f. 7^{r-v}). Dagegen wird „approbans vel efficiens" jene göttliche Willensbestimmung genannt, die ihre Anordnungen auch vollzieht: *Approbans vel efficiens* dicitur illa dispositio dei, quando sic de aliquo disponit quod etiam facit, ut bona in bonis (f. 7^{v}). Offenbar ist hier noch der aus Deus summe herübergenommene Begriff des bloßen „efficiens" besonders wirksam. Um ihn abzuschwächen und den Teilbegriff des „approbans" doch zu retten, fügt Klagenfurt hinzu: Sed notandum, quia cum bona faciat aliquando *libero arbitrio nostro cooperante* cum gratia, ut castitatem, patientiam et alias virtutes, quas *cum nostro arbitrio* sua operatur gratia (f. 7^{v}). Man sieht also zwar noch den von der Urquelle Deus summe herkommenden Gedanken der voluntas efficiens. Er ist aber nun weitergeführt in die Problematik des freien Willensaktes des Menschen. Die Verbindung der voluntas efficiens *vel* approbans bringt dabei gut zur Darstellung, daß die bewirkende Gnade das wesentliche Element bleibt. Dazu beruft sich Klagenfurt ausdrücklich wieder auf die Heilige Schrift: Unde Iacobus: Omne datum optimum et omne donum perfectum est desursum a patre luminum (Iac 1, 17). Ab ipso enim gratie que illuminant, procedunt (f. 7^{v}). Wir stehen also hier in Klagenfurt in einem offensichtlich bereits neuen Stadium der systematischen Weiterentwicklung des Problems von göttlichem Willen und menschlicher Willensfreiheit.

Ganz ähnliches kann man auch bei der Deutung des göttlichen Willens als „praeceptum" feststellen. Die Urquelle Deus summe teilt diesen Willen Gottes ein: alia est precipiens, alia prohibens. So schreiben auch die Anselmsentenzen. Klagenfurt wird wiederum ausführlicher. Es wird zwar die erste Einteilung „precipiens" in der Umänderung des „iubens" beibehalten, zugleich mit dem für Deus summe typischen Beispiel des 4. Gebotes. Aber es wird nun schon weiter untergeteilt: Neben einem praeceptum iubens gibt es eine voluntas puniens, indulgens und admonens:

Videmus enim quedam iuberi in illis preceptis ut honorare patrem et matrem et cetera; quedam minari nobis penam, si non fecerimus precepta dei; quedam data ad

indulgentiam ut apostolus: Unusquisque habeat uxorem suam propter fornicationem [1 Cor 7,2]; alia admonere ut est illud: De virginibus preceptum non habeo; consilium autem dicit et secundum hec duo large consilia appellantur precepta. Secundum has diversitates preceptorum voluntatem dei pro precepto ita diversificamus, quod voluntas dei alia iubens, alia puniens, alia indulgens, alia admonens (f. 7v).

Wir finden Übergänge zu dieser erweiterten Einteilung schon in anderen Werken der Schule. So etwa im genannten Liber de voluntate, in dessen Einteilung des „concedens" und des bloßen „permittens". Für die erste Art des Gotteswillens, die „voluntas concedens", wird dort wie in Klagenfurt sogar das matrimonium angegeben: Concedente autem aliquid voluntate vult deus, ut homo qui melius non proposuit, uxorem ducat [43].

Sehr bezeichnend ist das auch hier (wie in den beiden anderen Werken) eingeschobene und eng mit den bisherigen Ausführungen zusammenhängende Problem des allgemeinen Heilswillens Gottes. Deus summe bringt zur eigentlichen Schwierigkeit, wie der Heilswille wirklich allgemein alle Menschen umfasse, drei Lösungsversuche und belegt sie mit verschiedenen Augustinusstellen unter genauer Buchangabe:

Augustinus in Enchiridio: Ita intelligendum est quod scriptum est: Omnes homines vult salvos fieri tamquam diceretur nullum hominem salvum fieri nisi *quem salvum fieri ipse voluerit,* non quod nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit sed quod nullus salvus fiat nisi quem velit; et est dicere: Omnis ille est salvus quem vult. Idem est *de omni genere hominum.* Augustinus De correctione et gratia: Potest etiam sic intelligi quod omnes homines deus vult salvos fieri, quoniam *nos facit velle,* vel ita potest exponi: vult, id est permittit omnes homines salvos fieri, id est *nullum cogit dampnari* [44].

Die Anselmsentenzen haben die gleichen vier Deutungsversuche vorgelegt, wie wir sie in ihrer Quelle Deus summe finden: 1. Omnes salvantur quos deus vult; 2. de omni genere hominum; 3. facit nos velle salvari; 4. nullum cogit dampnari. Die Anselmsentenzen haben nur, offenbar wegen des Kontextes aus dem Vorhergehenden, 4 an die erste Stelle gerückt und dann 2, 1, 3 folgen lassen. Die Berliner Sentenzen bringen nur 1 und 2, lassen 3 und 4 aus. Dafür fügen sie eine neue Deutung bei, die in den anderen Werken fehlt: Gott gab allen Menschen die Sehnsucht nach der Ewigkeit. Das dürfte aber mit der dritten ziemlich zusammenfallen: facit nos velle salvari. Ganz wie Deus summe schreibt der Liber de voluntate am Schluß seiner Ausführungen [45].

Und Klagenfurt? Dort liest man:

Deus vult omnem hominem salvum fieri. Quod quatuor modis exponitur. Augustinus: Deus vult omnes homines salvos fieri, id est aliquos ex omni condicione, etate et natione hominum. Vel aliter: Deus vult omnes homines salvos fieri, id est

[43] Siehe Lottin a. a. O. nr. 290, 98—100.

[44] Siehe den Text schon in Berliner Sentenzen: Schol 34 (1959) 354 f. mit entsprechenden anderen Texten der Schule und deren genauerem Vergleich.

[45] Lottin a. a. O. nr. 290, 115—119.

nulli salvantur nisi per eum et quicumque salvari debent, ipse salvat sicut illud: Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, non omnes illuminat sed quicumque illuminatur, per eum illuminatur et sic exponitur littera: Omnes homines qui salvantur, vult ipse salvare id est nullus salvatur nisi quem ipse salvat. Aliter: Qui vult omnes homines salvos fieri id est hanc voluntatem facit in cordibus, ut ex caritate velint omnes salvari. Magister A(nselmus) sic exponit: Vult omnes salvos fieri si ipsi velint, id est non contradicunt, non prohibet. Et hec sufficiant de voluntate dei (f. 8v).

Interessant ist für die enge Verbindung mit *Deus summe* gleich am Anfang von Klagenfurt der gleiche Hinweis auf „Augustinus". Klagenfurt bringt vier Lösungen. Das tun auch die Anselmsentenzen. Aber nur in der Zahl stimmen unsere Sentenzen mit ihnen überein. Die Aufzählung ist eine andere und unterscheidet sich gerade im wichtigsten Punkt, dem Zusatz der Anselmsentenzen zu ihrer Quelle Deus summe, von Klagenfurt. Die Lösungen von Klagenfurt sind: ex omni condicione (2. Lösung von Deus summe); nulli salvantur nisi per eum (1. Lösung); facit ut velint salvari (3. Lösung). Statt der zugefügten Lösung: nullum cogit dampnari aber liest man in Klagenfurt beigefügt: si ipsi velint, non prohibet (salvari). Am wichtigsten aber ist, daß diese letzte Lösung des non prohibet salvari mit Anselms Namen auftritt. Denn das mag. A ist, wie schon Landgraf richtig auflöste, in dieser Zeit so zu verstehen. Wir finden diese Lösung wirklich im Liber de voluntate bei der eben schon zitierten Deutung der voluntas approbans: Vult omnes salvos fieri, quoniam nullum prohibet quantum ad se, quin salvus sit; immo si quis ad hoc laborat, approbat [46]. Damit scheint dem Verfasser der Klagenfurter Sentenzen die Einzelsentenz De voluntate dei unter Anselms Namen überliefert gewesen zu sein. So war es wohl auch in der Handschrift, die Gerberon bei seiner Übernahme des Liber unter die Werke Anselms vorlag [47].

Wir können also abschließend feststellen, daß Klagenfurt in seiner Erweiterungstendenz auch hier seiner Quelle Deus summe ein weiteres Stück beigefügt hat. Als dessen Quelle können wir den ihm unter dem Namen des Magister Anselmus überlieferten Liber de voluntate: Cum humana ratio ausmachen. So wird das Quellenverzeichnis unseres fleißigen Sammlers immer größer und seine Bedeutung als Vermittler der verschiedenen Ansichten der Schule noch deutlicher.

---

[46] O. Lottin a. a. O. nr. 290, 96—98. Am Schluß dieser Einzelsentenz ist aber dann die vierte Lösung mit den übrigen genannt: id est non cogit aliquem dampnari. Man scheint also den Gegensatz von Deus summe nicht so empfunden zu haben, der zwischen non cogit dampnari und non prohibet salvari besteht.

[47] Gerberon gibt als Quelle an: Ms Victor. cod. 142 und sagt ausdrücklich, daß es Anselms Namen trage (PL 158, 23). Die beiden von Lottin benutzten Handschriften bringen die Sentenz anonym. Auch Prag (C 100 fol. 20v—21), wo ich den Liber noch feststellte, trägt keinen Namen.

III. Die Erbsündenlehre

Für die Erbsündenlehre sind wir in der glücklichen Lage, eine ganz ausgezeichnete Untersuchung von O. *Lottin* O. S. B. zu haben, welche auch die Anselmschule eingehend berücksichtigt [48]. Wir haben, unserer Zielsetzung entsprechend, schon die Anselmsentenzen [49], Deus de cuius principio [50] und auch die Berliner Sentenzen [51] genauer in diesem Zusammenhang untersucht und die Ergebnisse über deren Abhängigkeitsverhältnisse und ihre theologische Methode wie über ihre Stellung in der Dogmenentwicklung darstellen können. Nun soll dies durch ein Hineinstellen der Klagenfurter Sentenzen in dieses Gesamtbild ergänzt werden. Zunächst der erste wesentliche Text:

Hoc dictum est, quod Adam peccavit et pro hoc peccato et ipse et omnes alii ab eo secundum concupiscentiam propagati dampnantur, nisi per gratiam dei originale peccatum eis remittatur. Secundum concupiscentiam dico propter Christum qui secundum carnem descendit ex Adam sine carnali concupiscentia et ideo immunis ab omni peccato et pena peccati nisi quam voluntate sustinuit.

Sed queritur, quare iusti pueri generantur in originali peccato. Et de pueris paganorum facilius solvitur questio, de filiis qui nascuntur de christianis difficilius. De filiis paganorum non est mirum, si nascuntur in originali peccato, quia, antequam nascerentur, erant in lumbis *Ade,* ubi *omnes peccaverunt;* et massa carnis, quam inde acceperunt, *per medios patres* corrupta descendit et numquam mundata est nec in patribus nec in filiis. Et sic ratio est, quare illi et nascuntur in originali peccato et dampnantur.

De illis ita est. Sed de parvulis qui generantur *ex baptizatis* et iustis *patribus,* mirum habetur, quare dampnari debeant propter originale peccatum, si moriantur *ante baptismum,* cum nec peccatrices anime descendant ab ipsis patribus et caro quam sumptam ab eis induunt, *mundata* sit in patribus sacramento baptismatis. Patres ita solvunt per *similitudinem.* Verum est, quod in bonis parentibus tota carnis substantia mundata est ab omni peccato originali; sed filii qui procedunt ex illo carnis seminario, non generantur sine originali peccato sicut granum, quando seminatur, nudum est et sine *palea,* sed quod ex illo nascitur, vestitum apparet et indutum *palea.*

Sed ista solutio magis est *predicte questionis* confirmatio. Non enim *dubitatur,* nisi[!] nascantur in *originali peccato,* sed *quare* ita sit, queritur, cum illa caro prius fuerit ab illo peccato abluta. Dicunt sancti patres: Verum est, quod in baptizatis parentibus destructum est originale peccatum et omnes partes corporis *mundate sunt,* sed pena et effectus illius peccati, id est concupiscentia, non destruitur sed remanet. Et quia per *concupiscentiam* carnis boni patres *generant filios,* ideo dicuntur nasci in originali peccato.

Sed nec ista *solutio* valere videtur, quia teste auctoritate concupiscentia in generando in coniugatis per *bona coniugii,* per elemosinas et orationes et cetera excusatur. Et cum modo concupiscentia nec ipsis parentibus noceat, ratio exigit, quod multominus his qui generantur ab eis, nocere debeat. Possumus itaque solvere quocumque modo questionem: Peccatum originale remittitur *parentibus* baptizatis, sed

[48] Les théories sur le péché originel de Saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin: Psychologie et Morale . . . t. IV, 11—305 (weiterhin zitiert: Le péché originel).
[49] Schol 34 (1959) 215—232.
[50] Ebd. 233—240.
[51] Ebd. 356—360.

non illis qui nascituri sunt nec imputatur ira dei *partibus in* eadem persona existentibus sed *in alias substantias transeuntibus.*

Queritur de parte aliqua ab illa paterne carnis massa *separata* sed non *animata,* utrum puniatur pro originali peccato an non, et si puniatur, in se an in alio corpore. Dicimus, quia et illa caro punienda sit, quia in carne patris peccavit sed non per se, cum nondum sit aliqua *persona,* sed rediens ad corpus ubi corrupta est, in eo punietur vel si munda, ibi coronabitur. Sicut *manus* alicuius amputata et *lupo comesta* in resurrectione corpori suo restituitur, ita dicunt, quod pars illa corporis que per delectationem separatur sed non fit *persona,* redibit ad idem corpus vel *punienda* vel *renumeranda* pro meritis. Hec dicuntur de originali peccato (f. 8—9).

Deus summe ist hier erneut ganz offenbar das Werk, das Klagenfurt an dieser Stelle benutzt hat. Dabei erscheint auch wiederum der Unterschied der Entwicklung. Denn Deus summe hat seiner ganzen Anlage entsprechend hier noch die Stellen aus Augustinus, aus denen dieses Sentenzenwerk seine Ansicht zog. Klagenfurt bringt nur mehr „Patres ita solvunt" oder „Dicunt sancti patres". Ein konkretes Beispiel über die Frage, warum die Kinder getaufter Eltern die Erbsünde haben, soll das zeigen. Deus summe schreibt darüber:

Cui questioni a quibusdam solet sic responderi: Quamvis *parentes mundi* sint . . ., filius tamen eorum peccato originali involutus est. Quod Augustinus his similitudinibus ostendit libro III. De baptismo parvulorum: Quomodo preputium . . ., quomodo *palea* . . . Item Augustinus in libro I. De nuptiis et concupiscentia: Sicut gignitur ex oleastro . . . Que responsio parvulum . . . affirmat teneri originali peccato, unde non erat *dubium,* et non solvit *questionem precedentem,* videlicet *qua* iusticia . . .

Alii vero sic volunt solvere. Parentes illi spiritualiter sunt generati, qua generatione *mundi sunt* a peccato et iusti; iterum: Carnaliter sunt generati, secundum quam generationem concepti sunt in peccato. Et ex spirituali generatione non carnales *generant filios* sed ex motu *concupiscentie* . . . Augustinus De baptismo parvulorum in libro II.: Frustra nonnulli . . . Et paulo post: In quantum autem sunt filii dei, non carne gignuntur . . .

Eadem vero questio adhuc relinquitur, scilicet qua ratione parentes mundi et sancti carnali generatione conferant filiis suis peccatum . . . Itaque hoc modo respondetur: Parentes illi, quamvis sint sancti, generant in peccato *concupiscentie,* ut David testatur, et idcirco . . .

Cui quoque *solutioni* taliter obviatur: Generant in peccato voluntatis, sed condonatur eis et purificantur ab illo per coniugium . . . et *bonum coniugii* . . . Augustinus super Genesim ad litteram in libro IX.: Denique utriusque sexus infirmitas . . . excipitur honestate nuptiarum. Sed tamen sententia sanctorum est, quod procreati in concupiscentia carnali trahant originale peccatum. Et ideo qua ratione hoc fiat, inspiciendum est: Totus homo, id est et caro, . . . occupatur ardore turpitudinis atque in illo ardore immundo fit separatio factaque separatione peccatum. Cumque peccatum illud fuerit commune parti separate et parentibus a quibus divisa est, parentibus indulgetur propter coniugium et *bona coniugii* quod *in* eis est; particule vero que *transit in aliam* personam, non condonatur per bonum coniugii, quia non est *in* illo. Augustinus in Enchiridio . . . Idem in libro De nuptiis et concupiscentia . . . (f. 114v).

Der Gedankengang ist also genau parallel: Zunächst bringt Deus summe die Lösung der Schwierigkeit der Sünde in den Kindern ge-

taufter Eltern durch Augustins Vergleich mit Weizen und Spreu. Das aber genügt nicht, da es nur die nichtgeleugnete Tatsache der Überleitung bekräftigt, nicht erklärt. Daher wird ein weiterer Erklärungsversuch vorgelegt: Durch die Begierlichkeit der Eltern, auch der getauften, entsteht die Erbschuld. Auch das genügt nicht, da diese Begierlichkeit durch die Güter der Ehe entschuldigt sei. So heißt die letzte Lösung: Durch die Empfängnis wird der *ganze* Mensch in der Begierlichkeit verdorben. Die Eltern werden dann zwar entschuldigt, nicht aber der abgeteilte Teil, der Samen, da er nicht mehr den Eltern angehört und so nicht der bona coniugii und ihrer Folgen teilhaftig werden kann. Das ist z. T. in Formeln gebracht, die in Klagenfurt bis in die Wortwahl an Deus summe und die von diesem noch zahlreich gebrachten Augustinustexte erinnern. Der Kursivdruck zeigt das. Aber es sei darauf hingewiesen, daß z. B. gegenüber den Anselmsentenzen, welche die gleiche Stelle aus Deus summe benutzen [52], die Ausführungen viel weniger wörtlich übernommen sind.

In der Abschlußsentenz dieser Darlegungen wird noch die Frage aufgeworfen, wie der oben abgedruckte Text zeigt, was wohl mit dem S a m e n geschehe, wenn er nicht belebt wird: utrum puniatur pro peccato originali an non, et si puniatur, in se an in alio corpore. Die Frage wird mit Deus summe — und den von ihnen abhängigen Sentenzenwerken Deus de cuius principio, den Anselmsentenzen und den Berliner Sentenzen — in gleicher Weise gelöst: Dieser Teil wird be-

[52] Siehe den Vergleich in Anselmsentenzen Schol 34 (1959) 217 ff. Aus der dortigen Gegenüberstellung der Texte von Deus summe und den Anselmsentenzen ist auch leicht ersichtlich, daß Klagenfurt hier wiederum nicht die Anselmsentenzen benutzt hat, sondern unmittelbar Deus summe. Das zeigt schon der Abschluß der Darlegungen über die Endlösung, der in den Anselmsentenzen noch eine weitere beigefügt wird: Nur jene Teile sind von der Sünde frei, die einmal später beseligt oder verdammt werden. Doch lehnen auch die Anselmsentenzen das ab: Non est assertio (Edition 73 oder Anselmsentenzen, ebd. 219). Aber die Klagenfurter Sentenzen bringen davon wie Deus summe kein Wort. Vor allem zeigt ein Unterschied im Aufbau, daß Klagenfurt nicht von den Anselmsentenzen, sondern von Deus summe abhängig ist. Wie Deus summe bringt Klagenfurt gegen die Lösung der Begierlichkeit, in der die Kinder getaufter Eltern geboren werden, eigens die Worte: Sed nec ista solutio valere videtur. Deus summe schreibt ähnlich: Cui quoque solutioni taliter obviatur. Dagegen haben die Anselmsentenzen diese beiden Punkte der Lösung: Begierlichkeit und Abtrennung des Samens, der so nicht durch die Güter der Ehe entschuldigt ist, zusammengefaßt, wie ich schon früher gezeigt habe (Anselmsentenzen, ebd. 219 f.). Auch in der Wortformulierung wird eine Abhängigkeit von den Anselmsentenzen an anderen Stellen dieser Ausführungen nicht verlangt. Man könnte höchstens an das gleiche „confirmat" oder „confirmatio" denken, das in der Ablehnung des Beispieles Augustins von der palea steht: Hec similitudo sententiam non solvit sed confirmat, schreiben die Anselmsentenzen (73). Klagenfurt hat: Sed ista solutio magis est predicte questionis confirmatio, während die gemeinsame Quelle in Deus summe nur liest: Que responsio affirmat teneri originali peccato ... et non solvit questionem precedentem. Ich glaube aber, daß ein einzelner gleicher Ausdruck, der im Zusammenhang natürlich gegeben war, keine Forderung der Abhängigkeit in sich schließt. Immerhin wird die Untersuchung darauf achten müssen, ob sich nicht noch mehr solcher kleiner Anzeichen finden.

straft, da er schuldig ist, jedoch nicht in sich, da er keine Person ist, sondern bei der „Rückkehr" (offenbar bei der Auferstehung) nimmt er entweder an der Strafe oder der Auferstehung der Person, zu der er früher gehörte, teil. Die Beispiele der abgeschnittenen Hand, die von einem Wolf gefressen war, oder anderer Körperteile, die in der Auferstehung an Lohn oder Strafe der früheren Person teilnehmen, der sie wieder vereinigt werden, sind ebenfalls aus Deus summe entnommen.

Es ist aber auch hier hinzuzufügen, daß an dieser Stelle wieder *Deus de cuius principio,* wie schon so oft, als zweite Quelle für Klagenfurt erscheint. Denn leider hatte dieses Werk nicht die Ausführungen über die Erbsünde in den getauften Kindern. Aber jetzt, wo es wieder eine gemeinsame Frage gibt, griff der Anonymus von Klagenfurt erneut zu Deus de cuius principio. Es seien die beiden Texte nebeneinander gestellt:

Deus de cuius principio (264)

Queritur de caruncula *que per delectationem* a carne patris et matris *separatur,* sed per abortum vel per alium eventum *non* vivificatur, an illa per *se puniatur.* Ad quod dicitur: Non separatum penam recipit, quia *nondum* per se *persona fuit. Redit* autem *ad* carnem patris et matris, ut ibi *puniatur, ubi* peccatum commissum manifestum est.

Klagenfurt (f. 9r)

Queritur de parte aliqua ab illa paterne carnis massa separata sed non animata, utrum *puniatur* ... et si puniatur, in *se* an in alio corpore. Dicimus, quia et illa caro punienda sit ... sed non per se, cum *nondum sit* aliqua *persona,* sed *rediens ad* corpus, *ubi* corrupta est, in eo punietur vel si munda, ibi coronabitur. Sicut manus alicuius amputata et a lupo comesta ..., ita dicunt, quod pars illa corporis *que per delectationem separatur sed* non fit *persona, redibit ad* idem corpus vel *punienda* vel remuneranda pro meritis.

Wenn man diese Stellen mit Deus summe vergleicht, so sieht man erneut, daß in Klagenfurt Deus de cuius principio gerade jene Lücken ausfüllt, die oben im langen Kursivtext durch Deus summe nicht gedeckt waren. Aus Deus summe stammen die Beispiele, wie wir ausführten, über die abgeschlagene Hand, die von einem Wolf gefressen war, dann aber, bei der Auferstehung mit dem glorreichen oder verdammten Leib wieder vereinigt, Strafe oder Lohn mit ihm erhält. Auch die Frage, ob der bei der Generation abgetrennte Teil des Vaters in sich oder in einem anderen gestraft werde, falls eine Strafe eintrete, ist aus Deus de cuius principio beigegeben, wenigstens in dieser festgefügten Form. Ich habe im vorhin gebrachten Gesamttext der Erbsündenlehre von Klagenfurt die mit Deus de cuius principio gleichen Stellen in Sperrdruck gesetzt, damit diese Zusammensetzung aus den zwei Quellen — und teilweise auch die Überschneidung, da ja Deus summe auch Quelle für Deus de cuius principio ist — erkennbar wird. Die vielen nur in Sperrdruck gesetzten Worte finden sich nicht in Deus summe, sondern

allein in deren von Klagenfurt hier nun wieder benutzten Bearbeitung Deus de cuius principio.

Der Beginn der Gesamtabhandlung über die Erbsünde, die sich im wesentlichen auf die Frage nach der Übertragung der Sünde durch die Eltern beschäftigt, handelt noch über die, wie der Verfasser sagt, leichtere Frage nach der Übertragung der Sünde bei heidnischen Eltern. Denn diese sind ja noch nicht durch die Taufe gereinigt. Hier nimmt der Verfasser der Klagenfurter Sentenzen auch die Ansicht von Deus summe und der von ihr abhängigen Werke der Schule an: Antequam (hi pueri) nascerentur, erant in lumbis Ade, ubi omnes peccaverunt. So stieg dann „per medios patres" die verdorbene „massa carnis" bis zu ihnen herab: Et sic ratio est, quare illi et nascuntur in originali peccato.

Man vergleiche dazu die Ausführungen in Deus summe: Quando Adam peccavit, omnes erant in illo omnesque fuerunt ille unus homo ... per medios patres ... Et quia unusquisque peccavit in Adam ... (f. 112v) [53].

Die Klagenfurter Sentenzen kommen später noch einmal auf die Frage nach der Übertragung der Erbschuld zurück, wenn sie untersuchen, ob nicht auch die Seele wie der Körper übertragen wird, also beim Problem des Traduzianismus: Diximus homines secundum propagationem carnis descendere et propter peccatum originale, si non baptizantur, dampnari. Sed queritur, si anime sic descendant lege propagationis ex anima primi hominis, sicut et caro ex carne propagatur (f. 10v).

Schon diese Fragestellung führt auf eine Beobachtung, die in der Reihe unserer Untersuchungen schon früher einmal bei Gelegenheit der Analyse von Deus de cuius principio gemacht wurde. Wie Klagenfurt, gehen auch Deus summe und die von diesem Werk abhängigen Sentenzen Deus de cuius principio in der Frage des Traduzianismus von der Seele des konkreten ersten Menschen aus (ex anima primi hominis) [54]. Die Anselmsentenzen fragen viel allgemeiner: Wird auch die Seele der Väter weitergegeben (a patribus)? Daher können sie auch das Zwischenglied der „patres medii" fortfallen lassen, das man in den beiden anderen Werken und (wie wir sehen werden) auch in Klagenfurt wiederfindet. Schon diese Beobachtung läßt vermuten, daß wir hier vor einer Frage stehen, deren dogmengeschichtliche Untersuchung in den Quellen der Schule uns weiteren Aufschluß geben und uns so in die Auffassungen der Schule und ihre Verbreitung einführen kann.

[53] Siehe den Text in Berliner Sentenzen, Schol 34 (1959) 357, oder bei O. Lottin a. a. O. 38. Es ist auffallend, wie auch in Klagenfurt, ähnlich wie in den Berliner Sentenzen, die mehr spekulativen Erörterungen von Deus summe, wie es möglich war, daß wir alle „in Adam" körperlich waren, fortgefallen sind. Der Verfasser wollte also offenbar eine kürzere, leichter verständliche Sentenzensammlung bringen. Wir werden für Klagenfurt feststellen, daß es Vorlesungen für Theologiestudenten an einer Domschule oder eine Klosterbildungsstelle waren. Daher war auch unser Textvergleich in den oben kursiv gedruckten Stellen nicht so voll wörtlich durchzuführen. Aber es sind nur die fast wörtlich gleichen Stellen in Kursivdruck gesetzt.

[54] Siehe dazu die Ausführungen in Deus de cuius principio, Schol 35 (1960) 240.

Zunächst finden wir als Antwort auf die Frage nach dem Traduzianismus in Klagenfurt eine Antwort, die in allen Werken der Schule sich irgendwie wiederfindet: Si concedimus animam ex traduce descendere, aut secundum se totam aut secundum aliquam partem descendit. Das letztere ist nach den Klagenfurter Sentenzen nicht möglich, da die Seele einfach ist: cum nullas habeat partes in quantitate (ebd.) — ein Ausdruck, den übrigens von den Summen bezeichnenderweise nur Deus de cuius principio bringt. Falls die Seele, so fährt Klagenfurt fort, als ganze übertragen würde, folgt, daß diese *eine* Seele in den verschiedenen Menschen teilweise im Himmel, teilweise in der Hölle wäre, wobei der Ausdruck „infernum" gleich ist mit Deus de cuius principio, während diesmal Deus summe und die Anselmsentenzen „pena" sagen. Klagenfurt fügt gleich eine weitere Überlegung hinzu. Man könne sich denken, daß die Seele ähnlich wie der Körper durch Samenträger weitergeleitet werde: per quedam oculta seminaria. Dann aber müßte man annehmen, daß dies entweder nach Bildung des Körpers im Mutterschoß oder zugleich mit der Übertragung des körperlichen Samens geschehe. Das erstere ist nicht beweisbar. Ein Grund dafür ist vom Anonymus nicht angegeben; aber er wird in der fehlenden Verbindung der beiden Seelen nach der fertigen Bildung des Körpers bestehen. Die zweite Annahme aber würde nach dem Anonymus zu der absurden Folgerung führen, daß viele Seelen ähnlich wie der körperliche Samen verlorengehen könnten. So bringt Klagenfurt einen eigenen Lösungsversuch, der sich auch in Deus summe und den Anselmsentenzen, nicht aber diesmal in Deus de cuius principio findet. Man könne sich denken, daß die Fortpflanzung der Seele ähnlich geschehe wie die Fortpflanzung des Lichtes: Sicut in accenso cereo lumen de lumine accenditur, ita ut nec totum illud lumen in aliud transeat nec aliquam sui partem diminuat (ebd.). Für die Benutzung der Quelle kann hier schon festgestellt werden, daß die Anselmsentenzen, die auch das Lichtbeispiel bringen, nicht von der Kerze sprechen. Das tut nur im Anschluß an Augustinus die gemeinsame Quelle Deus summe[55], wo es wie in Klagenfurt heißt: Diversi cerei suscipiunt lumina sua ex uno lumine et tamen nec per partes illud suscipiunt nec totum (f. 119).

Nun greift Klagenfurt auf den ersten Lösungsversuch von der Unmöglichkeit einer Übertragung der ganzen Seele oder eines Teiles zurück und bringt dafür gewollt eine andere Formulierung: Predicta argumentatio et aliter disponitur sic: Si dicis animam ex anima descendere, procedam: Si anima istius procedit ex anima alterius aut secundum se totam procedit aut secundum partem (ebd.). Es handelt sich also um eine anderweitig hergenommene neue Formulierung der

[55] Vgl. Anselmsentenzen, Schol 34 (1959) 226.

Disjunktion: argumentatio aliter disponitur. Das geht vor allem daraus hervor, daß die Beweisführung an sich die gleiche ist. So heißt es bei der Rückweisung der Übertragung der Teile ganz ähnlich wie in der früheren Formel: Secundum partem impossibile est, quia anima non habet partes in quantitate. Auch der Beweis für die Unmöglichkeit der Übertragung der ganzen Seele ist ähnlich formuliert: dieselbe Seele wäre „in summa gloria et in summa miseria", je nachdem sie in einem guten oder schlechten Menschen ist. Wie gleich die Wortbildung selbst bei der doch sonst nicht allzu ängstlichen Art von Klagenfurt, weitherzig mit dem Wortlaut der Quellen umzugehen, ist, zeigt auch die Begründung: Tale inconveniens sequeretur inde, quod eadem individua anima esset in diversis. Wir stehen also vor dem Zeugnis des Verfassers, daß er zwei Quellen benutzt hat, die entweder unabhängig voneinander von derselben Urquelle abstammen oder unmittelbar einander verbunden waren, wie die Ähnlichkeit der Ausführungen belegt. Da beide Quellen das „in quantitate" bringen, das sonst in den anderen Werken der Schule nicht steht, das sich aber in Deus de cuius principio (Schol 35 [1960] 237 f.) findet, dürfen wir wohl einen engen Zusammenhang der beiden Quellen von Klagenfurt mit Deus de cuius principio annehmen, wenn nicht eine dieser beiden Quellen von Klagenfurt wieder Deus de cuius principio selber ist[56].

In Anschluß daran wird ein anderer Beweis gegen den Traduzianismus vorgelegt, den auch die drei anderen Summen bringen: Iterum si concedimus, quod anima descendat de anima, aut ex semine aut sine semine (f. 10^{v} s.). Letzteres ist nach Klagenfurt unmöglich, da ohne Samen nichts hervorgeht; wenn die Fortpflanzung aber durch einen Samen geschehe, dann würden alle Seelen, die nicht einen Körper finden, verlorengehen. Man sieht auch hier, daß Ähnliches wie früher gesagt wird. Dieser letzte Gegenbeweis aus der Unmöglichkeit einer Samenübertragung findet sich übrigens nicht in Deus de cuius principio, jedoch wieder in der anderen Quelle von Klagenfurt, in Deus summe, und daher auch in den von diesem Werk abhängigen Anselmsentenzen. Diese beiden letzten Werke führen die Beweisführung auch noch weiter, wenn sie eine neue Disjunktion beifügen. Wenn die Übertragung nur für jene Seelen stattfindet, die tatsächlich mit einem Körper vereint werden, dann müßte der Samen der anderen zurückkehren. Das bleibe unerklärlich (non est intelligibile), wie Deus summe schreibt, oder quomodo hoc fiat, non videmus, um den Ausdruck von den Anselmsentenzen zu wiederholen. Klagenfurt hat es offenbar nicht für notwendig gehalten, das eigens zu sagen.

Somit bleibt nur die Möglichkeit, daß Gott die Seele eigens schafft.

[56] Über die Darlegungen in Deus de cuius principio gegen den Traduzianismus, anschließend wieder an Deus summe, siehe Deus de cuius principio, Schol 35 (1960) 237—239. Es fehlt der Hinweis auf die Lichttheorie.

Diese Folgerungen bringen mit Klagenfurt alle drei anderen Summen. Die Augustinusstellen aber, die Deus summe ihrer Eigenart beifügt, werden von allen übergangen. Man ist mit der systematischen Darlegung bereits zufrieden. Nur die Anselmsentenzen bringen noch ein Zitat aus Ep. 190 Augustins und zeigen dadurch, daß sie noch am meisten durch Deus summe der Patristik sich verbunden fühlen.

Damit ist für Klagenfurt — wie für Deus de cuius principio und ihre Benutzerin, die Anselmsentenzen — eine Frage gegeben, die interessanterweise in Deus summe fehlt: wie denn Gott eine Seele verdammen könne, die rein von ihm geschaffen wurde. Das ist eines der umstrittensten Probleme der Schule. Klagenfurt drückt die Fragestellung so aus: Sed queritur de anima alicuius pueri, cum noviter a deo creata et infusa sit corpori, qua iustitia damnetur, cum nondum per se vel in corpore peccaverit (f. 11r). Die Lösung geht dahin, daß die Seele zwar rein geschaffen wird, aber, mit dem Körper zu einer Person vereint, ihre Reinheit verliert und so die Bestrafung des Körpers teilt. Bereits das ist die Lösung, wie sie die sogenannte 2. *Anselmsentenz des Liber Pancrisis* bringt: Dicunt itaque quidam, quod ex immunditia corporis cui infunditur anima, illam culpam contrahit et damnatur [57]. Diese Einzelsentenz, die Lottin an Hand der Handschriften Anselm mit Recht zuteilt, stellt daran anschließend zwei Fragen: Wie kommt es zu dieser Unreinheit der Seele im Körper? — und: Wie wird Gottes Gerechtigkeit gewahrt, wenn er die reine Seele ohne ihre Schuld mit dem Körper vereint, obschon er um die Folgen weiß? Sed contra hec vera due oriuntur questiones, quomodo videlicet ex immunditia corporis contrahatur immunditia anime que est incorporalis nature. Und: Quomodo non credatur deus iniustus qui illam animam tali infundat corpori in quo illam sciat non posse esse expertem damnabili peccato. Auch Klagenfurt stellt die beiden Fragen, wenn sie die zweite auch nicht so ausdrücklich bringt, sondern nur in einer gleich die Antwort enthaltenden Form: Et si anima sic infusa damnetur, non est tamen iniuste deus qui eam infudit, hac ratione ... (f. 11r). Die erste Frage ist aber auch formal gestellt: Postea inquiritur, que sit illa carnis immundicia et unde eam traxit caro. Est spiritualis an corporalis illa immundicia? Das ist auch die erste Unterscheidung der genannten Einzelsentenz Anselms. Klagenfurt führt das mit folgenden Worten näher aus: Eine körperliche Unreinheit entsteht durch äußeren Schmutz (quando corpus luto vel alia fece polluitur). Sie kann also die Seele nicht unrein machen, wie ja auch die armseligen Körper der Heiligen ihrer Heiligkeit nicht schaden. Eine geistige Unreinheit aber kann umgekehrt nicht

[57] Sentenz Si animas descendere ... Siehe O. Lottin, Psychologie et Morale ... t. V, nr. 43, oder Péché originel 24 f. Die Sentenz findet sich außer in den von O. Lottin genannten Überlieferungen, nach denen er seine kritische Edition herstellte, auch in Paris, Bibl. nat., nouv. acquis. lat. 451, f. 351.

im Körper sein, da er keinen Geist hat. So gibt die Sentenzensammlung von Klagenfurt die Lösung, daß die Unreinheit weder bloß körperlich noch nur geistig ist, sondern aus der beiderseitigen Verderbnis entsteht: Dicimus carnem traxisse immundiciam de carne Ade nec est tantum corporalis vel spiritualis sed ex utriusque corruptione contracta (ebd.). Die Einzelsentenz Anselms hat das noch genauer ausgedeutet, wenn sie die körperliche Befleckung auf die verdorbene Natur zurückführt (corrupta carnis massa) und die Unreinheit der Seele durch die mit der Personeneinheit gegebene Begierlichkeit (concupiscibilitas und natura concupiscendi) erklärt, worin nach ihr die Erbsünde besteht. Diese nähere Deutung fehlt wieder in Klagenfurt. Vielleicht erschien sie dem Anonymus aus den vorhergehenden Ausführungen von selbst gegeben.

Klagenfurt geht daher sofort zur weiteren Frage der losen Anselmsentenz über und fragt nach der Gerechtigkeit Gottes: Wie ist sie bei solcher Eingießung, die notwendig die Erbschuld mit sich bringt, gewahrt? Die Antwort ist wieder ganz der Lösung der Anselmsentenz ähnlich und geht damit nach den Untersuchungen O. Lottins auf die Uransicht in der Schule bei deren Gründern Anselm und Wilhelm von Champeaux unmittelbar zurück [58]: Gott brauchte wegen der Sünde Adams seinen ursprünglichen Plan nicht zu ändern. Anselm drückte diese Gedanken mit den Worten aus: Dicunt quidam, quod deus ab initio ita constituerat, ut novas animas noviter formatis et generatis infunderet corporibus. Quod si ipsa corpora non peccato ipsius dei corrupta sunt, nihil ad eum pertinet. Faciat ergo homo quod vult, deus faciet quod debet [59]. Wir haben bereits gezeigt [60], daß Deus de cuius principio diese Formulierung aus der losen Anselmsentenz übernahm. Auch die Anselmsentenzen kennen diese Ansicht als erste der von ihnen referierten Lösungen, aber sie lehnen sie bereits deutlich ab: Contra quod dicimus, quod deus rem iniustam non debuisset proponere (77) [61]. Und es scheint, daß sie die Formulierung nicht unmittelbar aus der Anselmsentenz, sondern aus ihrer anderen Quelle Deus de cuius principio übernommen haben [62]. Nun können wir hinzufügen, daß auch Klagenfurt in der *Formulierung* an dieser Stelle näher mit Deus de cuius principio verwandt ist, obschon der ganze Kontext aus der Anselmsentenz genommen zu sein scheint. Denn Deus de cuius principio hatte die Anselmsentenz ein wenig weitergeführt, wenn das Werk *ausdrücklich* darauf hinweist, daß Gott nicht zu einer Änderung verpflichtet war: Deus autem qui semper immutabilis est, propositum suum mutare nec voluit nec debuit. Das ist fast wörtlich von Klagenfurt übernommen,

[58] Siehe Le péché originel 24—27.
[59] Vgl. Lottin, Psychologie et Morale ... t. V, nr. 43, 65—70.
[60] Deus de cuius principio, Schol 35 (1960) 236.
[61] Siehe auch unsere Abhandlung Deus de cuius principio a. a. O.
[62] Ebd.

wo auch hinzugefügt ist: Deus autem qui est immutabilis, propositum suum de incorporandis animabus non debuit mutare (f. 11r). Aber Klagenfurt geht noch mehr auf das „debet" der ursprünglichen Ansicht Anselms zurück. Der Anonymus läßt nicht nur das abschwächende „voluit" neben dem „debuit" weg, sondern verschärft dieses noch, indem er eine Änderung, die durch die sündige Kreatur erzwungen war, als „Ungerechtigkeit" brandmarkt: nec culpa est, immo iustitia exigit animas corporibus etiam perituras infundere (f. 11v).

Nun geht Klagenfurt wieder ganz zu seiner anderen Quelle, der *Anselmsentenz*, zurück. In Klagenfurt liest man nämlich, ganz ähnlich wie in der Einzelsentenz Anselms: Sed hec solutio adhuc impugnatur, quia deus non iuste videtur tale hospicium proposuisse quod previdit periculosum anime et hoc dicit Augustinus. Die Anselmsentenz schreibt nämlich auch: Sed hec solutio non perfecte videtur deum ab omni iniustitia solvere. Non enim, ut nobis videtur, deus, qui omnia novit, debuit instituere se id esse facturum, quod sciebat certissime et quasi ex necessitate omnium animarum periculum futurum [63]. Auch in der Einzelsentenz ist Augustinus als Zeuge genannt, und diesmal ist die Stelle auszugsweise zitiert: Ep. 166 c. 3 (PL 33, 722): Certus sum animam nulla dei culpa, nulla dei necessitate sed propria voluntate in peccatum esse collapsam. So schließt die Sentenz mit einer Lösung: Ex dulcedine carnis sibi adiuncte ... ipsa efficitur peccatrix. Das ist zwar die gleiche Theorie der Zustimmung der Seele, welche die Sententiae divinae paginae bringen [64], die aber von Deus de cuius principio und auch von den Anselmsentenzen abgelehnt werden, von letzteren mit dem Hinweis, daß so die Sünde nicht mehr „originale", sondern „personale" Sünde wäre [65].

Klagenfurt nimmt aber die Lösung der Einzelsentenz Anselms an und sucht sie weiter auszubauen: Retorquatur culpa in animam quia non coactione dei sed propria voluntate et dulcedine carnis allecta corpus intrat (ebd.). So umschreibt Klagenfurt zunächst die Augustinusstelle und verbindet sie mit der Theorie Anselms, nach der die Seele „dulcedine carnis allecta" in den Körper eintritt und sündigt. Er sucht das aber auch psychologisch zu deuten: Zwar weiß die Seele dabei, daß sie sündigt, aber sie achtet darauf weniger, wie es auch Eva bei ihrem Sündenfall tat: Ubi scit (anima) se perituram esse, sed non prescia suppliciorum hoc preattendit, sicut per similitudinem Eva allecta pulchritudine pomi et consilio serpentis comedit inde, unde sciebat se morituram (f. 11v). Klagenfurt aber erhebt noch eine neue Schwierigkeit, die ich sonst nicht fand: Wie steht es mit dem Zwischen-

[63] Lottin a. a. O. nr. 43, 71—74.
[64] Ed. Bliemetzrieder 33. Vgl. O. Lottin, Le péché originel 36.
[65] Ed. Bliemetzrieder 78: Hoc peccatum desiderii actuale est. Vgl. O. Lottin a. a. O. 46.

raum zwischen der Schöpfung der Seele und der sehnsüchtigen Freude der Verbindung mit dem Körper? Der Anonymus vermag diese Schwierigkeit nur zu lösen mit dem Hinweis auf unser Sehen, wo auch der Zwischenraum im Sehakt nicht unterschieden werden könne: Quomodo vero cum intervallo deus animam creat et ipsa post concipiat desiderium corporis et sic infundatur, discernere non possumus, sicut nec transitus oculorum ad remotiora loca quod cum intervallo fiat, non discernitur (f. 11^{v}). Diese neue Objektion dürfte wohl zeigen, daß zwischen der losen Anselmsentenz und Klagenfurt eine Zeitspanne liegt, in der diese Schwierigkeit gemacht wurde, da wir sonst nichts von ihr wissen. Aber sie zeigt auch, daß wir uns immer noch im Entwicklungsstadium der Frage befinden. Daß aber Klagenfurt, entgegen etwa den Anselmsentenzen, an der Grundmeinung der älteren Schule noch festhält, läßt sie zu den älteren Werken rechnen.

Die Analyse der Erbsündenlehre hat uns also ein gutes Stück in das Wollen und Werden der Klagenfurter Sentenzen eingeführt. Neben den bisher sicher festgestellten Quellen Deus summe und Deus de cuius principio erscheint als weitere Quelle die lose Anselmsentenz über die Erbschuld Si animas descendere. Mitten in sie ist aber aus Deus de cuius principio eine erweiternde Formulierung eingebaut. Man sieht den fleißigen Sammelcharakter des Anonymus, aber in der Endlösung auch seine selbständige Stellung in der umstrittenen Grundfrage nach dem Entstehen des peccatum originale in der Seele, ohne daß Gottes Gerechtigkeit angegriffen werde. Dann geht er lieber zur Sentenz Anselms zurück, welche in der falschen Sehnsucht nach dem durch die Erbmasse verdorbenen Körper den Grund der Erbsünde sieht. Er übersieht dabei freilich, daß er so mit seinem Meister Anselm in gefährliche Nähe einer persönlichen Sünde kommt. Das scheint er aber noch nicht, wie es die Anselmsentenzen schon tun, zu spüren. Wir sind noch in einem früheren Entwicklungsstadium.

Früher schon hatte auch die Frage nach der Vererbung der persönlichen Sünden der Eltern uns gute Dienste bei der Erhellung der Arbeitsweise und der Abhängigkeitsverhältnisse der Werke der Schule getan. Denn in fast allen Summen finden sich darüber eingehende Darlegungen [66]. Versuchen wir das früher gewonnene Bild auch hier auf die Klagenfurter Sentenzen anzuwenden. Dabei kann die weit um sich greifende Gesamtuntersuchung von A. M. Landgraf auch diesmal gute Dienste leisten [67].

[66] Vgl. Anselmsentenzen 224—226; Berliner Sentenzen, ebd. Schol 34 (1959) 359—360.

[67] Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder: Dogmengeschichte der Frühscholastik (Regensburg 1955) Bd. IV, 1, S. 155—193. Dort ist auch schon teilweise auf die Klagenfurter Sentenzen Rücksicht genommen worden.

Klagenfurt hat wie so oft Fragestellung und Einteilung der Antwort klar herausgearbeitet: Queritur, utrum actualia (peccata) patrum imputentur originalia esse filiorum, ut omnia puniantur in filiis sine baptismo mortuis. Quedam rationes et auctoritates hinc et inde opponuntur que partim hoc velle, partim videntur contra dicere (f. 9v). So werden zunächst — und das ist schon bezeichnend für die Entwicklung — die inneren Gründe (rationes) dargelegt und dann erst die äußeren Belege (auctoritates) diskutiert.

Der erste innere Grund für eine Übertragung der persönlichen Sünden der Väter auf die Söhne lag nach bestimmten Theologen in der starken Personalschau, die sich uns bereits bei der Erklärung der Erbsünde gezeigt hat. Diese wird ja übertragen, weil der ganze Mensch (totus homo) sündigt und so alle Teile affiziert werden. Das wendet diese Ansicht nun auch auf die persönliche Sünde der Väter an. Bei einem Mörder oder Ehebrecher sündigt nicht nur die Hand. Daher ist die Gesamtperson zu strafen. So ist es auch mit dem Samen im Vater: Etiam pars illa que postea seminatur propagatura in filium a patre, corrupta fuit et cum illa corruptione descendit. Das wird vom Verfasser auch ausdrücklich aus der Parallele mit der Erbschuld belegt. Damit greift Klagenfurt einen Gedanken auf, den Deus summe gerade bei der Darlegung über die Erbschuld schon einmal hatte anklingen lassen.

Gegen diese Erklärung wird von anderer Seite, so berichtet unser Anonymus, die Verschiedenheit von Erbschuld und späterer Sünde hervorgehoben. Adams Sünde war viel schwerer und darf daher nicht gleich mit der unsrigen beurteilt werden. Es ist interessant, einmal die beiderseitigen Darlegungen zu vergleichen:

Deus summe

Queritur, qua ratione illud peccatum quod est commissum in paradiso, sit originale, ista (personalia Ade) vero non. Solutio: Peccatum perpetratum in paradiso fuit gravissimum, quia non ignorantia induxit eum ad peccandum, cum iam haberet maximam notitiam de deo et discretionem boni et mali. Nec fragilitas aliqua compulit eum, cum fomes peccati nondum esset in eo et gratia spiritus sancti non esset subtracta. Nec egestas instigavit eum ad hoc, cum neque fames neque sitis neque alia miseria eum vexaret. Etsi causa delectationis vellet hoc agere, erant ibi diversi fructus quibus poterat vesci. Unde adeo fit maximum, quod et naturam mutavit. Hominem enim quodam modo immortalem fecit

Klagenfurt (f. 9r—v)

Dicunt enim non equalia esse peccatum Ade et actualia alicuius patris et ideo non equaliter filiis esse imputanda. Adam non peccavit ex ignorantia, quia bene sciebat, quid vitandum et quid agendum. Non peccavit ex fragilitate aliqua, quia nec languor nature nec aliqua carnis infirmitas eum peccare coegit vel suggessit. Non peccavit ex necessitate, quia nec fames nec ulla eum ad hoc coegit molestia. Et ideo valde grave et incomparabile est peccatum Ade. Sed e contra quando aliquis his predictis modis vel causis impellentibus peccat id est ex ignorantia, infirmitate carnis et necessitate, et ideo minus peccat, quia tot modis coactus. Sicut ergo peccatum Ade gravius, ratio est, ut pro illo et ipse

necessario mortalem et est originale universis filiis suis. Augustinus in libro XIV. De civitate dei: Tam leve ... et filii sui pro eo puniantur. Unde et originale dicitur omnibus qui nascuntur. Sed actuale peccatum alicuius, quia levius est et quasi necessarium, non debet imputari filiis, ut pro eo puniantur, et ideo nec originale appellari.

Alle drei Gründe also, die Deus summe für die größere Schwere der Sünde Adams im Paradies vorlegt, finden sich auch in Klagenfurt. Adam sündigte nicht aus Unwissenheit, nicht aus Schwäche — er hatte ja noch keine Begierlichkeit —, nicht aus Bedürftigkeit, da es viele Fruchtarten im Paradiese gab. Eigentlich bringt Klagenfurt nur terminologische Änderungen. Die Bedürftigkeit wird z. B. von Deus summe mit Augustinus an der angezogenen Stelle aus De civitate als „egestas" bezeichnet. Klagenfurt braucht dafür den gleichbedeutenden Ausdruck „necessitas" [68]. Wie der ganze Textvergleich belegt, ist so zwar aus der gleichen Grundidee die Quelle sichtbar, aber das Hinübernehmen in eine Vorlesung, von der wir noch sprechen werden, hat die freie Gestaltung sehr gefördert.

Wichtiger aber ist doch ein sachlicher Unterschied. Deus summe fügt bei, daß die Schwere der Sünde im Paradies auch die Natur selber geändert habe (mutavit naturam), so daß der Mensch dadurch sterblich wurde und die so zum peccatum originale gewordene Schuld auch auf die Söhne übergeht. Dieser Gedanke, den die Anselmsentenzen auch bringen (11), hat offenbar wieder Klagenfurt nicht notwendig zur Lösung geschienen. Die Sammlung bleibt bei der mehr psychologischen Betrachtung der Verschiedenheit der Schwere der Sünde stehen (nicht aus Unwissenheit ...) und schließt daraus, daß die eine als schwerere zum peccatum originale auch für die Nachfolger wurde, während die andere persönlich bleibt: „quia levius et quasi necessarium" [69].

[68] Daß das augustinische „egestas" von Deus summe mit dem Klagenfurter „necessitas", das im folgenden auch die Anselmsentenzen bringen (ex necessitate), in der Schule gleichbedeutend ist, zeigt die von O. Lottin veröffentlichte Einzelsentenz n. 336: Queritur quare originale peccatum. Hier wird von der Schwere der Sünde gesagt: Illum (Adam) non coegit peccare vel necessitas vel fragilitas sui ipsius vel ignorantia boni. In der Ausführung aber findet man statt „necessitas" geschrieben „egestas": egestas non quoniam neque fame neque siti neque alia miseria vexabatur, et si causa delectationis placuit, ut aliquo fructu vesceretur, erant ibi diversi fructus quibus vesceretur. Diese Einzelsentenz schließt sich auch sonst eng an die Ausführungen von Deus summe an. Die „necessitas" tritt an Stelle der „egestas" auch in der Sentenzensammlung Deus hominem fecit perfectum und auch in der Sammlung: Dubitatur a quibusdam. Vgl. die dortige Sentenz: Queritur quo pondere Ade actum fuerit, ut non solum ipsum ... Hier wird diese „Notwendigkeit" auch abgelehnt: quia neque violentia diaboli neque indigentia cibi coactus est (siehe Schrifttum 323, 1—9 und 301 f.).

[69] In der Sammlung Dubitatur a quibusdam findet sich auch der Gedanke der durch die Schwere der Sünde geänderten Natur: Suum (Ade) actuale nostrum est originale, quod tanto gravius est quanto naturam mutavit (vgl. Schrifttum 356, 31—32). Siehe auch die Einzelsentenz, die Bliemetzrieder in seiner Edition der Sententiae Anselmi abdruckte: Queritur, quare peccata que commisit Adam ... Auch

Bezeichnend für die Fortentwicklung der Ideen ist ein weiterer Einwand in den Anselmsentenzen. Wenn die Sünde sich vererben würde, müßten es auch die guten Taten tun: Si ergo mala propagantur, cur etiam bona non prosint filiis? Ad quod dicitur: Quia fortasse, si natura corrupta non esset, bona patrum filiis prodessent (75). Davon spricht Klagenfurt noch nicht. Diese Sammlung steht also in der Mitte der Entwicklung und berichtet so von dem langsam immer steigenden Wachsen der Systematik.

Nun geht Klagenfurt zu den Beweisen aus den äußeren Autoritäten aus Schrift und Vätern über, welche die Vertreter der Lehre vom Übertragen auch der persönlichen Sünde beizubringen pflegen: Item illi apponunt auctoritates quibus videntur probare quod asserunt (f. 9^{v}). Wir haben bereits früher gezeigt, wie stark an diesem Punkt die Anselmsentenzen von Deus summe abhängig sind, wenn sie ihre Beweisstellen aus Deus summe bis auf wenige Texte nehmen, die sie am Schluß offenbar aus einer anderen Summe oder Katene beifügten [70]. Klagenfurt bringt als erste die Schriftstelle aus Ex 20,5: Puniam peccata patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem. Die Lösung geht darauf hinaus, daß es sich hier nicht um geistige, sondern körperliche Strafen handle. So wird etwa ein Mörder verbannt, und auch seine Kinder müssen „bis in die dritte und vierte Generation", was der Verfasser wiederum nur als allgemeinen Satz auffaßt, etwa die Verbannung mit ihm teilen: De corporali pena voluit (dominus) intelligendum esse, ut per simile potest ostendi: Aliquis fecit homicidium vel aliquid tale et pro eo corporaliter punitur, quia aliquando damnis rerum vel exilio damnatur. Et ista pena patris ostenditur in secundam et tertiam generationem id est in omnem eius posteritatem, ut certus numerus accipiatur pro incerto (f. 9^{v}). Diese Deutung übertrugen die Verteidiger der Lösung auch auf die Juden und das Schicksal des jüdischen Volkes, von dem die Exodusstelle spreche: Similiter et hoc dictum esse intelligunt, quia pro peccato actuali patris multos eius filios corporaliter deus punit, ut de Iudeis; etiamsi aliqui converterentur prius, tamen puniti essent corporali pena propter precedentia patrum merita,

---

hier ist davon gesprochen, daß die Sünde die Natur änderte: Ideo quia tanta fuerunt et tam gravia, quod mutaverunt naturam (ed. 71 n. 4). Der Grund liegt wiederum in der Tatsache, daß sie ohne necessitas fragilitas, indigentia geschah. O. Lottin fand diese Sentenz auch in London, Brit. Museum, Arundel 360 (siehe Nouveaux fragments . . .: RechThAncMéd 11 [1939] 246 zu Anm. 15). Freilich ist diese Sentenz nicht, wie Lottin meint, ein „simple résumé" der oben aus Dubitatur a quibusdam zitierten Sentenz Queritur de pondere. Dazu sind die genaueren Ausführungen zu verschieden. Nur der Grundgedanke ist der gleiche. Man findet ihn auch in den Anselmsentenzen: Hoc peccatum tanto gravius pre ceteris fuit quanto pre ceteris mutavit naturam (71). Als Quelle dafür verweist Bliemetzrieder richtig auf Augustins Enchiridion c. 46: Tam magnum est, ut in eo mutaretur et converteretur natura.

[70] Anselmsentenzen 225 f. Freilich hat die Überarbeit in Kürzungen usw. zu einer inneren Umgestaltung geführt. In Deus summe kommt, ihrer mehr patristischen Eigenart entsprechend, das Schillernde der Patristik in der Frage noch mehr zur Geltung, während die Anselmsentenzen klarer der verneinenden Ansicht zuneigen. Siehe die Darlegungen ebd.

quia perdiderunt et locum et gentem (ebd.). Landgraf hat dazu bereits gezeigt, wie diese Strafdeutung auch sonst in der damaligen Zeit vorgetragen wurde. Immerhin ist sie hier in der konkreten Plastik Eigengut von Klagenfurt, da sonst immer nur ganz kurz auf sie eingegangen wird. Klassisch für diese Ansicht war ein Zitat aus „Gregorius", das auch Abaelard in Sic et non beibringt und das auch sonst öfter zitiert wurde [71]: Anima que peccaverit, ipsa morietur, quia in *carne* nonnumquam filii etiam ex patris peccato perimuntur. Landgraf liest das a., das hier der Text bringt, als Anselmus [72], so daß diesem diese Ansicht zugeschrieben wurde. Ich möchte aber meinen, da das „magister" fehlt, daß eher „auctoritas" aufzulösen ist. Daher lautet der Text von Klagenfurt: Et sic exposita auctoritas non dicit peccata patrum actualia filiis esse originalia, cum temporalis inde pena sequatur, non eterna [73].

Von den später weitergehenden Deutungen dieser Exodusstelle, nach der die leiblichen Väter durch diese Strafen der durch sie verdorbenen Söhne selber bestraft werden, finden wir in Klagenfurt noch nichts. Bemerkenswert ist die große Weite der Deutung solcher Strafen als Folgen der Sünden der Väter beim Klagenfurter Anonymus, da sonst vielfach die Strafe nur sehr eingeschränkt für außergewöhnliche Fälle so ausgelegt wurde, z. B. bei der Geburt blinder Kinder. Sehr weit gehen hier aus der Schule schon die Sententiae divinae paginae, wenn sie anschließend an das Zitat aus „Gregor" sagen: De pena peccati dictum est, quia propter peccatum alterius (parentum), si ipse bonus sit, patitur penam illius peccati sicut pauperium, famem, vitam [74].

Dieser milden körperlichen Strafdeutung hält aber Klagenfurt eine Sentenz aus Augustinus entgegen, der sie im Enchiridion c. 46 f. bringt: Augustinus tamen in libro Enchiridion eandem sententiam videtur [tenere] dicens: Non improbabiliter, id est non inverisimiliter, potest dici, quod actualia peccata patrum filiis originalia debent esse (f. 9^{v}). Auch Deus summe bringt diesen Einwand: Augustinus sic solvit in Enchiridio: Parentum peccatis parvulos obligari non solum primorum hominum sed etiam suorum de quibus nati sunt, non improbabiliter dicitur, si non fuerint regenerati. Illa quippe divina sententia: Reddam parentum peccata, tenet eos, antequam regenerentur. Klagenfurt bringt also die von Deus summe noch wörtlich gebrachte Stelle aus Augustins Enchiridion nur im Auszug und fügt gleich eine Deutung des „non

[71] Vgl. etwa Landgraf a. a. O. 169.

[72] A. a. O. 169.

[73] Die „ganz eigene" Deutung, die nach Landgraf 177 Cod. Patr. 47 von Bamberg bringt, ist die Anselms von Canterbury, von dessen Werken sich in der Bamberger Handschrift ein ganzes systematisches Kompendium zusammengestellt findet. Vgl. H. Weisweiler, Das erste systematische Kompendium aus den Werken Anselms von Canterbury, RevBén 50 (1938) 206—221.

[74] Ed. Bliemetzrieder 35.

improbabiliter" Augustins bei: id est non inverisimiliter. Dann überspringt der Anonymus von Klagenfurt die weiteren von Deus summe gebrachten Deutungen Augustins der übrigen Texte, wie etwa des Ezechielzitates, und greift erst wieder Augustins Darlegungen auf, wo er fragt, ob denn *alle* Sünden der Väter auf die Kinder übergehen. Augustin antwortet: Dann würde ja jedes weitere Geschlecht schlechter dastehen. Daher ist die Weiterleitung auf das dritte und vierte Geschlecht von Gott beschränkt: moderatione miserationis sue. Dazu führt Deus summe dann noch die bekannte Stelle aus den Moralia l. 15 c. 51 Gregors bei, nach der die dritte und vierte Generation genannt ist, weil bis dahin die Sünden der Eltern in der Nachahmung durch die Kinder, die sie noch kennen, nachwirken. Hier ist also die sogenannte Imitationstheorie aufgestellt.

Klagenfurt faßt nun diese beiden Väterstellen und die verschiedenen Theorien Augustins und Gregors aus Deus summe systematisch zusammen. Dabei wird sogar erneut, wie früher bei der Darstellung des Stolzes als Grund des Falles der Engel schon einmal gezeigt wurde, der Übergang von Augustin zu Gregor übersehen und alles Augustin zugeschrieben. Man liest in Fortsetzung der eben schon gedruckten Einleitung: Augustinus tamen in libro Enchiridion . . .:

Ad quod probandum istam quo modo diximus (Exodus), ponit [Augustinus] auctoritatem et postea inquirit dicens, si actualia peccata patrum filiis essent originalia, quare sic determinaret in terciam et quartam generationem, cum originalia ad omnes qui secuntur, pertineant. Exponit duobus modis hoc fieri: vel ex misericordia dei [= Augustinus] vel pro imitatione prava puerorum [= Gregorius]. Filii enim qui in quarta generatione solent videre primos patres et eos videndo in malitia imitantur et imitando cum illis pro peccatis iuste punientur eterna damnatione, et hoc convenit tam baptizatis quam non baptizatis filiis (f. 9v).

Aber Klagenfurt führt aus anderer unbekannter Quelle noch eine Deutung bei, die nun eindeutig eine Übertragung aus der *Gerechtigkeit* (ex iusticia) lehrt, welche aber durch die Barmherzigkeit Gottes (ex misericordia) auf die dritte und vierte Generation eingeschränkt wurde. So klar hatte Augustinus doch nicht gesprochen, dessen Äußerungen am Schluß der Darlegungen, wie sie auch Deus summe aus dem Enchiridion bringt, lauten: An aliquid aliud de re tanta in scripturis sanctis diligentius perscrutatis valeat vel non valeat reperiri, temere affirmare non audeo. Die sich anscheinend widersprechenden Schriftstellen waren ihm eine zu große Schwierigkeit für eine eindeutige Stellung. Das ist offenbar in anderen späteren Werken der Schule nicht mehr so der Fall. Die Anselmsentenzen neigen z. B. schon viel deutlicher einer negativen Stellungnahme einer Übertragung auch bloß in frühe Generationen zu, als es noch Deus summe im stärkeren Zitieren der schwankenden Ansichten der Väter tun [75]. Der Zusatz in Klagenfurt aber sagt deutlich:

[75] Siehe Anselmsentenzen 224—226.

Vel aliter: Deus posset ex iusticia omnes punire, sed ita temperatur iusticia eius ex misericordia, quod usque ad quartam generationem puniet maliciam eorum et ibi cessabit divina vindicta. Ad hoc idem probandum adducitur illud de David: Iniquitas patrum, dicit scriptura et peccatum matris non deleatur (der biblische Text heißt: In memoriam redeat iniquitas patrum eius in conspectu domini et peccatum matris eius non deleatur: Ps 108 [109] 14). Quod ibi exponitur et secundum hunc sensum et secundum alterum (ebd.).

Interessant ist, daß mit Deus summe und auch den Anselmsentenzen in Klagenfurt nicht die bereits in der Sammlung der Schule Dubitatur a quibusdam vorgetragene psychologische Interpretation der vier Stufen des Sündigens suggestio — propassio vel languor — delectatio — consensus sich findet [76]. Auch fehlt noch die mit einem Origenestext belegte Deutung der vier Generationen: pater = diabolus qui genuit Iudam, qui est princeps Iudeorum, qui incitaverunt plebem [77]. Diese Deutung findet sich auch in Deus summe, woher sie die Berliner Sentenzen nahmen.

Klagenfurt gibt am Schluß noch eine kurze und knappe Übersicht der Lösungen und bringt dazu die eigene vorsichtig abgewogene Stellungnahme:

Qui volunt hanc sententiam tenere, obiciunt illud: Filius non portabit iniquitatem patris. Sed nichil ad rem dicunt isti, quia dictum es de bono filio non imitante maliciam patris sui post baptismum. Iterum sic obicitur: Anima que peccaverit ipsa morietur, et illud apostoli: Unusquisque onus suum portabit. Ista bene conveniunt illi qui peccavit in patre et ideo dignus est, ut morte moriatur, nisi per baptismum ei remittatur. Ad ultimum, quia solus Augustinus ita sensit de hac sententia et non in alia auctoritate sic expositum invenit, dubitando sic adiecit timendum esse, non asserendum, quod actualia patrum filiis sint originalia (f. 9^{v} s.).

So geben uns die Klagenfurter Sentenzen einen weiteren Einblick in die verschiedenen Deutungsversuche der Schule, von denen Landgraf gut bemerkt, daß sie „in erstaunlichem Umfang" ausgebaut worden sind. Neben den neuen uns hier überlieferten Formulierungen ist es vor allem die Art, wie nun langsam immer mehr die zu strenge Augustinusstelle aus dem Enchiridion systematisch aufgelöst wird — noch Ivo bringt sie im Dekret ausführlich in p. 17 c. 6 f. Am meisten sind hier die Anselmsentenzen fortgeschritten. Klagenfurt geht noch einen Mittelweg. Damit ist am Schluß der Erbsündenlehre erneut der Grundcharakter und so auch die Bedeutung der Klagenfurter Sentenzen sichtbar geworden. Sie nehmen innerhalb der frühen Sentenzenwerke der Anselmschule eine Mittelstellung ein. So können sie uns quellenmäßig in den Gang, den die Schule einschlug, einführen. *Methodisch* zeigen sie deutlich, wie die Abkehr vom Väterzitat und die Hinwendung zur entsprechenden Väteridee immer vollkommener wurden. Während etwa die Quelle Deus summe noch viele Vätertexte mit ihren systematischen Überlegungen verbindet, sind diese Zitate in Klagenfurt schon seltener geworden. Dafür ist ihr Inhalt bereits stärker in die Systematik eingebaut.

Das hat natürlich *systematisch* den großen Vorteil, daß so die großen

[76] Siehe Schrifttum 357. — Vgl. zu dieser Leistung und ihrem Einfluß auch Blomme, La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle, Gembloux 1958, 40—44.

[77] Ebd. oder Berliner Sentenzen 360 und Landgraf 161 f.

Traditionsideen lebendig in das neue Streben, eine systematische Theologie aufzubauen, eingehen können und es bei dem großen Ansehen, das die Väter haben, auch weitgehend bestimmen. Aber Klagenfurt zeigt gerade in der Lehre von der Erbsünde auch die Grenzen dieses Einflusses, selbst eines Augustinus.

Wir werden in einem folgenden Artikel noch die Lehre von der Erlösung und ihren Folgen für das christliche Leben darzustellen versuchen. Dabei wird sich ergeben, daß die Klagenfurter Sentenzen keine Schriftarbeit, sondern eine mitgeschriebene mündliche *Vorlesung* sind. Daher bieten sie uns zugleich das Beispiel, wie auch im mündlichen Lehrvortrag die methodischen und systematischen Vorteile des neuen lebendig gewordenen, vertieften Traditionsweges ausgenützt und der theologischen Weiterbildung dienstbar gemacht wurden.

Scholastische Urteilslehre und Hegelsche Seinsdialektik

Gustav Siewerths Stellungnahme zu meinem Buch „Das Urteil und das Sein"

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Sein groß angelegtes Werk „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger" [1] hat G. Siewerth dem „Ereignis des Seins" (XV) gewidmet [2]. „Die Seinsvergessenheit, die offenbar das neuzeitliche Denken weithin durchwaltet", gilt es von der „großen Tradition der abendländischen philosophia perennis" her als „Geschick des Denkens" zu verstehen (XVIII). Dabei ist „das von Thomas gedachte Sein als ‚actualitas omnium actuum', als das aktuierende ‚formalissimum' aller Dinge" (ebd.) denkerisch neu zu erwerben.

Im Zusammenhang dieser Untersuchung wendet sich der Abschnitt XII der „Entwicklung in der neuesten Scholastik" (227—262) zu. Dabei ist vor allem von J. Maréchal ablehnend die Rede und im Anschluß an ihn auch von meiner Urteilslehre (248—262). Auf ihre geistige Verwandtschaft mit Maréchal wird richtig hingewiesen, obwohl tiefgreifende Unterschiede nicht zu übersehen sind [3]. Dagegen kann S.s Buch „Der Thomismus als Identitätssystem" nicht, wie er zu meinen scheint (vgl. 248), meine Urteilslehre bestimmt haben, weil diese schon 1938 veröffentlicht wurde [4], während S.s Werk erst 1939 erschienen ist [5]. — Nach langem Zögern habe ich mich entschlossen, zu S.s Darstellung und Kritik meiner Urteilslehre Stellung zu nehmen; aus welchen Gründen ich mir diese Mühe mache, wird sich im folgenden zeigen.

I. Grundlegende Deutungen

1. *Urteil und apriorische Synthese:* Die Deutung, die S. meiner Urteilslehre gibt, ist dadurch bestimmt, daß er die *Einleitung* meines Buches so behandelt, als ob sie der erste Teil meiner *Untersuchung selbst* wäre; daß sie das aber keineswegs ist, zeigt der § 5 der Einleitung, der die Überschrift trägt: „Der Übergang zu der Untersuchung selbst" (L 25); diese beginnt also mit dem 1. Kapitel (L 31). Die Einleitung hingegen stellt die engere Thematik des Buches — „Das Urteil und das Sein" — in die weitere Thematik der Transzendentalienlehre hinein, wobei es vor allem um das Verhältnis des Seins zu seinen transzendentalen Bestimmungen geht.

Nun sage ich allein von den Urteilen, mit denen wir die Transzendentalien vom Sein aussagen, sie seien als *apriorische Synthese* zu charakterisieren; das lehrt eindeutig der § 3 in seinem Zusammenhang mit § 2. Im Gegensatz dazu schreibt S.: er (Lotz) „versteht daher das Urteil als setzende Synthesis a priori" (248), als ob

[1] (XXIV und 519 S.) Einsiedeln 1959, Johannes-Verlag.

[2] Zahlen ohne weiteres Zeichen beziehen sich auf Siewerths Werk; die Zahlen hingegen mit vorgestelltem L verweisen auf mein Buch. — Aller Kursivdruck ist von mir eingeführt.

[3] Vgl. z. B. L 130, Anm. 142.

[4] Sein und Wert. Erste Hälfte: Das Seiende und das Sein (148 S.), Paderborn, Schöningh.

[5] (208 S.) Frankfurt, Schulte-Bulmke. In der Vorrede zur 2., vermehrten und verbesserten Auflage desselben Werkes (XXXVIII und 237 S.) Frankfurt 1961 (im gleichen Verlag) weist S. darauf hin, daß dieses Buch bereits 1936 in Freiburg als Habilitationsschrift vorgelegen habe. Mir jedenfalls war das Ganze vor seiner Drucklegung 1939 nicht zugänglich, weshalb ich auch nicht daraus geschöpft habe.

nach meiner Auffassung das Wesen des Urteils mit der apriorischen Synthese zusammenfiele und folglich jedes Urteil eine apriorische Synthese wäre. Eine solche schreibe ich aber nur jenen Urteilen zu, die absolut notwendige Wesenszusammenhänge aussagen, während das Urteil nach Art des Beispiels ‚Peter ist ein Mensch' kein Wesens-, sondern ein Tatsachenurteil ist und deshalb in den weiten Bereich der Erfahrungsurteile oder aposteriorischen Synthesen gehört; und bei diesem Typ des Urteils setzt in meinem Buch die Untersuchung selbst an [6].

S.s Annahme enthält bereits alle seine weiteren *Folgerungen.* Da die apriorische Synthese „jeweils durch den Seinsbegriff vermittelt" sei (248), meint er, ich wolle alles aus dem „reinen Begriff des unbestimmten Seins" a priori entwickeln (261). So aber käme ich zwangsläufig entweder zu der „absoluten Widerspruchsdialektik" Hegels (ebd.) oder zu der „kategorial bestimmten Erscheinung" im Sinne Kants (ebd.). — Keine dieser beiden Folgerungen besteht zu Recht, weil ich das Urteil nicht mit der apriorischen Synthese gleichsetze und deshalb auch nicht alles aus dem unbestimmten Seinsbegriff hervorgehen lassen will.

2. *Transzendentale Bestimmungen und endliche Wesenheiten:* Dem Sein kommen seine transzendentalen Bestimmungen zu, die als solche keineswegs Endlichkeit besagen und über alle kategorialen Grenzen hinausgreifen. Im Gegensatz dazu sind die Wesenheiten gerade nicht transzendental; sobald von ihnen in der Mehrzahl die Rede ist, sind sie stets endlich; auch bilden sie die verschiedenen Ordnungen des Kategorialen, auf die sie beschränkt sind. Wie die *Transzendentalien* dem *Sein,* so sind die *Wesenheiten* dem endlichen *Seienden* zugeordnet. S. aber scheidet nicht genug zwischen beiden, weshalb er meine Äußerungen über die Transzendentalien häufig so nimmt, als ob darin von den Wesenheiten die Rede wäre.

Daher wendet er die Worte „erst in ihrer *Selbigkeit* mit dem Sein als solche gegeben" (250) auf die Wesenheiten an, während sie bei mir allein von den transzendentalen Bestimmungen des Seins gesagt sind (L 21). Jene Worte können auch gar nicht auf die endlichen Wesenheiten übertragen werden, ohne falsch zu sein; denn diese Wesenheiten sind als endliche gerade vom Sein unterschieden, anstatt mit ihm in Selbigkeit zusammenzufallen.

Weiterhin meint S., es werde „der Sinn des Seins verfälscht", weil ich seine Fülle „als das Material *essentieller Washeiten*" nehme, die „mannigfaltig und endlich" sind; dadurch aber ergebe sich „Hegels Grundposition" (251). Wenn das Gesagte stimmt, nähert sich meine Auffassung freilich der Grundposition Hegels, insbesondere seiner „Logik". Tatsächlich aber lege ich dem Sein einzig seine transzendentalen Bestimmungen bei, die gerade nicht Endlichkeit und Vielheit besagen (vgl. L. 13 f.); die Fülle ist beim Sein „nur als Fülle der transzendentalen Bestimmungen" zu nehmen (L 22).

Daher werden von mir auch niemals Washeiten „in der apriorischen Synthese ins Sein *einbezogen*" (259); das behaupte ich wiederum allein von den transzendentalen Bestimmungen des Seins; warum aber diese „deshalb an sich gar nicht mehr gegeben" sein sollen (259), vermag ich nicht einzusehen. — Im Gegensatz zu dem eben Gesagten führt S. meine Worte an: „Damit zeigt sich aber, daß die endliche Washeit in das innerste Selbst des Seins als solchen *nicht eintritt*" (L 107); daraus folgert er, daß nach meiner Auffassung die endliche Wesenheit nicht wahrhaft am Sein teilnehme und mithin „gar nicht zum Selbstsein oder zur Subsistenz komme" (261). Obwohl eine solche Folgerung sich aus meiner Formulierung nicht ergibt [7],

[6] Vgl. meine Metaphysica operationis humanae (Rom 1958) 14; ebenso: Metaphysik und apriorische Synthese: Schol 12 (1937) 392—399.

[7] Genauer genommen, hat S. aus meiner Formulierung die Worte „primär und ursprünglich" ohne Punkte ausgelassen (261). Diese Worte unterstreichen, was schon angedeutet wird, wenn ich vom „innersten Selbst des Seins" spreche. Selbstverständlich nimmt die endliche Washeit wahrhaft am Sein teil, weshalb sie auch

hätte S. aus dieser wenigstens entnehmen können, daß das oben behauptete Einbeziehen der endlichen Washeiten in das Sein für mich nicht in Frage kommt.

3. *Wirken und Werden:* Nach meinen Darlegungen gilt: „Wirken ist das Selbst des Seins" (L 24). Auch lehre ich, daß „das Sein sich wesenhaft im Wirken zur Fülle seiner selbst vollendet" (L 24). Dabei nehme ich aber *Wirken* keineswegs als gleichbedeutend mit *Werden.* Für das Gegenteil zitiert S.: Also ist das „Sein ein einbeziehendes Wirken, das im Denken der Dinge zu sich selber kommt" (250); dieser Satz findet sich weder auf der von S. genannten Seite 23 meiner Arbeit, noch habe ich ihn sonstwo feststellen können. Was hier der Sache nach über das einbeziehende Wirken gesagt wird, kann bei mir nicht vom Sein, sondern einzig vom Urteil gelten. Dieses ist tatsächlich ein Wirken, „das erstens auf Anderes (Äußeres) hin ist und dieses Andere in sich einbezieht" (251). Doch seinem innersten und eigentlichen Wesen nach hat das Wirken „mit Werden und Vielfalt nichts zu tun" (L 22), und zwar wegen der „ursprünglichen Einfachheit des Seins" (L 22) [8].

II. Hegels Grundposition

Aus der Verbindung der erläuterten grundlegenden Deutungen ergibt sich für S., daß ich den *Gang zu Hegel* antrete oder *„Hegels Grundposition"* (251) mir zu eigen mache. Seine Auslegung meiner Auffassung spricht er etwa in den Worten aus: „So gibt es gar kein inneres Selbst des reinen Seins, das nicht durch die Selbstverwirklichung im Endlichen zu sich selbst gekommen wäre" (261), wobei er mit dem Endlichen ausdrücklich die „endliche Washeit" meint (261).

Demnach hat das *subsistierende Sein* die ihm eigene unendliche Fülle nicht unabhängig vom Endlichen und ohne Werden inne. Vielmehr wird das zunächst *unbestimmte Sein* durch die *apriorische Synthese* des Urteils bestimmt oder zu seiner Fülle geführt; das Bestimmende oder Erfüllende aber sind die *endlichen Wesenheiten.* Darin verwirklicht das Sein zugleich sich selbst, indem es durch das *Wirken als Werden* zu sich selbst kommt. — Das ist freilich purer Hegelianismus, mit dem aber ich nichts zu tun habe, wie die Richtigstellung der grundlegenden Deutungen zeigt. Außerdem ist es nicht gut möglich, daß ich bezüglich des Verhältnisses der endlichen Wesenheiten zum göttlichen Sein genau die Anschauung vertrete, die ich bei Hegel herausarbeite und entschieden ablehne (L 100—108).

Wie sehr sich meine Urteilslehre von der „apriorischen Logik" (259) Hegels unterscheidet, wird erst mit aller Klarheit einleuchten, wenn wir einzelne Elemente näher betrachten, die in der obigen Umschreibung vorkommen.

III. Das vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Verstehen des Seins

1. Als Ausgangspunkt der Untersuchung ist wichtig meine Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen oder vorwissenschaftlichen und dem wissenschaftlichen Seinsverständnis (L 15/16). Während jenes beim Seienden verweilt und das Sein nur als Mit-gemeintes enthält, richtet sich dieses auf das Sein als Erst-gemeintes; das Mitgemeinte bezeichne ich auch als ‚Wodurch' (Sein als das, *wodurch* das Seiende erfaßt wird), das Erst-gemeinte aber als ‚Was' (Sein als das, *was* selbst und um seiner selbst

wirklich zur Subsistenz kommt. Doch gehört dieselbe Washeit primär und ursprünglich nicht in das Sein oder in das innerste Selbst des Seins hinein; denn die primäre und ursprüngliche Wirklichkeit oder das innerste Selbst des Seins ist das unendliche subsistierende Sein, in dem die endliche Washeit zwar gründet, nicht aber als solche verwirklicht ist.

[8] Vgl auch meine Anm. 174 (L 161 f.).

willen betrachtet wird) [9]. Das vorwissenschaftliche Seinsverständnis umfaßt immer schon implizit die ganze Fülle des Seins, während die wissenschaftliche Explikation des Seins bei dessen ausdrücklichem Erfassen langsam oder Schritt für Schritt vordringt und deshalb „das Sein zunächst nur in seiner unbestimmtesten Gestalt" vor sich hat (L 16). — Meine *Einleitung* geht bei ihrer andeutenden Vorschau auf die Transzendentalien von dem unbestimmten Anfang der wissenschaftlichen Entfaltung des Seins aus, wobei sie aber deutlich zu erkennen gibt, daß das vorwissenschaftliche oder ursprüngliche Seinsverständnis zugrunde liegt. Meine *Untersuchung* selbst hingegen setzt bei dem ursprünglichen Seinsverständnis mit seiner ganzen Fülle, wie es dem alltäglichen Urteil innewohnt, an. Diesen Unterschied beachtet S. nicht, weshalb er in meiner Untersuchung selbst immer nur den abstrakten Seinsbegriff am Werke sieht.

2. Warum aber muß das vorwissenschaftliche Seinsverstehen durch das wissenschaftliche ergänzt werden? Im *vorwissenschaftlichen* Erfassen oder alltäglichen Urteil wird das Sein nur insoweit explizit offenbar, wie es das hier und jetzt ausgesagte Seiende mit sich bringt, obwohl implizit immer schon die *ganze Fülle* des Seins erreicht wird. Hier bleibt das Sein als das Wodurch des Aussagens (wie allein schon das Wort sagt) auf dessen Was bezogen und mit ihm geeint [10]. Damit ist klar, daß das Sein noch nicht thematisch oder als solches angezielt wird, da sich das Erfassen auf das endliche Seiende als sein Was richtet. — Im Gegensatz hierzu wendet sich das *wissenschaftliche* Entfalten dem Sein thematisch oder als solchem zu, wobei es darauf ankommt, das Sein nach seiner ganzen Fülle explizit zu machen und alle seine Momente in ihrer inneren Abfolge und notwendigen Verknüpfung darzustellen. Damit ist für unser Eindringen ein Nacheinander von Schritten gegeben, wobei die *unbestimmteste* Gestalt des Seins den sachgebotenen Ausgangspunkt bildet; diesem entspricht ein Minimum an Begreifen des Seins, das einem anfänglichen Nichtbegreifen gleichkommt.

In dieser meiner Auffassung wird in keiner Weise „der Boden des gelebten Urteils, d. h. der alltäglichen Erfassung des Seienden, verlassen" (249); denn das wissenschaftliche Entfalten wurzelt im vorwissenschaftlichen Erfassen, dessen Durchdringung sich meine auf die Einleitung folgende Untersuchung selbst gerade widmet.

3. Im Gegensatz dazu will mich S. auf die Weise der Seinsbegegnung, die ich wissenschaftliches Entfalten nenne, beschränken. Nach seiner Meinung müsse ich „die *unmittelbare Ding- und Welterkenntnis* notwendig überspringen und depotenzieren" (248). In dieser werde das Sein von mir so sehr zurückgedrängt, „daß sich in der Erfassung der Wirklichkeit kein echtes Urteil ereignet, sondern offenbar nur innerkategoriale Bezüge miteinander verknüpft werden" (249). Im Gegensatz dazu stehen in meinem Buch unter dem Titel „Das ursprüngliche Seinsverständnis" folgende Sätze: „Das Erfassen des Alltags fällt keineswegs aus dem Raum des Seins heraus ... Vielmehr steht unser Erkennen von Anfang an im Sein darin ... Genauer gesprochen, ist unser Wissen immer schon ein anfängliches Begreifen des Seienden als eines solchen. Damit aber ergreifen und verstehen wir auch den letzten Grund oder den äußersten Horizont solchen Begreifens, nämlich das Sein als das schlechthin Selbst-verständliche, ohne das jedes derartige Begreifen unmöglich wäre. Das hiernach immer schon geschehende, das Begreifen des Seienden allererst ermöglichende und durchdringende Verstehen des Seins ..." (L 15). Daher wird die unmittelbare Ding- und Welt-

[9] Das Wort ‚Was' hat hier nichts mit der Washeit oder endlichen Wesenheit zu tun, da es ja vom Sein gebraucht wird.

[10] Das Sein als ‚Wodurch' ist gewiß nicht thematisch isoliert und führt sicher nicht in die „Sphäre der reinen und totalen Abstraktion" (249). Das Sein als ‚Was' ist zwar thematisch hervorgehoben oder akzentuiert, keineswegs aber isoliert, was schon seine Verwurzelung im ‚Wodurch' ausschließt. Niemals spreche ich von einer reinen oder totalen Abstraktion bezüglich des Seins.

erkenntnis so wenig übersprungen, daß meine Untersuchung selbst gerade *bei ihr ansetzt* (vgl. den vorigen Abschnitt), und so wenig depotenziert, daß sie durch das immer schon geschehende Verstehen des Seins gerade ermöglicht wird.

Infolgedessen kann man nicht behaupten, daß darin kein *eigentliches oder echtes Urteil* stattfinde. Zu seiner gegenteiligen Deutung meines Denkens kommt S. dadurch, daß ich (hier terminologisch von Hegel beeinflußt) sage, in der unmittelbaren Ding- und Welterkenntnis sei das Sein *zwar be-kannt, aber nicht er-kannt* (L 15). Diese Unterscheidung stimmt genau mit dem zusammen, was S. selbst ‚Ding- und Welterkenntnis' nennt; denn das unmittelbare Erfahrungsurteil hat das Ding oder das Seiende zum Gegenstand, macht aber nicht Aussagen über das Sein selbst oder erhebt dieses nicht in die thematische Ausdrücklichkeit; daher ist in einem solchen Erfahrungsurteil das Sein noch nicht er-kannt, d. h. noch nicht ausdrücklich als solches ergriffen und begriffen, wohl aber be-kannt, weil das Ding oder Seiende gerade insofern vollzogen wird, als ihm Sein zukommt, was die Urteilsanalyse meiner Untersuchung selbst im einzelnen entfaltet. Infolgedessen kann keine Rede davon sein, daß die unmittelbare Dingerkenntnis nach mir nur innerkategoriale Bezüge miteinander verknüpfe [11].

4. Nach S. läßt meine Auffassung vom ursprünglichen Urteil „nur eine innerkategoriale Waserfassung" übrig, „deren Daß zwar gesetzt, aber offenbar nicht intuitiv gesichtet ist" (249); beim Daß des Seins haltmachend, „ist sie nicht eine intuitive Seinsschau" (ebd.). — Hierzu lese man meine Anmerkung 44, die ausdrücklich umschreibt, was ich unter der *intuitiven Seinsschau* verstehe: „Der eben angedeutete Gegenpol zur sinnlichen Anschauung ist die geistige Schau, die jederzeit im Begreifen, d. h. im Was und Sein ihres Geschauten steht; sie befindet sich von Anfang an dort, wo wir uns erst mühsam durch Urteil und Schluß und durch die zweite Intention der wissenschaftlichen Explikation hinbewegen" (L 51). Die sinnliche Anschauung kommt über die Erscheinung des Seienden nicht hinaus, weshalb sie nicht zu dessen Was und Sein vordringt. Unser geistiges Erfassen schreitet — von der sinnlichen Anschauung ausgehend — zum Was und Sein des Seienden fort; darum ist dieses Erfassen nicht intuitiv, sondern abstraktiv, worin natürlich ein Sehen oder Einsehen oder Sichten liegt, nicht aber ein intuitives Schauen. Die geistige Schau gehört mit dem reinen Geist zusammen, der entweder wie der reine endliche Geist seine eigene Wesenheit oder wie der absolute unendliche Geist das Sein selbst unmittelbar oder intuitiv schaut. Allein diese *geistige Schau* spreche ich dem Menschen ab, und zwar mit Recht; keineswegs jedoch wird so dem Menschen und namentlich dem ursprünglichen Alltagsurteil jedes *Sehen oder Sichten* entzogen. Wie sorgfältig zwischen Schauen und Sehen zu unterscheiden ist, zeigt z. B. der Syllogismus; dessen Folgezusammenhang sehe ich oder sehe ich ein; daher ist das Schlußverfahren ein Sehen oder Einsehen, nicht aber ein intuitives Schauen. S. scheidet hier nicht genug;

[11] Zu dem von mir angewandten Wort ‚*Innerkategoriales*' macht S. die Anmerkung: „Dieser Satz (L 15/16) zeigt deutlich, daß Lotz die Kategorien ursprünglich nicht in der Substanz oder der res als ens, sondern im esse gründen läßt" (249, Anm. 2). Dazu möge man meine Anmerkung 28 vergleichen, in der es heißt: „Thomas nennt die Kategorien sowohl Weisen des Seins als auch Weisen oder Gattungen des Seienden, was nicht ohne Grund geschieht. Zunächst bieten sie sich als Urweisen des Seienden dar; denn sie gehen nur das endlich Seiende an und gehören zum Bereich der Wesenheit. Doch sind sie ... letztlich auf das Sein bezogen; und nur deshalb treten sie als urverschiedene Wesenheiten auf, weil ihnen auf verschiedene Weise Sein zukommt und sie so verschiedene Seinsweisen darstellen" (L 33). — Im übrigen ist die Formulierung S.s ungenau, daß die Kategorien in der Substanz gründen; weil nämlich die Substanz selbst eine Kategorie ist, gründen in ihr als der ersten Kategorie nicht alle Kategorien, sondern allein die des Akzidens. — Anzumerken ist noch, daß der Terminus ‚Innerkategoriales' bei mir etwas zum Bereich der Kategorien Gehöriges besagt, nicht aber einzig etwas den Kategorien Untergeordnetes.

deshalb beachtet er auch nie hinreichend das ursprüngliche *Sehen*, das in der klassischen *Abstraktion* geschieht; folgerichtig meint er, das ursprünglich Gebende sei die Intuition, womit er die Bedeutungsfülle der Abstraktion eines Thomas verfehlt [12].

IV. Abstrakter Seinsbegriff und apriorische Synthese

1. Weil S. das alltägliche Urteil bei mir verflüchtigt, sieht er das Urteil nach meiner Auffassung allein als Entfaltung des abstrakten Seinsbegriffes. Daher „gründet Lotz unmittelbar das Urteil auf eine Konstitution, die durch die abstrakte Apprehension des Seins vermittelt ist" (248); dahinter steht „die Suarezische abstrakte Begrifflichkeit" (ebd.), die einzig den „Seinskonzept" (ebd.) kennt. Gegen diese Auslegung meiner Urteilslehre spricht schon die Feststellung: „Was das Wort ‚Sein' betrifft, so sei für scholastisch geschulte Leser ausdrücklich angemerkt, daß wir damit nie allein den conceptus entis meinen, sondern letztlich immer auf den *actus essendi* hinzielen" (L 2). Zur Abgrenzung von Suárez gibt meine Anmerkung 156 einen Hinweis, indem sie sich bezüglich der Abhebung des ‚ens' von der ‚res' auf die Seite des Aquinaten stellt und so wiederum dem Sein vor dem bloßen Seinsbegriff den Vorzug gibt (L 149).

Obwohl also meine Darlegungen letztlich auf den Seinsakt hinzielen, so hat auch der Seinsbegriff in meiner Untersuchung seine Bedeutung. Insoweit ihn die wissenschaftliche Entfaltung thematisch heraushebt, schreitet die *apriorische Synthese* über seine anfängliche Unbestimmtheit hinaus und zu seinen weiteren Bestimmungen, namentlich zu seinen transzendentalen Attributen, fort. Deshalb besprechen wir den Seinsbegriff zusammen mit der apriorischen Synthese. S. sieht darin „den inneren Widerspruch jeder metaphysizierten Logik" (250).

2. Zur Beurteilung meiner Ansicht verweise ich zunächst auf die Sätze: Offensichtlich „betrifft die apriorische Synthese nur unseren Begriff des Seins. Bezüglich des Seins in sich selbst könnte von einer apriorischen Analyse die Rede sein, weil es alle seine transzendentalen Bestimmungen immer schon entfaltet in sich enthält" (L 17 f.). Außerdem „macht das vorwissenschaftliche Erfassen das Sein immer schon in einer gewissen Entfaltung seiner Momente zugänglich, weil das zur Ermöglichung des Begreifens von Seiendem gehört" (L 19); so zeigt sich uns stets „die im Sein *an sich vorhandene Fülle*", ist der „Reichtum seiner Momente eröffnet" (ebd.). Aus dieser *Quelle* als „einer gebenden Funktion" (ebd.) schöpft das wissenschaftliche Entfalten die weiteren Bestimmungen, die zu dem unbestimmten Anfang hinzutreten und mit ihm durch die apriorische Synthese verbunden werden; diese „empfängt somit ihr Material aus dem alltäglichen Seinsverständnis" (ebd.). — Diese Andeutungen zeigen, wie sehr S. meine Auffassung verfehlt, wenn er meint, das abstrakte Element des inhaltlosen Seins sei „das einzige Element des urteilenden Denkens" (250). Er unterscheidet eben nicht von der wissenschaftlich vollzogenen apriorischen Synthese das vorwissenschaftliche Urteilen, das sich gerade in der (bis zu einem gewissen Grade) *enthüllten Fülle des Seins* bewegt und deshalb nicht auf das abstrakte Sein eingeengt ist. Das unbestimmte Sein aber, bei dem das wissenschaftliche Entfalten mit seiner apriorischen Synthese ansetzt, ist nicht gänzlich inhaltlos oder abstrakt [13]. Daher liegt bei mir weder eine metaphysizierte Logik noch ein innerer Widerspruch vor.

---

[12] G. Siewerth, Definition und Intuition: Studium Generale 9 (1956) 579—592. Dazu meine Arbeit: Metaphysische und religiöse Erfahrung in: Archivio di Filosofia 6 (1956) 79—121, wo bezüglich des Seins zwar nicht von Intuition, wohl aber von einer ursprünglich gebenden Erfahrung die Rede ist.

[13] S. behauptet, das Sein sei bei mir „inhaltlos" (250). In Wahrheit vermeide ich dieses Wort bezüglich des Seins mit allem Vorbedacht. Ich nenne das Sein ‚unbestimmt', was gerade sagt, daß das Sein seinen Inhalt hat, der nur anfänglich uns un-

3. Weiterhin sucht S. eigens zu zeigen, daß in meiner apriorischen Synthese die Vereinigung der transzendentalen Bestimmungen mit dem Sein *nicht gelingen kann.* Nach ihm „ist am Anfang des Denkens nur das unerkannte inhaltlose Sein und ein seinloses Material gegeben" (250). „Damit aber tritt der Widerspruch logischen Denkens grell hervor: das Sein ist leer, unerkannt und bestimmungslos; das Material ist ebenfalls unerkannt und beziehungslos äußerlich. Daher beginnt das Denken als eine Bewegung im Unerkannten und zugleich im Widerspruch der reinen Immanenz und der radikalen Verschiedenheit. Es kann nicht explizieren, weil dies durch die unbegriffene Leere unmöglich ist, und es kann nicht synthetisieren, weil die Elemente heterogen sind und kein erkannter Grund vorliegt, weder auf seiten des Seins noch des äußeren Materials, dieses Verschiedene zu vereinigen" (250 f.).

S. interpretiert mich hier im Sinne der *skotistischen* Lehre von der formalen Unterscheidung, die ich in allen meinen diesbezüglichen Schriften entschieden ablehne; verschiedene *Gründe* führen ihn zu dieser Mißdeutung. *Erstens* nimmt er als Anfang des Denkens überhaupt, was nur der Anfang der wissenschaftlich reflexen Durchdringung ist. *Zweitens* beachtet er nicht genug, daß beim Sein und seinen Bestimmungen ‚unerkannt' etwas wesentlich anderes als ‚unbekannt' sagt; bekannt oder gewußt im vorwissenschaftlichen Erfassen fällt keineswegs zusammen mit erkannt oder begriffen im wissenschaftlichen Entfalten. *Drittens* ist das *Sein nicht leer und inhaltlos;* ausdrücklich sage ich, daß das Sein ein gerichtetes Treiben von der Unbestimmtheit zur Fülle ist, „das als solches auf die weiteren Bestimmungen vorgreift, sie in sich vorzeichnet, die Fülle im Entwurf vorausnimmt" (L 20). Das unbestimmte Sein „ist nicht ein gegen das Ganze gleichgültiger Anfang, sondern dieses selbst als unentfalteter Grund"; „so findet jeder Inhalt schon sich selbst im Sein angelegt vor, er trifft im Sein sich selbst" (ebd.). *Viertens* ist das zum Sein hinzutretende Material keineswegs seinlos. Gemeint sind die transzendentalen *Bestimmungen des Seins,* wie sie sich im vorwissenschaftlichen Erfassen finden; dort sind sie *gerade nicht seinlos,* sondern in der bereits irgendwie offenbaren Fülle des Seins enthalten. Die so erfaßten Bestimmungen, die schon auf unbegriffene Weise das Sein einschließen, werden nun in die Sphäre des reflex wissenschaftlichen Begreifens erhoben und mit dem unbestimmten Sein als dessen erstem Anfang in Berührung gebracht. Die noch unbegriffene Bestimmung ist nur das Material des Begreifens und noch nicht in ihrer Identität mit dem Sein expliziert, während das Begreifen der Bestimmung sie in ihrer Identität mit dem Sein offenbar macht und so erst eigentlich zur Bestimmung des selbst begriffenen Seins erhebt. Aus dem Begreifen „entspringt ein wechselseitiges Sich-verwirklichen. Der unbestimmte Entwurf wird erfüllt und gewinnt an den erfüllenden Inhalten Ausgliederung seiner Unentfaltetheit; die unbegriffene Bestimmung wird begriffen und empfängt im Durchformtwerden mit dem Begreifen ihr wirkliches Bestimmungsein" (L 20 f.). Das Sein erreicht seine begriffene Fülle, indem es sich unter der Befruchtung durch das unbegriffene Material der Bestimmungen von innen her in seine begriffenen Bestimmungen entfaltet, wenn also die Bestimmungen „im Eingehen in das Sein als Selbstbestimmungen von ihm ausgehen" (L 21).

Auf diesem Hintergrund ist es *nicht zu verstehen,* wie S. mir den „Widerspruch der reinen Immanenz und der radikalen Verschiedenheit" zuschreiben, wie er das Material der Bestimmungen „beziehungslos äußerlich" und „heterogen" nennen, wie er jeden „erkannten Grund" (250) der Vereinigung abstreiten kann [14]. Im folgenden

---

bestimmt entgegentritt. — Wenn S. ebenfalls sagt, das Sein sei bei mir „unbekannt" (250), so meint er damit „unerkannt"; denn er führt selbst meinen Satz an, in dem es heißt, das Sein sei „zwar bekannt, aber noch nicht erkannt" (249; vgl. L. 15).

[14] Damit sind auch S.s *weitere Behauptungen hinfällig,* nach mir beginne das Denken „im Gedankenlosen" und das Urteilen „im Unerkannten und widersprüchlich Verschiedenen" (251). Wie wenig er dabei das Unerkannte vom Unbekannten

gibt S. zu, das Sein werde „dennoch in sich selbst aufgelichtet, was nach dem Vorausgehenden jedoch mehr als problematisch ist" (251). Gewiß ist das problematisch nach S.s Deutung meiner Auffassung; wer aber meine Auffassung nimmt, wie sie wirklich liegt, wird das nie problematisch finden. — Hier wird noch einmal die *Inhaltlosigkeit des Seins* behauptet, da ja die apriorische Synthese nicht „eine eigentliche Andersheit der verschiedenen Inhalte mit sich bringt" (L 17). Diese Formulierung besagt nach dem Wortlaut und Zusammenhang nicht, daß die Synthese und das in ihr begriffene Sein keine Inhalte mit sich bringt, sondern daß die Inhalte *miteinander identisch* und deshalb nicht durch eine eigentliche Andersheit voneinander getrennt sind. Wenn also das Sein von mir inhaltlich bestimmt wird, geschieht das keineswegs „im Widerspruch zu dieser Aussage" (251).

4. Als eine Art von Anhang zu diesem Abschnitt füge ich einige Bemerkungen zu meiner *Thomasdeutung* bei, die S. verfehlt oder wenigstens bedenklich findet. Doch lassen meine bisherigen Darlegungen bereits vermuten, daß sie sich nicht so weit von dem wahren Aquinaten entfernt, wie es S. darstellt.

So weiß ich sehr wohl, daß die thomanische Lehre vom *‚ens' als dem Ersterkannten* weder „vom esse als solchem" noch von dem für sich herausgehobenen Seinsbegriff, „sondern vom ens, das in der ersten Erfassung immer auch zugleich ein Seiendes oder eine ‚res' ist" (252), gilt. Das vollzieht sich im vorwissenschaftlichen Urteilen, das ich in meiner Untersuchung selbst zu durchdringen suche und von dem her das Denken erst in zweiter Linie zum herausgehobenen Seinsbegriff und zum esse als solchem, die der wissenschaftlichen Entfaltung eigen sind, gelangt. Nach mir wird das Sein „gerade in seiner Bezogenheit auf das Seiende oder im Seienden" (L 41) erfaßt; in welchem Verhältnis ‚esse', ‚ens' und ‚res' zueinander stehen, habe ich gegen Schluß meines Buches eingehend auseinandergesetzt (vgl. L 146—150) [15].

Selbstverständlich ist auch für mich das ‚ens' anfänglich in der *Erfassung des konkreten Seienden eingeschlossen* und dabei immer schon in seinen transzendentalen Bestimmungen und den Kategorien aufgeschlossen (vgl. 252; dazu L 19). Ebenso nehme ich niemals „die abstrakte simplex apprehensio des ens" (252) als das erste, was ich ausführlich erläutere (vgl. L 46—48) [16]; „nicht zufällig erweist sich das Urteil als der ursprüngliche Ort der Offenbarung des Seins" (L 48; vgl. Anm. 39). Das weiter auf dieser Seite (252) von S. Dargelegte steht nicht im Gegensatz zu meiner Auffassung, sondern trifft sie genau; nur zu der Formulierung „intuitive Urteile" wäre das von mir über Schauen und Sehen Gesagte zu vergleichen.

Auch für mich ist es unmöglich, das Sein als den „Akt aller Akte" allein „von den Dingen her zu empfangen"; vielmehr „ist es ebensosehr immer schon im *Licht der*

---

unterscheidet, zeigt sich unzweideutig, wenn er sagt, das Urteilen sei bei mir „ein einsichtsloser oder ein mechanischer Prozeß, der erst im Resultat zu sich selber kommt. Das Urteil geschieht daher grundlos und begründet sich erst, wenn die Synthesis vollzogen ist" (251). — Synthese heißt in unserem Zusammenhang die apriorische Synthese, mit der die transzendentalen Bestimmungen vom Sein ausgesagt werden und die dem wissenschaftlich reflexen Begreifen angehört. Einzig dieses Begreifen hebt erst, ausgehend vom unbestimmten Sein, mit der apriorischen Synthese an, keineswegs aber jede Einsicht und jegliches Urteilen. Wie immer wieder unterstrichen werden muß, liegt dem wissenschaftlichen Begreifen das vorwissenschaftliche Erfassen mit der ihm eigenen Einsicht zugrunde. Daher ist weder jenes Begreifen noch dieses Erfassen grundlos, einsichtslos oder ein mechanischer Prozeß, was ohne weiteres klar ist, wenn man meine Unterscheidung zwischen erkannt und bekannt genau beachtet.

[15] Neuerdings bin ich derselben Frage wieder genau nachgegangen: Sein und Existenz: Greg 40 (1959) 401—466, bes. 430—435.

[16] An der Stelle „In Metaph. IV., lect. 6, nr. 605" ist die „prima operatio" oder „conceptio intellectus" ohne jeden Zweifel gleichbedeutend mit „indivisibilium intelligentia", nie aber mit dem „urteilenden Begreifen", wie S. behauptet (252).

tätigen Vernunft wie in den Dingen" (253; dazu vgl. L 128 f. und z. B. 133). Das von S. über die *Kopula* Gesagte entspricht genau meiner Ansicht (vgl. L Anm. 48); das durch sie geschehende urteilende Verbinden ist nach mir nicht „eine Einbeziehung in das ens als eine abstrakte Erfassung" (253); indem S. das behauptet, scheidet er wieder nicht zwischen dem vorwissenschaftlichen Erfassen und dem wissenschaftlichen Durchdringen. Vielmehr geht es auch bei mir um „eine reductio oder resolutio auf die ersten Wahrheiten" (253), insofern ich vom *Rückgang auf das Sein* spreche, in dem jene Wahrheiten gründen (vgl. L 46, 44, 41; überhaupt alles vom Überstieg und Grund-Bezug Entwickelte). Daß der Mensch durch das Sein und die damit gegebenen ersten Wahrheiten „am Ursprung in die Wahrheit verfügt" und diese „im Fortgang des Denkens nicht mehr aus Begriffen zu setzen, sondern nur noch auszufalten" ist (253), deckt sich völlig mit meiner Auffassung [17].

V. Das Urteil als setzende Synthese [18]

1. S. schreibt mir eine „Metaphysizierung des Urteils" zu, weil ich nach seiner Meinung „die auf seiten des Seins des Seienden gegebenen Bedingungen seiner Möglichkeit oder die metaphysische Komposition mit der prädikativen verwechsele" (254). Daß ich mir des hier vorliegenden Problems durchaus bewußt bin, zeigt meine Anm. 64, die diese beiden Zusammensetzungen ausdrücklich voneinander abhebt; zwischen ihnen besteht eine näher zu bestimmende Entsprechung, nicht aber sind sie miteinander identisch. Was ich *‚dingliche Synthese'* nenne, fällt nicht mit der *metaphysischen Komposition* zusammen und besagt deshalb nicht eine reale Unterscheidung; vielmehr handelt es sich um das Zusammen von nur begrifflich unterscheidbaren Teilsichten des konkreten Seienden, wie meine Anm. 91 zusammenfassend herausarbeitet. Einzig die so verstandene dingliche Synthese wird durch das Urteil reflektiert oder zur Bewußtheit ihrer selbst erhoben (Anm. 91); von hier aus führen erst weitere Überlegungen zu der realen metaphysischen Zusammensetzung. Deshalb kommt es bei mir keineswegs zu einer „Überladung des Urteils" (254) [19]. Ebenso überspringe ich nicht „die apophantische, schlicht aufweisende Struktur des Urteils, das in der Erscheinung nur das verdeutlicht und heraushebt . . ., was immer schon einig ist" (254). Wie meine Anm. 55 zeigt, meine ich mit der *Analyse und Synthese* im Urteil gerade das Verdeutlichen und Herausheben, von dem hier S. spricht und wobei alles in den „konkreten Geschehenszusammenhang" oder den „spontanen seelischen Ablauf" des Urteils eingebettet bleibt. Auf Grund dieses Vorgangs können dann seine einzelnen Teilsichten für sich herausgelöst und abstrakt als solche erfaßt werden; das aber geschieht erst im wissenschaftlichen Durchdringen, dem auch die bereits erläuterte apriorische Synthese angehört.

2. Der Aussage S.s: „Deshalb ist das ‚Ist' der Copula keine setzende dingliche Synthese" (254) ist für mich eine Selbstverständlichkeit; denn die *dingliche Synthese*

---

[17] Vgl. den in Anm. 15 angeführten Aufsatz „Sein und Existenz", bes. 430—449.

[18] Die hier gemeinte Synthese fällt keineswegs mit der apriorischen Synthese zusammen, da sie genau wie die ihr entsprechende Analyse ganz im ursprünglichen oder vorwissenschaftlichen, d. h. schlicht aufweisenden Urteil ihren Ort hat. S. hingegen nimmt gemäß der eingangs erwähnten Deutung die hier gemeinte Synthese stets als die apriorische Synthese, was zu all den folgenden Mißverständnissen führt.

[19] Bezüglich der metaphysischen Überladung des Urteils heißt es bei S.: „Hätte sich Lotz auch nur ein Beispiel gegeben, so wäre er vor solchen Behauptungen zurückgeschreckt" (254). S. nennt dann als ein solches Beispiel ‚Peter ist ein Mensch'; doch gerade dieses Beispiel verwende ich L 72, 74, 84; später führt S. selbst sogar eine dieser Stellen an (vgl. 259).

hat ihren Ort im Ding und ist dem Urteil vorgegeben, das allein die *geistige Synthese* vollzieht (vgl. L 58); diese aber setzt nicht etwas im Ding oder dinglich, sondern ist lediglich der Nach-Vollzug des Vorgegebenen, das sie nur insofern setzt, als sie eine bejahende oder verneinende Aussage darüber macht. Daher drückt das Urteil durchaus „einen vorgängigen Bestand und damit eine sachliche Selbigkeit" (254) oder „eine Einsicht in einen Wesens- und Seinsbestand" (255) aus. Auch darin stimme ich S. zu, daß der Modus der geistigen Synthese dem ‚*ens rationis*' angehört und daher als solcher im Seienden selbst nicht vorkommt, sondern nur ein Fundament darin findet; also negiert tatsächlich das ‚Ist' der Copula „die Verknüpfung des Satzes, sofern in ihr eine Verschiedenheit vorwaltet" (255). — Demnach besagt die dingliche Synthese bei mir nicht mehr als das *Fundament im Ding*, das dem urteilenden Geist ein begründetes Herausheben der Teilsichten ermöglicht, die zum Urteil gehören [20].

Die Unterscheidung der „metaphysischen Urteilsdeutung" von der „Logik der Aussagen" (255) und damit der Wahrheit von der Richtigkeit tritt bei mir hervor, indem ich die veritative Synthese von der prädikativen abhebe (vgl. L 57—67). Erst dadurch, daß diese in jener vollendet wird, kommt das urteilende Setzen zum Abschluß; wenn ich dafür Thomas zitiere, begebe ich mich keineswegs auf „gefährliche Wege" (258). Niemals nämlich nehme ich das urteilende Setzen als „*Sachkonstitution*" (258, Anm. 6), was S. bei mir offenbar voraussetzt [21]; vielmehr meine ich das *Setzen* genau in jenem *analogen* Sinne, den S. selbst für das urteilende Aussagen, Bejahen bzw. Verneinen zugesteht (ebd.). Selbstverständlich wird dabei nichts „in apriorischer Synthese erzeugt" (258), zumal das ursprüngliche Erfahrungsurteil, von dem hier die Rede ist, überhaupt nicht eine apriorische Synthese ist; nein, es wird genau das ausgedrückt, „was das einleuchtende Sein als unantastbaren Bestand von ihm her sichtbar macht" (258).

3. In diesen Zusammenhang gehört auch der *Unterschied von Vorstellen und Setzen*. Nach S.s Auslegung nehme ich das Vorgestellte als etwas vom Menschen allein Entworfenes, das nicht im Vorgegebenen und der Einsicht in dieses gründet, das also „noch nicht zur Setzung gelangt" (258) und deshalb außerhalb des Vorstellens überhaupt nicht ist; das Urteilen hingegen wäre das erste Setzen dieses Vorgestellten, auch und gerade in der Realordnung, so daß „aus ihm die Wirklichkeit konstituiert" wird (259). Im Gegensatz dazu muß ich mit aller Entschiedenheit betonen, daß ich das vorgegebene Seiende als schlechthin maß-gebend für das ursprüngliche Urteil betrachte; „die Bezogenheit auf den Gegenstand" (L 65) leitet schon das Vorstellen und tritt in der veritativen Synthese ausdrücklich hervor. Außerdem hebe ich unzweideutig das urteilende Setzen vom realen Setzen ab (vgl. Anm. 59); real gesetzt ist das Seiende unabhängig vom und vorgängig zum menschlichen Vorstellen; wird es aber urteilend gesetzt, so geschieht das auch nach meiner Auffassung als „ein Festigen auf etwas hin, das bereits eingesehen ist" (258).

Demnach liegt der Unterschied zwischen Vorstellen und Setzen bei mir *ganz anders, als S. meint*. Das Erfassen des vorgegebenen und bereits real gesetzten

[20] Von hier aus gesehen wäre es besser, die drei im Ding real (nicht formal) identischen Teilsichten das Einzelne, die Washeit und das Seiende zu nennen. Freilich ist im Seienden immer das Sein-habende gemeint und damit das Sein enthalten. Auch verlangt das Urteil als Bedingung seiner Möglichkeit, daß zu der die drei Teilsichten heraushebenden Totalabstraktion die (unvollkommene) Formalabstraktion hinzutrete, die im Seienden das Sein akzentuiert (vgl. Metaphysica oper. 49 f.).

[21] Was die Synthese angeht, so unterscheide ich klar zwischen der dinglichen Synthese, die als solche dem Ding angehört und unreflektiert oder unbewußt ist, und der geistigen Synthese, die vom Urteil vollzogen wird und reflektiert oder in die Bewußtheit erhoben ist (L 58). Deshalb stellt das Urteil keineswegs eine „Sachsynthese" (254) dar noch vermittelt es je den Peter „dinglich ins Menschsein" (254); vielmehr wird die vorgegebene dingliche Synthese von der geistigen nach-vollzogen und in diesem Sinne reflektiert (vgl. L 67).

Seienden durchläuft zwei Stufen, die auch bei Thomas erscheinen; auf der ersten wird es schlicht vorgestellt oder gesehen, auf der zweiten wird das Vorgestellte oder Eingesehene bejahend bzw. verneinend ausgesagt und nur in diesem Sinne gesetzt. Dabei fällt erst das Setzen „mit dem vollen Herausstellen oder Hervortreten des Seins" zusammen (L 65), während dieses im Vorstellen zwar nicht fehlt, wohl aber noch nicht ganz seiner Eigenart entsprechend ausgeprägt wird [22].

VI. Urteil und archetypischer Intellekt

1. Auf diesem Hintergrund klärt sich von selbst der von S. angegriffene Satz: „Das Als-seiend-setzen des Urteilsgehaltes ist das Eröffnen des Seins, und umgekehrt geschieht das Eröffnen des Seins als Seiend-setzen eines Gehaltes" (L 72). Selbstverständlich ist das Sein in Gott und durch sein Erschaffen auch im endlichen Seienden vorgängig zu allem Urteilen *immer schon eröffnet;* also wird durch das Urteilen das Eröffnen des Seins lediglich für den Menschen vollzogen oder besser *nach-vollzogen.* Außerdem handelt es sich um jenes volle Eröffnen oder Erfassen des Seins, das noch nicht von dem nur Gehalte sehenden und einsehenden Vorstellen, sondern erst vom Urteilen mit dem ihm eigenen nachvollziehenden Als-seiend-setzen des vorgegebenen Seienden erreicht wird. Schließlich grenzen wir das menschliche Eröffnen oder Erfassen des Seins vom göttlichen Schauen des Seins ab. Während dieses zuinnerst vom unendlichen subsistierenden Sein ausgeht, ist jenes an das endliche Seiende gebunden; deshalb geht dem Menschen das Sein nicht unabhängig vom endlichen Seienden auf, sondern einzig, aber auch wirklich im Seiend-setzen eines endlichen Seienden, wenigstens was das ursprüngliche Urteil betrifft. — Nach allem spielt wirklich das urteilende Setzen „*keine* für das Sein des Seienden *konstitutive Rolle*" (L 73) [23]. S. führt diese meine Formulierung an, meint aber, sie sei bei Lotz „deshalb ohne Gewicht, weil er seinen Prämissen gemäß gerade das Gegenteil sagen müßte" (259), was nach dem bisher von mir Dargelegten ganz und gar nicht der Fall ist.

Eine Bestätigung seiner Auslegung sieht S. darin, daß es bei mir heißt: „Wenn also das Urteil seinen Gehalt als unbedingt oder absolut seiend setzt, so vollzieht sich das *im Raum des transzendenten Seins,* vor dessen allumfassender Weite ... sich die Urteilssetzung behauptet" (L 74). Meine Redewendung, die Urteilssetzung behaupte sich *vor* der allumfassenden Weite des Seins, bedeutet natürlich nicht, daß sie „außerhalb ihrer geschieht und sich gegen sie behauptet" (259), was nicht nur meiner Auffassung radikal widerspräche (wie S. merkt), sondern auch in sich selbst unsinnig wäre; vielmehr meint ‚vor' dasselbe wie ‚angesichts', also im Blick auf das Sein, in der Enthüllung seiner allumfassenden Weite als der Möglichkeitsbedingung jeder Urteilssetzung. Diese wird daher „im Raum des transzendenten Seins" vollzogen, woraus S. folgert, durch das Urteil werde „aus ihm die Wirklichkeit konstituiert" (259); dann aber sei es sinnlos, noch eine zweite Konstitution anzunehmen, „der die Urteilssetzung angehängt wird" (ebd.). Wie S. zu dieser Folgerung kommt, ergibt

[22] Weiteres hierüber findet sich im Nachwort meines Buches, das sich gerade bezüglich dieses Punktes mit J. de Vries auseinandersetzt (L 200—209).

[23] Auch mir ist „spekulativ unvollziehbar" eine „nachschaffende, zu-fäll-ige, konstitutive Eröffnung" des Seins (259); denn eine Eröffnung, die nachschaffend und zufällig ist, kann selbstverständlich nicht konstitutiv sein. Im Gegensatz zu dem von S. Angeführten aber lautet mein Text folgendermaßen: „Doch handelt es sich dabei nicht um die erstmalige, ursprüngliche, konstitutive Eröffnung des allumfassenden Seins, sondern um eine sekundäre, nachschaffende, zu-fäll-ige, um Seinseröffnung nicht im An-sich, sondern bloß im Für-mich, nicht im ursprünglichen Entspringen, sondern im nach-voll-ziehenden Überspringen oder Übersteigen des bereits Seienden" (L 75).

sich daraus, daß er fordert, ich müsse „zuvor das reine transzendente Sein vom absoluten Grunde selbst unterschieden haben"; wäre nämlich das Sein im Urteil „wirklich ein objektivierender, das Ansichsein der Dinge vermittelnder und setzender Grund, so wäre es auch ein archetypischer Intellekt, in welchem sich diese metaphysische Logik vollzieht" (259).

2. Was die Unterscheidung zwischen dem *transzendenten Sein* und dem *absoluten Grund* betrifft, so wird diese von mir so bewußt und ausdrücklich herausgearbeitet, daß sie, wie allein ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, den Aufbau meines Buches bestimmt; denn vom zweiten Kapitel, das den Schritt zum unbestimmten Sein enthält, hebt sich das dritte Kapitel ab, in dem der Schritt zum subsistierenden Sein geschieht. Das transzendente Sein, in dessen Raum die Urteilssetzung vollzogen wird, ist in meinen Darlegungen ohne jeden Zweifel das unbestimmte Sein (esse in communi), das transzendent genannt wird, insofern es alle einzelnen Seienden und alle besonderen Ordnungen übersteigt und umfaßt. Seine Unterscheidung vom subsistierenden Sein muß nicht ‚zuvor', wie S. verlangt, geklärt sein, sondern ist dort zu entwickeln, wo der spekulative Zusammenhang den Ort für diese Erörterung anweist; am selben Ort ist dann freilich ebenfalls zu zeigen, daß und wie das unbestimmte Sein wesenhaft auf das subsistierende Sein verweist.

Ein Erkennender, dessen Formalobjekt das unbestimmte Sein statt des subsistierenden Seins ist, kann nicht mit dem ‚archetypischen Intellekt' zusammenfallen; folglich kommt ihm an Stelle des ursprünglich schaffenden Schauens das *Urteilen* zu, das *Vorgegebenes nach-vollzieht*. Deshalb widerspricht es dem Wesen des Urteils, ‚Wirklichkeit zu konstituieren' oder das ‚Ansichsein der Dinge zu vermitteln und zu setzen' und in diesem Sinne zu ‚objektivieren'. Daher ist es auch keineswegs sinnlos, die Urteilssetzung in einer andern ihr vorausgehenden und von ihr unabhängigen Setzung zu verwurzeln; vielmehr ist das mit dem Wesen des Urteils gegeben. Das nach-vollziehende Setzen des Urteils, das lediglich das Erkennen betrifft, gründet wesenhaft in dem ur-vollziehenden Setzen, aus dem die Wirklichkeit des endlichen Seienden entspringt. Urteilen tritt auf „als gegen-ständliches Für-mich-werden und Für-mich-sein eines an sich immer schon Seienden, nicht aber als dessen ursprüngliches Seiend-setzen oder ent-ständlicher Ursprung" (L 75). Nach allem kann bei mir von einer ‚metaphysischen Logik' im Sinne Hegels keine Rede sein [24].

VII. Meine Urteilslehre und Hegels Widerspruchslogik

1. Auf diesem Hintergrund kehren wir zu S.s Hauptthese zurück, die behauptet, daß ich mehr oder weniger „Hegels Grundposition" (251) annehme. Nach S.s Meinung nämlich führt mich der „Widerspruch dieser apriorischen Logik" (259), d. h. meiner von ihm gedeuteten Urteilslehre, auf den Weg zu Hegel. Tatsächlich macht meine wirkliche Ansicht weder die Metaphysik zur Logik, noch handelt es sich um apriorische Logik, noch liegt darin ein Widerspruch, weshalb ich nicht bei Hegel, sondern bei Thomas stehe.

In einen Gegensatz dazu bringt S. meine Auffassung, daß das Urteil „absolut und unbedingt setzt und zugleich seine Setzung gegen die allumfassende Weite des Seins behauptet" (260); dasselbe sage Hegel vom absoluten Verstand, „daß er nämlich absolut setzend und absolut entgegensetzend sei" (ebd.). — Das mit Sicherheit gefällte Urteil macht eine absolut oder *unbedingt geltende Aussage* über das vorgegebene Seiende; nur in diesem Sinne spreche ich von einer absoluten und unbedingten Setzung im Urteil. Daß aber das Urteil seine absolute Setzung *gegen* die all-

[24] Was S. in diesem Zusammenhang (259) von den Washeiten als dem unbegriffenen Material und von der apriorischen Synthese sagt, nimmt nur das früher von mir schon Widerlegte erneut auf.

umfassende Weite des Seins behauptet, steht nirgends in meinem Buch; das hat nur S. in meine oben angeführte Formulierung, die Setzung behaupte sich v o r der allumfassenden Weite (L 74), hineingetragen. Da diese hineingetragene Deutung, wie schon gezeigt wurde, unhaltbar ist, entbehrt die Rückführung meiner Urteilslehre auf den absolut setzenden und absolut entgegensetzenden Verstand Hegels jeder Begründung [25].

Zwar billigt mir S. zu, daß ich mich *von Hegel abzuheben versuche;* doch meint er, meine ganze darauf bezügliche Beweisführung sei „in sich haltlos" (260). Des näheren geht es darum, daß bei Hegel das Endliche letztlich als *Moment eines Andern,* nämlich des Absoluten, ist und deshalb ins Absolute aufgehoben wird; einen eigenen Stand oder ein eigenes ‚Ist' hat das Endliche nur insoweit, als seine begrenzte Stufe noch nicht in das Ganze des Absoluten aufgenommen ist; daher besteht das eigene ‚Ist' des Endlichen einzig im Bezug auf diese begrenzte Stufe, also relativ, bedingt oder in gewisser Hinsicht; folglich reicht das ‚Ist' seinem Bestand nach nicht über die für jene Stufe konstitutive Wesenheit hinaus und fällt deshalb mit dieser zusammen. Im Gegensatz dazu ist nach meiner Auffassung das Endliche als es selbst, weshalb ihm *sein eigener Stand* oder sein eigenes ‚Ist' zukommt, das unbedingt und schlechthin besteht und in diesem Sinne absolut ist; da aber die Wesenheit des endlichen Seienden wegen ihrer kategorialen Begrenzung stets auf eine gewisse Hinsicht eingeschränkt bleibt, greift das ‚Ist' seinem Bestand nach über sie hinaus und ist daher von ihr unterschieden. — Das Gesagte gilt im Sinne des Kontradiktionsprinzips *hypothetisch;* d. h., insofern ein endliches Seiendes ist, besteht sein Ist unbedingt, schlechthin oder absolut, kann das Ist unter gar keiner Bedingung zugleich ein Nicht-ist sein oder schließt es das Nicht-ist absolut und schlechthin aus (vgl. L 72), was bei Hegel wegen der dialektischen Bewegung gerade nicht der Fall ist.

Nach meiner Auffassung kommt also dem endlichen Seienden kraft der Erschaffung ein *eigenes Ist endgültig* zu, während nach Hegel das Endliche nur vorläufig ein eigenes Ist hat, endgültig aber vom Ist des Absoluten selbst verschlungen wird. — Wie ich „mit diesen Aussagen in nicht geringe Schwierigkeiten" geraten soll (260), vermag ich nicht einzusehen. Indem ich dem Endlichen ein eigenes unbedingtes Ist zuschreibe (L 105—108), schließe ich ausdrücklich aus, daß „das Seiende mit dem Unendlichen durch seine Subsistenz verschmilzt" (260), was S. mir vorwirft. Allerdings steht hinter der hypothetischen Absolutheit des endlichen Ist letztlich die „Seinstotalität" (260), auf die ein solches Ist transzendental-notwendig bezogen ist, die aber nicht dem Endlichen selbst, sondern allein dem subsistierenden Sein innewohnt. Die dem Sein an sich eigene unendliche Fülle wird eben durch die relative oder nur einen gewissen Anteil der Seinsmöglichkeiten umfassende Wesenheit auf die ihr entsprechende Stufe begrenzt.

2. Damit ist das Sein, wie S. richtig sieht, „ein Teilprinzip" (261) des endlichen Seienden; doch muß ich gleich beifügen, daß es sich beim Sein als Prinzip nicht um „das reine Sein" (ebd.), das von sich aus eines und unendlich ist, handelt, sondern um das durch die Wesenheit begrenzte und vervielfältigte Sein. Das *Sein als Prinzip* ist das, wodurch die endliche Wesenheit „zum Selbstsein und zur Subsistenz kommt" (261). Davon zu unterscheiden ist das innerste *Selbst des Seins,* in dem das Sein eines und unendlich ist und in das die endliche Wesenheit wirklich nicht eintreten oder hineingehören kann; sonst wäre das Sein wesensnotwendig an die endliche Wesenheit gebunden, daher begrenzt und vervielfältigt, weshalb das subsistierende Sein unmöglich wäre. Von hier aus leuchtet ein, daß es einen guten Sinn hat, zu sagen, das in die Gestalt einer endlichen Wesenheit eingegangene Sein stehe außerhalb seines innersten Selbst (vgl. L 107); das heißt einfach dieses, daß das

[25] Mit Hegels Dialektik befasse ich mich ausdrücklich und lehne sie mit aller Entschiedenheit ab (L 100—105).

Sein dann nicht eines und unendlich ist, nicht aber, „daß es dann nicht subsistiert" (261) oder daß das Sein als Teilprinzip in meiner Auffassung „etwas Irreales und innerlich Unmögliches" (261) ist.

Übrigens drängt sich bei dem Wort ‚subsistiert' noch eine notwendige *Unterscheidung* auf; das Sein als Teilprinzip ist nur dann nicht Sein und deshalb irreal und unmöglich, wenn es der Wesenheit und damit dem endlichen Ganzen nicht die Subsistenz verleiht; dagegen gehört es zum Wesen des Seins als Teilprinzip, nicht selbst zu subsistieren, sondern in der Wesenheit aufgenommen zu sein, weshalb auch S. selbst von der „seinswidrigen Nichtsubsistenz" (253) des endlichen Seinsaktes spricht. Nach allem versinkt die endliche Wesenheit bei mir keineswegs „im Seinlosen" (261), weil sie im Ganzen des endlichen Seienden vom Sein als Teilprinzip die ihr zukommende Subsistenz empfängt, obwohl das innerste Selbst des Seins über dieselbe Wesenheit hinausliegt.

Trotz dem eben Gesagten meint S., „die endliche Washeit" lasse sich bei mir „vom absoluten Sein selbst nicht ablösen und real unterscheiden" (261). Tatsächlich aber ist sie durch ihre Endlichkeit von dem unendlichen subsistierenden Sein abgehoben; außerdem existiert sie durch ihr eigenes erschaffenes und doch hypothetisch absolut bestehendes Ist, das sich als solches unendlich von dem göttlichen Ist unterscheidet[26]. — Außerdem behauptet S., daß ich nicht „zu einem Unterschied im Sein" komme (261), nämlich zu dem Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Sein als Teilprinzip im endlichen Seienden selbst. Abgesehen davon, daß ich diesen Unterschied in meinem Buch ausdrücklich herausarbeite (L 106 f. und Anm. 114), geht er aus den eben gemachten Überlegungen eindeutig hervor. — S. fügt bei, ich könne gar nicht zu diesem Unterschied gelangen, weil ich alles aus dem „reinen Begriff des unbestimmten Seins" (261) ableiten wolle, während jene Unterscheidung oder Zusammensetzung „allein im Vernehmen des Seienden gewonnen" werde (261). Gerade diesen letzteren Weg beschreite ich, was meine Untersuchung selbst bestätigt, die eine Lehre vom Urteil im steten Hinhören auf die Struktur des Seienden entwickelt; dagegen kann keine Rede davon sein, daß ich alles aus dem bloßen Begriff des Seins ableite, was aus allem bisher Dargelegten hervorgeht.

Da nach allem in meiner Auffassung das endliche Seiende vom unendlichen Sein gebührend unterschieden wird, wird von mir keineswegs „der Sinn des Seins verfälscht", wird dieses keineswegs „in eine relationale Dynamis des abstrakten Konzepts" verwandelt (251); vielmehr teile ich genau S.s Ansicht, daß das Sein „als in sich selbst *beschlossene Vollendung und Einfachheit*, als Insichsein und Subsistenz" (251) zu fassen ist. Daher widerspricht S.s Meinung, das Sein sei für mich „wesenhaft unvollendet" (251), auf das schärfste und klarste meinen gesamten Darlegungen. Es ist offensichtlich, daß ich das Sein nicht „dynamisiere" und nicht als „sich entfaltende Selbstverwirklichung" interpretiere[27]; deshalb bedroht mich in keiner Weise die Gefahr eines Einmündens „in Hegels Geistlogik" (253).

Zuletzt kann S. der Einsicht nicht entfliehen, daß ich mich, „um der absoluten Dialektik Hegels auszuweichen, am Ende doch zu der Endlichkeit entschließe" (262). *Zur Endlichkeit des urteilenden Geistes* entschließe ich mich nicht, wie es S.s Formulierung nahelegt, gewaltsam gegen meine früheren Aufstellungen erst am Ende, und

---

[26] Nebenbei gesagt, mutet mir S. bei dieser Frage den folgenden Widerspruch zu. Hier wirft er mir vor, die endliche Wesenheit lasse sich nicht vom absoluten Sein ablösen. Vorher aber greift er mich deshalb an, weil ich die endliche Wesenheit nicht in das innerste Selbst des Seins hineinnehme (vgl. II, 3). So inkohärent ist mein Denken nicht.

[27] Seite 251 deutet S. an, daß ich den Fortgang einer Entfaltung, also ein Werden in das Sein selbst wie Hegel einführe; auf der Seite vorher (250) hat S. richtig nach meinen Darlegungen berichtet, daß der Fortgang nur in unser Erfassen des Seins falle.

zwar lediglich von außen durch das Schreckgespenst der hegelschen Dialektik angetrieben; vielmehr entnehme ich den Gegebenheiten des menschlichen Erkennens, daß das Urteilen wesenhaft und zuinnerst endliches Wissen ist (vgl. L. 75 f.), wodurch meine Darlegungen von Anfang an und in ihrem gesamten Verlauf bestimmt sind [28].

VIII. Das Streben als Einheit des menschlichen Geistes mit dem unendlichen Geist

1. Nachdem das endliche Seiende und namentlich der urteilende Geist vom subsistierenden Sein und Geist klar geschieden worden sind, drängt sich die Frage nach der Einheit beider auf. An dieser Stelle setzt die *Rolle des Strebens* ein, das nicht das Sein als „abstrakten Horizont" (261) erstmalig zu bestimmen und erfüllen hat, sondern das *Gründen des endlichen Geistes im absoluten* und des unbestimmten Seins im subsistierenden ausprägt.

Dabei geht es nicht um „das unendliche Streben des denkenden und wollenden Geistes" (261 f.), sondern um das endliche Streben des Menschengeistes zum Unendlichen. Näherhin geschieht das urteilende Setzen des vorgegebenen, weil immer schon von Gott gesetzten Seienden im Horizont des unbestimmten Seins (ipsum esse nach Thomas), das wesentlich die transzendentale Beziehung zum subsistierenden Sein in sich trägt. Damit ist der urteilende Geist mittels des unbestimmten Seins notwendig auf das subsistierende Sein bezogen oder zu diesem unterwegs und in das Streben zu ihm hineingestellt. Insofern das ens, worin das esse enthalten ist, das Formalobjekt des Geistes bildet, wohnt diesem das genannte Streben konstitutiv als *Naturstreben* inne; entsprechend *aktuiert* sich im urteilenden Erkennen dasselbe Streben, das nicht als eigener Akt neben dem Urteilen einherläuft, sondern einen konstitutiven Aspekt des Urteilens selbst darstellt. Ferner ist jedes Naturstreben von Anfang an durch die transzendentale Beziehung zu seinem Ziel konstituiert, wodurch das Ziel als vorgezeichnetes jederzeit im Streben *enthalten* oder anwesend ist; das gilt in unserem Falle vom subsistierenden Sein. Da endlich jede transzendentale Beziehung wenigstens die *Möglichkeit* dessen, worauf sie sich hinspannt, einschließt, ist mit dem Naturstreben zum subsistierenden Sein wenigstens die Möglichkeit des subsistierenden Seins gegeben und, insofern das Naturstreben konstitutiv zum existierenden Urteilenden und zum Urteilen gehört, a posteriori erwiesen. Bezüglich des subsistierenden Seins aber fällt die erwiesene Möglichkeit mit der erwiesenen *Wirklichkeit* zusammen, weil beide dasselbe sind oder das bloß mögliche subsistierende Sein unmöglich ist.

2. Wir haben diesen Zusammenhang hier entwickelt, um den Hintergrund für *unsere Stellungnahme* zu S.s weiteren Bemerkungen zu gewinnen. *Zunächst* zeigt sich, daß der folgende Satz nicht so sinnlos ist, wie S. meint: „Aus dem Streben zum absoluten Grunde erwächst das Sich-setzen aus dem absoluten Grunde, das selbst wieder ein Streben zum absoluten Grunde ist" (L 131). Unter dem Antrieb des Naturstrebens zum subsistierenden Sein, das (nämlich das Streben) konstitutiv zur urteilenden Erkenntnisfähigkeit gehört, geschieht das urteilende Setzen, das aus der Begegnung mit dem Gegenstand erwächst und mit diesem auch den Urteilenden selbst einbezieht. Nun wird durch das urteilende Setzen das ebengenannte Naturstreben aktuiert, weshalb das Urteilen selbst ein Streben zum subsistierenden Sein ist. Insofern schließlich das urteilende Setzen aus dem Horizont des unbestimmten Seins geschieht und dieses immer schon kraft der transzendentalen Be-

[28] Indem ich mich auf diesen Boden stelle, wird mir nach S. „die intelligible Setzung wieder irreal" (262); das ist nicht richtig, weil ich die Realität der Setzung nicht durch Einschmelzen des Endlichen in das Unendliche erschleiche, sondern gerade auf dem Boden der Endlichkeit des Urteilens zu begreifen versuche.

ziehung das subsistierende Sein impliziert, wird das Urteilen aus dem implizit erreichten subsistierenden Sein vollzogen, indem es zugleich ohne jeden Widerspruch ein Streben zu dem explizit erreichten subsistierenden Sein bleibt. — *Dann* sehen wir deutlich, daß das Naturstreben des Menschen-Geistes zum subsistierenden Sein seine *mögliche Erfüllung* notwendig *in sich trägt* und ohne diese überhaupt nicht konstituiert und damit nicht gegeben wäre; daher kann sich diese „Anlage nicht wieder als einen Schein oder als Trug enthüllen" (262). Das hier gemeinte Naturstreben, das dem philosophischen Bereich angehört, enthält wesenhaft und untrennbar die *Gehorsamspotenz*, die man nur mit großer Vorsicht auf ihre Weise ‚Naturstreben' nennen kann, zur unmittelbaren Gottesschau, die von der Theologie erhellt wird [29]. — *Schließlich* wird klar, daß das Streben, um das es hier geht, ein innewohnender und konstituierender *Wesenszug des Erkennens selbst* ist; das dem Wollen eigene Streben bildet eine eigene, in meinen Darlegungen noch nicht entfaltete Problematik.

Wie die beiden letzten Bemerkungen zeigen, ist es abwegig, meine Urteilslehre entweder auf das „Dennoch des verzweifelten Glaubens" (Kierkegaard) oder auf das „Dennoch des absoluten Tatwillens" (Fichte) zurückzuführen (262). Keineswegs sind „diese Gnade und dieser Wille" bei mir die einzige „Wurzel aller Wahrheit"; deshalb ist es auch völlig irreführend, Kierkegaard, Fichte und K. Barth als meine eigentlichen „Weggenossen" (262) zu bezeichnen.

„Die Bodenlosigkeit der seinsvergessenen Logik" (262) findet sich gewiß in S.s Auslegung, nicht aber in meiner Auffassung, wie sie wirklich liegt [30].

[29] Für meine Urteilslehre ist allein die erste Stufe entscheidend, worin ich nicht mit Maréchal einig gehe, der die zweite Stufe heranzieht (vgl. L Anm. 142).

[30] Zusammenfassend muß ich zu meinem Bedauern feststellen: S.s Darstellung und Kritik meiner Urteilslehre ist, auf das Ganze gesehen und in den meisten Einzelheiten, nach dem Inhalt unzutreffend und nach der Methode unzureichend. Auf die Gründe, die zu dieser Mißdeutung geführt haben, möchte ich nicht eingehen; eines aber erlaube ich mir anzumerken: Obwohl sich mein Buch sicher noch klarer und eindeutiger fassen läßt, so ist es doch bestimmt nicht so unklar und zweideutig geschrieben, daß dadurch allein S.s verfehlte Auslegung erklärt werden könnte. Ausdrücklich füge ich bei, daß meine hier formulierte Stellungnahme zunächst nur für den von mir besprochenen Teil der Arbeit S.s gilt. Darüber hinaus sind jedoch Vorbehalte auch gegenüber S.s Kritik an Maréchal und Przywara, an Suárez und Nink anzumelden. Jedenfalls wertet die Behauptung: „Alle diese Weisen des Denkens sind in die Irre der Seinsvergessenheit verstrickt oder das späte Ergebnis einer säkularisierten Theologie" (407), zu summarisch ab. Trotzdem stellen wir gerne fest, daß sich S.s Werk durch Fülle des Wissens, Reichtum der denkerischen Entfaltung und Kraft der spekulativen Durchdringung auszeichnet, weshalb seine Lektüre sich lohnt und viel Gewinn bringt.

Besprechungen

Erkenntnis und Verantwortung. *Festschrift für Theodor Litt.* Hrsg. von *J. Derbolav* und *F. Nicolin.* gr. 8° (483 S., 1 Taf.) Düsseldorf 1960, Schwann. 40.— DM.

Wie Pilze schießen die Festschriften aus dem Boden der Gegenwartskultur. Sollte man etwa mit Rücksicht auf die stark erhöhte allgemeine Lebenserwartung auch das durch Festschriften zu ehrende Gelehrtenalter weiter hinaufsetzen (von ganz außergewöhnlichen Fällen natürlich abgesehen)? Vielleicht käme das der ausführlicheren und gründlicheren monographischen Forschung zugute. Die vorliegende Festschrift jedenfalls kann vor einem kritischen Beurteiler bestehen: Sie ist Theodor Litt zur Vollendung des achtzigsten Lebensjahres gewidmet, und ihre 32 Beiträge sind großenteils von einer nicht alltäglichen Aussagedichte. Ihre Themenkreise entsprechen dem Lebenswerk des Jubilars, der — so die Widmung — „als Philosoph und Erziehungstheoretiker, als Deuter des geschichtlichen und politischen Lebens, als kritischer Vermittler zwischen Vergangenheit und Gegenwart und in all dem als Forscher und Lehrer ... sein Schaffen stets in gleicher Strenge dem Maßstab wissenschaftlicher wie moralischer Verantwortung unterworfen" hat. Nur durch einige Streiflichter kann hier ein Eindruck von dem Reichtum der angeschnittenen Problematik vermittelt werden.

„Sprache und Erkenntnis", „Aporetik und Dialektik" sind die Sammelüberschriften der ersten Beiträge. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in intuitione" (45); und zwischen Anschauung und Begriff hat die „Hinsicht" ihre Funktion auszuüben als vorgängig-ermöglichende Sinnrichtung des ‚Verbegrifflichens' von Anschauung (*E. Rothacker;* 41—49). Gerade in der formalisierten Fachsprache, z. B. der Chemie, führe die Eindeutigkeit der Bezeichnung nicht, wie in der Umgangssprache, zur Entleerung der Bedeutung; denn die Ordnung — der „Hinblick" — eines bestimmten wissenschaftlichen Denkgesamts gibt der ‚Bedeutung' den Sinn eines neuen, prospektiv erkenntniserschließenden Beziehungsgeflechts (*E. Ströker;* 25—41). *G. Funke* (63 bis 90) geht durch die Geistesgeschichte, die in reichen Quellenbelegen aufscheint, dem Verhältnis Einzelwissenschaften—Philosophie—Theologie nach: die eidetisch-epistemische Philosophie der Antike wird abgelöst durch das ‚christliche Erzeugnis' der ars dialectica, die sich nicht nur das Begründende in seiner Begründungsfunktion als ‚Gebiet' abgrenzt, sondern die Bewußtseinsreflexion als ‚Verfahren' entdeckt. F. lotet dabei in die tieferen — christlichen — Gründe des modernen philosophischen Ansatzes, besonders bei Meister Eckhart und Nikolaus von Cues. (Eine kritische Anmerkung: ‚analog' sagt nicht „im *direkten* Hinblick" [71].) Bedeutsame verwandte Grundgedanken entwickelt *F. J. v. Rintelen* („Geistiges Leben und Werterfahrung": 131—141): nur das Apriori der Liebe könne das Entweder-Oder eines subjektiv-arationalen, emotional gearteten Lebenspathos und des objektiv-rationalen Demonstrierens überwinden in einer Intuition, die im Selbstüberstieg Werte erschließt.

Der nächste Themenkreis lautet: „Mensch, Kultur und Gesellschaft". Die ‚soziale Rolle' der reinen Soziologie setzt, gerade indem sie zu einem vom privaten Bereich scharf abgesetzten Funktionsprogramm wird, eine bestimmte Auffassung vom Verhältnis der menschlichen Natur zu ihrer gesellschaftlichen Existenz voraus, „obwohl der Kunstgriff dieser analytisch-empirischen Methode darin besteht, dieses Verhältnis aus der ganzen Betrachtung selber auszuklammern und den Philosophen zu überlassen" (111). *H. Pleßner* (105—115) schreibt diesem ‚Doppelgängertum' eine positive Bedeutung zu, gegen einen zu engen kantischen Erfahrungsbegriff (wonach die Rolle bloß den nicht-eigentlichen homo phainomenon ausmache) und das hegel-marxsche Theorem der Selbstentfremdung in dieser Rolle. Die Grenze der Darlegungen P.s: „Auch alles das, worin er [der Mensch] seine Eigentlichkeit sieht, ist nur seine Rolle, die er vor sich selber und anderen spielt" (113). *M. J. Langevelds* köstlich zu lesenden, nicht immer (z. B. in den Identifizierungen 117 f.) ganz gerechten „Leichtsinnigen Betrachtungen über die Intelligenz" (116—130) suchen ebendieselbe mit unerbittlicher Ironie in dem, was die zeitgenössischen angelsächsischen Testpsychologen über sie zu sagen wissen. Er selber: „Ein Mensch kann sehr wohl ein technisch hochentwickelter Mittelmäßiger sein: er zeigt womöglich seine ‚Dummheit', sobald

er außerhalb des gewohnten Arbeitsgebietes und besonders, wenn er als ganzer Mensch ganzheitlich in einer wirklichen Situation nicht nur zu funktionieren, sondern zu leben hat ... In der Physik kann man nicht weise sein" (123 f.). Nach *H. Freyer* (142—151) überwiegt in dem wissensgeschichtlichen Prozeß, der zwischen Systole und Diastole pulsiert, gegenwärtig noch die Tendenz der Zergliederung in Teilgebiete über die Aufgabe der Überbrückung der Fachgrenzen; die Wissenschaften befinden sich auf einer Durststrecke der Unanschaulichkeit und Unabgeschlossenheit. Dennoch brauche die Allgemeinbildung nicht abzusinken zu einem „Konsumverhalten höherer Ordnung", einem „intellektuellen Sozialtourismus", „der flüchtig von Aussichtspunkt zu Aussichtspunkt führt" (149 f.). Beiläufig beachtenswert: „Die direkte Auswertung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse auf weltanschauliche Entscheidungen ist fast immer ein arger Kurzschluß" (148). Ein Kabinettstück knappster kulturgeschichtlicher Darstellung ist „Die große Stadt" von *J. Ritter* (183—193): Vor neueren Ideologien der Stadtflucht (Nietzsche, Spengler ...) und ihrem alten Gegen-Bild, der Stadtsucht des Sokrates, erstehen Grundzüge der aristotelischen Lehre von der Polis als der „Verwirklichung des Menschseins" (190). Diese Lehre vom Menschen als ‚Stadtwesen' wird zum Prinzip der Identität von Menschheit und Gesellschaft in der, von Europa aus, die Erde umspannenden Menschheitsgesellschaft; eine ungeheure humane Macht, die überall die Gleichheit des Menschen realisiert, überrollt zugleich die einzelnen Ordnungen geschichtlicher Vergangenheit: „diese Diskontinuität ... ist zu dem Problem geworden, das überall auf der Erde im Prozeß der Modernisierung ausgetragen wird"; dabei „hat es die Subjektivität übernommen, die von der Vertreibung bedrohten Substanzen der Herkunft in ihr Herz und in ihr Inneres zu retten" (191 f.). Stadtsucht und Stadtflucht, allgemeiner Fortschritt und Bewahrung des Besonderen: weltgeschichtliche Spannungstendenzen, die zu versöhnen die Aufgabe ist.

Vom Sinn der Geschichte handeln R. Kroner und E. Heintel. *Kroner* (194—206) plädiert in einer vornehmen Auseinandersetzung mit dem ‚Perspektivismus' Th. Litts für die Bindung allen Sinnbegreifens an ein Absolutes, das nicht zum bloßen Gegen-Moment des Relativen herabgesetzt werden kann. *E. Heintel* (207—230) legt in einem tiefschürfenden geschichtsphilosophischen Beitrag zum Methodenproblem der Historie die vielfältige Problematik frei, die in Rankes Methodenideal der geschichtlichen Erkenntnis — ‚wie es eigentlich gewesen ist' — steckt. Dieses Ideal ist inspiriert von der naturwissenschaftlichen, dinglichen Erkenntniseinstellung. Das geschichtliche Handeln dagegen ist nie etwas bloß Faktisches, es hat kein unmittelbar gegebenes An-sich-Sein; einmalige, nicht wiederholbare freie Entscheidung läßt es als Wirklichkeit erstehen aus der Möglichkeit der Motivvielfalt. Nachträgliche Reflexion kann diese Distanz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht überspringen; ihre Sinnakzente müssen andere sein als die ursprünglichen. („Es ergibt sich im Rückblick auf unsere Vergangenheit immer wieder als Ergebnis, daß wir Eselinnen suchen gingen und ein Königreich erwarben, häufiger noch freilich verhält es sich umgekehrt" [227].)

Unter „Vergegenwärtigung der Tradition" haben die Herausgeber zehn Beiträge von vorwiegend philosophiegeschichtlichem Charakter eingeordnet. Sie untersuchen z. T. spezielle Themen: so „Christus als Naturphilosoph bei Arnobius" *(W. Schmid)*, den Akosmismus A. Colliers, des wenig bekannten Vorgängers von Berkeley *H. Heimsoeth)*, die Freiheitslehre in einem Abschnitt (I 1,5) von Sartres L'être et le néant *(J. Thyssen);* der speziellste Beitrag — *O. Becker:* „Zur Rekonstruktion des ‚kyrieuon logos' des Diodoros Kronos" (250—263) — ist wichtig für die Möglichkeits-Wirklichkeits-Spekulation. Andere Untersuchungen vermögen unmittelbarer aus der fachwissenschaftlichen Fragestellung zu Perspektiven von allgemeinem Interesse zu führen; das gilt vor allem für *J. Derbolav*, „Das Moderne und das Zeitgebundene im politischen Denken des Aristoteles" (231—249), und für die Studie zur Geistphilosophie des hl. Augustinus von *H. Hornstein* (285—300). Die Beschäftigung mit Hegel darf schon deshalb nicht fehlen, weil Litt selber ein wertvolles Hegelbuch geschrieben hat. *V. Rüfner* will „die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des Hegelschen Systems" herausstellen (346—355). Man wird darin zustimmen, daß die Liebe die Schlüsselstellung in den Theologischen Jugendschriften Hegels einnimmt (— abgesehen von der leicht komischen Übertreibung des Satzes: „Kein neuzeitlicher Philosoph hat in einer solchen Intensität des Hohelied der Liebe gesungen" [346]).

Aber daß das spätere System die ungebrochene, ganzheitliche Auslegung dieser gültigen geistigen Erfahrung des jungen Hegel darstellt: das möchte ich bezweifeln (vgl. Schol 34 [1959] 394—427). Von einer „synonymen Bedeutung" von Geist und Liebe (354) kann im System m. E. nicht mehr die Rede sein; dort ist die Liebe vielmehr zur bloßen Empfindungsweise des Geistes herabgesetzt (vgl. VI 313, X/2 141, XV 66 [Erstausgabe]; Briefe II 329; bes. Philos. d. Weltgesch. III 722 734 [Lasson]). Auch läßt sich aus den Jugendschriften allein über den Vorwurf des Pantheismus gegenüber Hegel (353) nicht entscheiden. *F. Nicolin* gibt eine sehr klare und sehr instruktive Übersicht über „Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes" (356—374) — von den Exzerpten des 16jährigen Gymnasiasten bis zur dritten Auflage der Enzyklopädie. Seine sachkundigen Hinweise auf die Bedeutung des jeweiligen Stadiums der hegelschen Psychologie überzeugen davon, daß dieses Denkgebiet Hegels nicht wie bisher über seiner Lehre vom objektiven Geist vernachlässigt werden darf. (Übrigens könnten unter den sich an Hegel anschließenden frühen psychologischen Veröffentlichungen [357²] auch genannt werden: C. M. Besser [1828], J. Schaller-B. Cotta [1851 ff.], P. Jessen [1855].) Besonders ist es N. zu danken, daß er — auch durch Erstedition eines interessanten Paralleltextes zu Enz.² § 378 (373) — auf Hegels einzigartige Hochschätzung der aristotelischen Bücher über die Seele hinweist.

Aus dem letzten Problemkreis „Erziehung", in dem vor allem *A. Petzelt* und *H. Wenke* Grundsatzfragen von einer entschiedenen Bemühung um metaphysische Anthropologie aus angehen, sei nochmals ein Hegel betreffender Beitrag etwas ausführlicher gewürdigt. *W. Roessler* (434—450) untersucht Hegels Einfluß auf das Schulwesen des 19. Jahrhunderts, der neben den theoretischen Vermittlern J. H. Deinhardt und K. Rosenkranz besonders dem energischen Schulpolitiker J. Schulze zu verdanken ist (436⁷). In der ursprünglich spannungsgeladen-ganzheitlichen Erziehungskonzeption sei späterhin hinter der Pflege des Autoritätsmotivs das persönliche Anliegen der Selbstbildung und dann auch das vernünftig-allgemeine Motivationsprinzip nahezu völlig zurückgetreten; das eine, allerdings von Hegel selber schon stark betonte Moment der Einfügung des einzelnen in die ‚allgemeine Ordnung' wird einseitig festgehalten: so „fällt unter der Einwirkung des substantiellen Elements einer von Hegel kommenden Staatsphilosophie ... die Schulerziehung in eine bereits früher überwundene Phase zurück" (450).

Die inhaltsreiche Festschrift wird beschlossen durch eine von *F. Nicolin* bearbeitete ausgewählte Bibliographie, die 51 selbständige Schriften und 104 Zeitschriftenaufsätze und Beiträge in Sammelwerken aus der Feder Th. Litts verzeichnet. (Einige Hinweise: 172 f. Text-Duplikate; 202, 10, „nicht" zu streichen [?]; 238⁴¹ Druckfehler; 461, 13 v. u., irrtümlicher Zusatz „[für]".)

W. Kern S. J.

Kraft, V., *Erkenntnislehre.* gr. 8° (VIII und 379 S.) Wien 1960, Springer. 35.— DM.

Victor Kraft (geb. 1880) ist von den bekannteren Angehörigen des „Wiener Kreises" der letzte noch in Wien selbst Überlebende; ihm verdanken wir auch die beste Darstellung dieses „Kapitels der jüngsten Philosophiegeschichte" („Der Wiener Kreis", Wien 1950). Freilich schreibt er selbst, er habe „nicht zu den Orthodoxen des Wiener Kreises gehört" (V); seine Kenntnis auch der Kulturwissenschaften und seine Hinneigung zu den Fragen der Wertlehre bewahrten ihn von Anfang an vor dem einseitigen Physikalismus Carnaps und anderer Mitglieder des Wiener Kreises. Im Lauf der Zeit sind aber auch Carnap und andere Positivisten von nicht wenigen überspitzten Thesen der Wiener Anfänge abgerückt. Das vorliegende Buch ist ein eindrucksvolles Zeugnis dieser Wandlungen im Neupositivismus. In der folgenden Inhaltsübersicht soll dieser Gesichtspunkt besonders berücksichtigt werden.

Schon daß überhaupt eine „Erkenntnislehre" geschrieben wird, steht im Widerspruch zu der „Wende der Philosophie" von 1930, in der die traditionellen Probleme der Erkenntnistheorie als „abgetan" bezeichnet wurden (M. Schlick in „Erkenntnis" 1 [1930] 7). Aufgabe der Erkenntnislehre ist es nach K., „zu sagen, worin Erkenntnis besteht und unter welchen Bedingungen sie zustande kommt" (3). Ihre Methode kann weder induktiv noch phänomenologisch sein; auch die logische Analyse der

Sprache im Sinne Wittgensteins oder Carnaps genügt nicht, ebensowenig die transzendentallogische Methode Kants. Letztlich ist „Erkenntnis" ein Ziel, ein — wenn auch nicht willkürlich — festzusetzender Normbegriff. Mehr erfährt man im 1. Kap. (1—34) noch nicht.

Weil Erkenntnis sich jedenfalls in sprachlicher Formulierung darstellt, wendet sich K. im *2. Kap.* der *Sprache* zu. Trotz der „Unzulänglichkeiten" der natürlichen Sprachen können diese, wenigstens für die empirische Erkenntnis, nicht durch formalisierte Sprachen ersetzt werden (47). Die der natürlichen Sprache oft vorgeworfene „Vagheit" ist da unvermeidlich, wo es in den Objekten selbst allmähliche Übergänge gibt (48). Ein Wort verstehen heißt nicht nur, wie Wittgenstein meint, es in der gebräuchlichen Weise verwenden können (53); man wird vielmehr durch das sprachliche Zeichen veranlaßt, an den Gegenstand zu denken (55). Darum sind auch allgemeine Bedeutungen (90), allgemeine Begriffe (138), unentbehrlich. Die Bedeutung kann nicht, wie Russell meint und wie es auch Carnap in seinem „Logischen Aufbau der Welt" verteidigt hatte, als „logische Konstruktion aus Sinnesdaten" aufgefaßt werden (118). Die Alltagsbegriffe enthalten mehr als Beobachtungsdaten (132). Daß das Kriterium der Verifikation unzureichend ist, wird ausdrücklich anerkannt; sogar Carnap hat zugegeben, daß nicht alle theoretischen Sätze in die Beobachtungssprache übersetzbar sind (128). Freilich, Sätze wie „Das Nichts nichtet" und auch alle Sätze über „das Absolute" oder „das Weltprinzip" gelten für K. nach wie vor als „sinnlos" (134).

Im *3. Kap.* wendet sich K. der *Logik* zu, weil sie das Verfahren ist, das rationaler Erkenntnis entspricht. Irrtümlich schreibt K. Aristoteles die Auffassung zu, die Logik gebe die allgemeinsten Gesetze der Wirklichkeit wieder (140). Tatsächlich hat die Logik es auch nach Aristoteles mit „formalen Beziehungen zwischen Begriffen und Aussagen" (141) zu tun. Wenn die logischen Konstanten festgelegt sind, können die Schlußregeln nicht mehr willkürlich bestimmt werden (141); denn der Widerspruch muß vermieden werden, weil sonst die Eindeutigkeit verlorengeht (142). Logik ist nicht ein reiner Kalkül, sondern ein Zeichensystem von bestimmter Bedeutung (149). Die mehrwertigen „Logiken" sind dagegen vorläufig nur Kalküle, deren Interpretation noch problematisch ist. Solche Kalküle können nur mit Hilfe einer Metasprache aufgebaut werden, und die Logik dieser Metasprache kann „gegenwärtig" nur die zweiwertige aristotelische sein (152).

Das *4. Kap.* gilt dem Begriff der *Wahrheit.* „Wahrheit" kommt Aussagen zu, noch genauer dem „Sachverhalt"; damit ist nicht „das, was tatsächlich der Fall ist" (die „Tatsache"), gemeint, sondern das, was in der scholastischen Sprache das enuntiabile heißt (159), der Urteilsinhalt. „Unentscheidbar" ist kein Drittes zwischen „wahr" und „falsch", denn es betrifft nur die Feststellbarkeit der Wahrheit (163). Die Definition der Wahrheit als „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit" stößt bei den „ideellen Aussagen" auf grundsätzliche Schwierigkeiten, wenn man nicht einer platonischen Metaphysik verfallen will (179). Bei den deduktiven Systemen sind die Axiome Postulate, unbedingt wahr ist nur der logische Zusammenhang: Wenn man diese Voraussetzungen macht, ergeben sich diese Folgerungen (188). Dieser logischen Wahrheit steht die außerlogische der Aussagen über erfahrbare Wirklichkeit gegenüber; diese faßt K. mit M. Schlick als „eindeutige Zuordnung der Urteile zu den Tatsachen" (197). Zum Schluß des Kapitels kommt K. ausführlich auf die Induktion zu sprechen. Reichenbachs Versuch, die Induktion auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung zu stützen, lehnt er ab; ebenso die Versuche v. Wrights und Carnaps, die Induktion durch eine logische Wahrscheinlichkeitstheorie, die eine Verallgemeinerung der mathematischen Theorie darstellt, zu begründen. „Carnaps induktive Logik ist ein rein ideelles System . . ., aber die Bedingungen für seine Anwendung lassen sich für Wirklichkeitsaussagen nicht herstellen" (233). Nach K. ist die Induktion die Aufstellung einer Hypothese; sie wird dadurch bestätigt, daß aus ihr gezogene Folgerungen mit festgestellten Tatsachen übereinstimmen.

Das *5. Kap.* über die *„Erkenntnis erlebnistranszendenter Wirklichkeit"* ist wohl das beste des Buches. Zunächst wendet sich K. gegen den Neurealismus G. E. Moores, nach dem in der Wahrnehmung die Körperwelt selbst unmittelbar gegeben ist; die Unhaltbarkeit dieser Auffassung zeigt er gut aus den Widersprüchen, zu denen sie führen muß. Der Unterschied von Aussagen über die Wahrnehmungsgegebenheiten

und über die Dinge ist nicht nur der Unterschied verschiedener Ausdrucksweisen (der „Beobachtungssprache" und der „Dingsprache"), wie Carnap noch 1952 meint (262). Die Dinge haben selbständige Existenz, auch wenn der phänomenalistische Positivismus das als unerlaubte „Substanz-Metaphysik" erklärt (263). Ebensowenig lassen sich Aussagen über Fremdseelisches durch Aussagen über dessen leibliche Symptome ohne Sinnverlust ersetzen, wie es nach Carnaps früherem Physikalismus möglich sein müßte (263). Der Versuch Machs, Russells und Carnaps, sowohl die Körperwelt wie das Seelische aus „neutralen" Elementen zu konstruieren, ist gescheitert (266). Nur um den Preis des Solipsismus kann man an der „metaphysischen" Annahme vorbeikommen, daß neben den erlebten Phänomenen eine selbständige Körperwelt existiert (267 und 282). Der Unterschied von Idealismus und Realismus ist nicht, wie Carnap 1928 meinte, ein „Scheinproblem" (270). Ob die realistische Annahme „Metaphysik" ist, hängt von der Definition der Metaphysik ab. Wenn man alle Aussagen, die über den Bereich der Erlebnisse hinausgehen, als metaphysisch bezeichnet, dann sind die realistisch verstandenen Theorien der Physik metaphysisch. Wenn man aber nur *die* Konstruktionen als metaphysisch bezeichnet, die eine „Ableitung der zu ihr gehörigen Wahrnehmungen" nicht ermöglichen, die also „willkürliche und unfruchtbare Annahmen" sind, dann ist die realistische Auffassung der Körperwelt nicht metaphysisch (328). „Sobald man eingesehen hat, daß Konstruktionen in der Wissenschaft unentbehrlich sind, braucht man keine Furcht mehr zu haben, daß man mit dem Hinausgehen über den Bereich des Wahrnehmbaren in haltlose Metaphysik gerät" (ebd.). Auf die Einzelheiten der Begründung des Realismus können wir hier nicht eingehen, obwohl sie z. T. sehr beachtlich sind. Seltsam ist die Auffassung, theoretisch hätten wir kein Recht, uns auf die Naturgesetze zu verlassen, eigentlich müßten wir immer besorgt sein, da wir theoretisch nicht einmal Wahrscheinlichkeit haben usw. (343).

Im 6. *Kap.* kommt K. noch einmal auf *„Wahrheit und Wahrscheinlichkeit"* zurück. „Wahrheit" wird jetzt als „Übereinstimmung mit einem Kontrollbereich" definiert (349). Wichtig ist in diesem Kap. die Unterscheidung der erkenntnistheoretischen Wahrscheinlichkeit als der (begründeten) Glaubwürdigkeit einer Aussage von der mathematischen Wahrscheinlichkeit als dem Zahlenverhältnis von Fällen einer Unterklasse zu Fällen der Oberklasse. Die erstere läßt sich nicht auf die letztere zurückführen, wie es Wittgenstein, Reichenbach und Carnap versucht haben. Der Verf. schließt sich hier der Wahrscheinlichkeitslehre Poppers an. — Das kurze Schlußkapitel bringt kaum Neues. Betont wird, daß das „Erkenntnisideal der Präzision und logischen Strenge und eines Aufbaus der Erkenntnis in Theorieform" sich nicht vollständig realisieren läßt (370).

Wie diese Übersicht zeigt, hat K. im einzelnen an den Thesen des „klassischen" Neupositivismus viel Kritik geübt. Es wäre aber ein Irrtum, deshalb zu meinen, er gebe den Positivismus überhaupt auf. Der für den Positivismus grundlegenden Auffassung, daß es keine *a priori einsichtigen synthetischen Sätze* gibt, bleibt K. durchaus treu (141 219 353). Darum bleibt für ihn eigentliche Metaphysik eine „haltlose Konstruktion" (220). Freilich geht er nicht so weit, metaphysische Aussagen für notwendig sinnlos zu erklären (327); sogar eine Verifizierung von metaphysischen Aussagen wird nicht als völlig ausgeschlossen betrachtet (328).

„Metaphysische" Sätze sind nach K. insoweit berechtigt, als sie notwendig sind, um das unmittelbar Gegebene zu „erklären"; so ist die Annahme des An-sich-Seins der Körper eine zur Erklärung der Erscheinungen notwendige Hypothese; die Kraft wird „Ursache oder Bedingung von Bewegung" genannt (119), und bezüglich der „Substanz" der Körper scheint nur das Wort zu fehlen. Es fragt sich aber: Mit welchem Recht wird dann die Annahme einer Entelechie in den Lebewesen (298) oder eines „Weltprinzips" als erster Ursache alles Seienden (134) abgelehnt? Sind nicht auch diese „Hypothesen" notwendig zur „Erklärung" des Gegebenen? Geht es an, solche Annahmen auf dieselbe Stufe zu stellen mit „willkürlichen" Annahmen wie etwa der, daß Blitz und Donner durch „Zeus in der Wolke" erklärt werden (295)?

Den Unterschied gerechtfertigter und unberechtigter, willkürlicher Hypothesen scheint uns K. nicht an der Stelle anzusetzen, wo er anzusetzen ist. Er meint, eine Hypothese sei dann und nur dann berechtigt, wenn sie die gegebenen Tatsachen

„erkläre", d. h., wenn sich die gegebenen Tatsachen aus der Hypothese und nur aus ihr *ableiten* lassen (298). Unter dieser Bedingung kann nach ihm auch das nicht Wahrgenommene als verifiziert gelten. Dazu wäre wohl zunächst zu sagen: Die Folgerung, daß eine solche „gedankliche Konstruktion" zu Recht besteht, ergibt sich nur unter der Voraussetzung, daß überhaupt eine „Erklärung" der Tatsachen notwendig ist, d. h., daß diese nicht völlig ohne jeden Grund bzw. entsprechende Ursache sein können. Das heißt aber: Eine „Hypothese" besteht nur dann zu Recht, wenn der Satz vom zureichenden Grund bzw. das Kausalprinzip vorausgesetzt wird. Indem K. also — z. B. in der Annahme des Außenweltsrealismus — nicht durch unmittelbares Erleben bestätigte Annahmen macht, setzt er stillschweigend den Satz vom zureichenden Grund voraus. Dieser bzw. das Kausalgesetz ist aber, wie K. selbst feststellt (240), nicht „logisch wahr", d. h. nicht analytisch. Wenn K. also trotzdem die Notwendigkeit eines Grundes a priori annimmt, so nimmt er ein „synthetisches Urteil a priori" an. In der Tat, ohne ein solches Urteil bliebe man auf die unmittelbar gegebenen Erlebnisse und damit auf den Solipsismus beschränkt.

Dazu kommt ein Zweites: Wenn wir fragen: Was berechtigt uns zu Annahmen, die über das unmittelbar Gegebene hinausgehen, die Tatsache, daß diese Annahmen *notwendig* sind, um das Gegebene zu erklären (so daß das Gegebene *nicht* sein kann, wenn der angenommene Grund *nicht* besteht), oder die Tatsache, daß diese Annahmen *hinreichend* sind, um das Gegebene aus ihnen als notwendig abzuleiten (so daß, wenn der angenommene Grund besteht, das Gegebene sich notwendig ergibt)? — so ist leicht einzusehen, daß das erstere gilt, während das letztere weder notwendig noch hinreichend ist, um die betreffende Annahme zu rechtfertigen. Das heißt aber mit anderen Worten: Entscheidend für die Berechtigung einer „Hypothese" ist nicht, ob die gegebenen Erscheinungen aus ihr abgeleitet werden können, sondern ob diese Erscheinungen nicht ohne die betreffende Annahme sein können. Daß also z. B. die Lebenserscheinungen sich nicht aus der Annahme einer Entelechie ableiten lassen, ist kein Einwand gegen die Berechtigung dieser Hypothese. (Auch aus der Annahme der Realität der Körper lassen sich nicht alle einzelnen Erscheinungen ableiten.) Entscheidend ist nur, ob sich die Erscheinungen nicht ohne eine „Entelechie" erklären lassen. Und das eben ist das Vorgehen bei aller „Metaphysik": Man zeigt, daß gewisse anzunehmende Realitäten notwendige Bedingungen der gegebenen Wirklichkeit sind. Dadurch unterscheidet sich Metaphysik wesentlich von „willkürlichen", „haltlosen" Annahmen wie etwa denen der Mythologie. Die Annahme eines „Donnergottes" etwa ist zwar eine primitive Erklärung des Donners, insofern er diese Ursache haben *könnte*, aber sie ist keineswegs *notwendig* zur Erklärung des Donners; es läßt sich nicht nachweisen, daß der Donner nicht anders erklärt werden kann. Mythologie steht also keineswegs auf derselben Stufe wie Metaphysik. Wenn das einmal anerkannt wird, sind wir einander ein wesentliches Stück nähergekommen. Und es ist schwer einzusehen, warum es nicht anerkannt werden könnte, ja müßte, wenn man einmal die Voraussetzungen annimmt, mit denen der Verf. arbeitet.

J. de Vries S. J.

Aristoteles, *Über die Seele.* Übers. von *W. Theiler* (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, 13). gr. 8° (156 S.) Berlin 1959, Akademie-Verlag. 14.— DM. — Aristotele, *L'anima.* A cura di *A. Barbieri.* 8° (XXXI und 107 S.) Bari 1957, Laterza. 900 L. — Aristote, *De l'âme.* Traduction nouvelle et notes par *J. Tricot.* 8° (XII und 237 S.) Paris 1959, Vrin.

Der Band, den Theiler als der berufene Fachmann zu der wissenschaftlichen deutschen Aristotelesausgabe beisteuerte, weist kein so umfangreiches Kommentarwerk auf wie die zwei bisher erschienenen Ethik-Bände von F. Dirlmeier. Th. gibt nach dem Textteil eine sehr kurze Einleitung über die Stellung von Περὶ ψυχῆς (= ψ) im Gesamtwerk des Aristoteles, den Aufbau der Schrift, ausgewählte Literatur (73 bis 86), dann in „großer Knappheit" (80) die Anmerkungen (87—156; „auf Streitfragen der Erklärer wird kaum eingegangen, dargeboten, was für richtig gelten darf" [80]). Man wird diese Kürze bedauern — gerade weil das, was Th. bringt, in seiner Gedrängtheit überaus gehaltvoll und aus einer umfassenden Kenntnis des Corpus Aristotelicum geschöpft ist.

Dem *Text* liegt die griechische Ausgabe von D. W. Ross zugrunde. Th. geht jedoch in der Aufnahme eigener und fremder Konjekturen weit über Ross hinaus. Er hat

gelegentlich selber über die von ihm vorgenommenen Änderungen berichtet („Vermutungen zu Aristoteles über die Seele": Studi in onore di Luigi Castiglione [Firenze] 1005—9). Die außergewöhnliche Dichte und Schwierigkeit gerade von ψ bedeutet gewiß eine starke Versuchung zu Eingriffen in den überlieferten Text. Vermutlich wird die eine oder andere Verbesserung Th.s allgemeine Anerkennung finden, z. B. 416 b 26 und 417 a 30, wo Th. immerhin eine einfachere Lösung vorschlägt als Ross. Dagegen überzeugt die Ersetzung von μὴ οὐσία 407 b 1 durch ἑκουσία nicht: Im Sinne der Untersuchungsthematik von 405 b 31 — 406 a 2 scheint die Stelle 407 a 32 — b 2 erweisen zu wollen, daß der Seele keine Bewegung zukomme, weder als ihr Wesen (weil sonst das Denken, das mehr der Ruhe als der Bewegung gleicht, kein seligleichtes Tun der Seele wäre), noch irgendwie sonst als nicht ihr Wesen (denn das wäre gegen die Natur der Seele). Dadurch wird Th.s Berufung (98) auf 406 a 17 und b 12 ff. entkräftet; auch das ebd. zitierte Fragment aus „Über die Philosophie" setzt gegen Th.s Beweisabsicht voraus, daß die freiwillige Bewegung *nicht* gegen die Natur ist. 412 b 25 ἕξον statt ἔχον läßt sich weder mit der aristotelischen Grundlehre von Akt und Potenz vereinbaren noch mit dem Nachsatz 26 f. (δέ, nicht „und"!): Same und Frucht sind erst der Möglichkeit nach ein Körper, der — als beseelter! — „die Möglichkeit hat zu leben", d. h. die Potenz des Lebendigseins ist. Zu 426 b 6: nie bedeutet βαφή „Temperierung"; auch 928 a 24 läßt es sich mit „Färbvorgang" übersetzen. Zu 428 b 1: wenn φαίνεται b 2 „gerade von der sinnlichen Wahrnehmung, nicht von der Phantasie gebraucht" (137) würde, so wäre doch wohl der Begründungszusammenhang zerstört. Nicht nötig und z. T. auch von der Sache her unstatthaft scheinen ferner die folgenden Konjekturen: 409 a 22, 410 a 30, 414 a 17, 417 b 10, 419 b 20, 420 a 10, 421 a 23, 422 a 32, 429 b 6.13, 431 a 22, 434 a 32. b 13.31. Einige ältere Textvermutungen von Bywater, Cornford, Torstrik (429 b 9.31, 430 b 26, 433 a 10), die allerdings auch Ross z. T. übernommen hat, dürften ebenfalls entbehrlich sein; Barbieri und Tricot kommen ohne sie aus.

Von den beiden Stellen, die Th. über Ross hinaus als unecht ausscheidet, möchten wir die erste, 430 a 19—21, *eher* mit Hicks (526) als „absolutely necessary" betrachten; nicht nur der gedankliche Zusammenhang des allerdings sehr schwierigen Kapitels III 5, auch die sachliche Entsprechung von 430 a 22 mit 431 a 3 f. und der sonst unverständliche Anschluß ἀλλά 430 a 22 spricht für die Beibehaltung. Auch das zweite Stück, 433 a 18 f., scheint ganz gut tragbar zu sein.

Die *Übersetzung* Th.s versucht, Aristoteles möglichst wörtlich wiederzugeben. Dabei wird ihr Stil notgedrungen hart und oft schwer verständlich. Manchmal ist der Sinn nur durch Rückgriff auf den griechischen Text herauszufinden, womit Th. allerdings gerechnet hat (83). Damit steht die Arbeit von Th. in einem gewissen Gegensatz zu den englischen Übersetzungen von R. D. Hicks (Cambridge 1907) und J. A. Smith (1931, ²1952, Oxford-Ausgabe), die große Ausdrucksfreiheit mit großer Sinntreue verbinden. Daß „Geist" für νοῦς, das stets nur „Verstand" bedeutet, eine „Notübersetzung" ist, sah Th. selber (83). Fragwürdig ist auch die durchgehende Wiedergabe von ἐντελέχεια mit „Erfüllung", gar von πρώτη ἐ. mit „vorläufiger Erfüllung" (in der Definition der Seele 412 a 27 f.!); von οὐσία mit „Wesenheit", auch dort, wo „Substanz" stehen müßte, wie zumeist in II 1; von στέρησις mit „Ermangelung" 430 b 22. Es sei im einzelnen auf einige m. E. unzutreffend übersetzte Stellen hingewiesen. 403 b 13 f. läßt Th.s Übersetzung „der Techniker [?], der Architekt oder der Arzt" eine bloße Nebenordnung dieser Berufe vermuten; Aristoteles schreibt aber: τεγνίτης ... οἷον τέκτων ἢ ἰατρός. 412 b 8 fordert die Entsprechung Leib-Seele und Wachs-Stempelform, daß τὸ οὗ ἡ ὕλη mit „Form" übersetzt wird. nicht „der aus Materie gebildete Gegenstand". 412 b 13 besser etwa „Das Beil-sein wäre seine Wesenheit", nicht „Seine Wesenheit wäre das eigentliche Sein des Beils": οὐσία (im Sinne von 10 f.) ist gleichsam der terminus medius zwischen ‚Beil-sein' und ‚Seele'. — 418 a 29 — b 2 übersetzt Th.: „Sichtbar ist hauptsächlich die Farbe, d. h. der Oberbegriff für das an sich Sichtbare; ‚an sich' nicht im Sinne der Idee, sondern weil es in sich die Ursache der Sichtbarkeit hat." Dabei widerspricht die Übersetzung „der Oberbegriff ..." zunächst schon der Begründung Th.s für seine Konjektur 418 a 28 f., daß es neben der Farbe noch eine zweite Art des Sichtbaren gebe, denn es kann hier nur von dem an sich Sichtbaren die Rede sein. Im Lichte von Metaphysik Δ 16; 1022 a 14—36 ist die ganze Stelle — mit Hicks, Barbieri, Tricot (dessen

Anmerkung dazu allerdings 1022 a 16 f. 30 f. übersieht) — wörtlich etwa folgendermaßen wiederzugeben: „Das Sichtbare ist die Farbe. Diese aber ist das, was auf dem an sich Sichtbaren ist, wobei ‚an sich' nicht meint ‚seinem Begriffe nach', sondern weil es in sich den Grund der Sichtbarkeit hat." Die Körperoberfläche (ἐπιφάνεια 1022 a 17 30 f.) ist das καθ' αὑτὸ οὐ τῷ λόγῳ Sichtbare, weil sie mit Notwendigkeit (— mit einer Notwendigkeit jedoch, die nicht in ihrem Begriff enthalten ist, sondern daraus nur folgt —) die Qualität Farbe trägt (die das καθ' αὑτὸ τῷ λόγῳ, wie man vielleicht sagen könnte, Sichtbare ist)!

425 a 14 — b 4, eine der „verrückten Stellen", wie Th. anderswo sagt (Gnomon 1960, 277), fordert ebenfalls eine etwas längere Darlegung. Aristoteles will zeigen, daß wir für die Wahrnehmung der κοινά, der gemeinsamen Sinnesdaten, wie Bewegung und Gestalt, kein besonderes sechstes usw. Sinnesvermögen besitzen. Besäßen wir dafür Spezialsinne, so könnten die anderen Sinnesvermögen, der Gesichts- und Tastsinn z. B., die Bewegung usw. nur κατὰ συμβεβηκός wahrnehmen. Diese Wahrnehmung κατὰ συμβεβηκός vollzöge sich entweder so, wie der Gesichtssinn in etwas Weißem etwas Süßes wahrnimmt, wenn beides — Weiß und Süß — gleichzeitig wahrgenommen wird (vom Gesichts- und Geschmackssinn). Oder gar nur so, wie wir durch den Gesichtssinn allein in etwas Weißem den Sohn Kleons wahrnehmen. Übrigens handelt es sich im ersten Fall, bei der Weiß-Süß-Wahrnehmung, letztlich nicht um Wahrnehmung verschiedener Sinne, insofern sie verschieden, sondern insofern sie eins sind: auch hierin deutet sich eine Wirkung des „Gemeinsinnes" an. Die zur Frage stehende Funktion des „Gemeinsinnes" ist jedoch die Wahrnehmung der κοινά. Und diese vollzieht sich auf keine der beiden gekennzeichneten κατὰ-συμβεβηκός-Weisen (wie das Phänomen der Bewegungswahrnehmung lehrt und wie dies auch ψ II 1 schon ausgeschlossen hat). Die schwierige Stelle ist vielleicht gar nicht so sehr verrückt. Allerdings wird man 425 a 24 nicht mehr auf das Beispiel der Weiß-Süß-Wahrnehmung, sondern auf die Wahrnehmung der κοινά beziehen müssen; und statt durch die Klammerzusätze Th.s wäre die Stelle etwa so zu verdeutlichen: „Andernfalls [wenn nämlich das Ineins der Wahrnehmung zweier Sinnesdaten nicht zutrifft] würden wir [mit den anderen Sinnen die gemeinsamen Sinnesobjekte] schlechthin nur nebenbei wahrnehmen." Man beachte 195 b 1: ἔστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκότων ἄλλα ἄλλων πορρώτερον καὶ ἐγγύτερον. Hicks und Smith verstehen die Stelle im wesentlichen so; auch Tricot (150 Anm. 1; nur dürfte Tricot, wie auch Ross, 425 a 22—24 nicht zur bloßen Parenthese herabsetzen). — 425 b 23 darf man wohl nicht *„(zu große)* Helle" schreiben: es geht nur um die Unterscheidung der Finsternis (von Helle überhaupt). 429 b 18 geht es um das *Mathematisch*-Abstrakte (vgl. Hicks zu 403 b 15); abstrakt ist auch schon der Begriff des Fleisches b 12. 429 b 27 verdunkelt die Übersetzung von κατ' ἄλλο mit „in anderer Weise" die äußerst scharfsinnige Gedankenführung des Dilemmas; auf diese Stelle wurde anderswo eingegangen (Hegel-Studien 1 [1961] 69 f.). 431 b 23 statt „das Wissen ist gewissermaßen die Summe des Wißbaren ..." richtig: „... mit dem Gewußten identisch ..."! 432 a 14 bedeutet ἤ nicht „oder", sondern leitet wie oft sonst die Antwort auf die voraufgegangene Frage ein (vgl. Bonitz 312 b 57 — 313 a 21). 433 a 3 klingt die Übersetzung so, als ob der Mensch immer unbeherrscht handle; Tricot und Smith deuten κινεῖται durch ein „parfois" bzw. „sometimes" aus, besser noch Hicks durch „thereby". — Zwei Versehen: 412 b 19 richtig: „des Auges" (statt: „der Seele"), und 433 b 9 muß es heißen *„schlechthin* angenehm".

Wenn die Rezensenten auch auf seiten der „sehr konservativen" Textbehandlung (83) des vorzüglichen alten Hicks von 1907 stehen: man kann die materialreiche Arbeit Th.s natürlich nur dankbar begrüßen; und für den, der die Schwierigkeit der zur Frage stehenden Texte kennt, werden auch noch so viele Meinungsverschiedenheiten im einzelnen die Anerkennung der Gesamtleistung keineswegs aufzuheben vermögen. Mit Interesse wird man schließlich von Th. vernehmen, daß Aristoteles in ψ „erst einige Jahre nach dem ersten Niederschreiben", das Th. an den Anfang der zweiten athenischen Zeit des Aristoteles setzt, „an zwei Stellen etwas deutlicher die absolute Besonderheit des Geistes hervorgehoben" habe: 408 b 18—29 und im Kap. III 5, einem beredten Zeugnis für den platonischen Grundgedanken des freien Geistes. Deshalb habe sich die aristotelische Psychologie „nicht, wie Jaeger ... für möglich hielt, sozusagen an und um das dritte Buch mit seiner Lehre vom Geiste

gebaut", vielmehr „bedeuten die Partien über den Geist die letzten Formulierungen des Autors" (80). Fraglicher scheint, ob sich gegen die heute allgemeinere Auffassung Th.s Ansicht durchsetzen kann, daß die biologischen Werke sowie die sogenannten Kleinen Naturschriften erst nach ψ verfaßt wurden (73—77). (Zu 74 noch eine kleine Berichtigung: 641 a 31 sagt, daß das Holz der Möglichkeit nach die geformten Dinge [„Bett oder Tisch"] sei, nicht: „die Form".)

Zu der italienischen Übersetzung von *Barbieri* ist nicht viel zu sagen. Sie schließt sich, wie auch Tricot in der Hauptsache, an die Ausgabe von Biehl-Apelt an; sie ist gut lesbar und im allgemeinen zuverlässig; unter dem Text werden einige Parallelen vermerkt. Gegen die in der kurzen Einleitung erneuerte Hypothese einer frühen materialistischen Zwischenperiode in der Entwicklung der aristotelischen Psychologie vgl. W. Theiler in: Journ. of Hell. Stud. 77 (1957) 127—131. Daß Aristoteles' Denkweg von der Unsterblichkeitslehre des Eudemos zur Auffassung von der Leib-Seele-Substanzeinheit in ψ führe (VII), vereinfacht anderseits die Sachlage zu stark.

Die bewährte französische Ausgabe von *Tricot* ([1]1934, [2]1947) ist mit ihren relativ ausführlichen Fußnoten, in denen sich wie in der Übersetzung der wohltätige Einfluß von Hicks und Smith zeigt, ein sehr brauchbares Hilfsmittel. Daß Tricot und Barbieri sehr wenig mit Konjekturen arbeiten, scheint uns eher ein Vorzug zu sein.

W. Kern S. J. — K. Wehmer S. J.

Il mondo nelle prospettive cosmologica, assiologica, religiosa *(Atti del XIV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari, Gallarate 1959)*. gr. 8° (406 S.) Brescia 1960, Morcelliana. 3000.— L.

Das philosophische „centro" von Gallarate (bei Mailand) ist vor allem bekannt geworden durch die Herausgabe der vierbändigen Enciclopedia filosofica (1957/58). Es hat mitgearbeitet an der iltalienischen philosophischen Bibliographie für den Zeitraum von 1900 bis 1950, die es für die folgenden Jahre durch Einzelbände ergänzt. Auf internationaler Ebene geplant ist die Veröffentlichung klassischer Texte der christlichen und der modernen Philosophie. Seinen Ursprung nahm das Gallarater Studienzentrum mit jährlichen Zusammenkünften italienischer, zumeist christlich orientierter Universitätsprofessoren, die seit 1945 unter der Leitung von F. Battaglia, C. Giacon (der die Anregung dazu gab), A. Guzzo, M. F. Sciacca u. a. gehalten wurden. Stattliche Bände geben Rechenschaft über die Vorträge und Diskussionen, die jeweils einem bestimmten Themenkreise galten, so 1946 dem Verhältnis von Philosophie und Christentum, 1949 der Grundlegung der Moral, dann den Problemen der Ästhetik (1951), Geschichte (1952), Pädagogik (1954), Phänomenologie (1955), der Wirtschafts- und politischen Moral (1958).

Auch angesichts des neuesten Bandes „Il mondo" mag man sich wundern, daß innerhalb von drei Tagen soviel gesagt und bedacht werden konnte in der Philosophenrunde, die sich ständig ausgeweitet hat und 1959 auch mehrere Nichtitaliener einbezog. 49 Beiträge schließen sich an drei Grundreferate an, die von G. des Lauriers, A. Guzzo und R. Guardini stammen.

Die „kosmologischen" Fragestellungen betreffen das Verhältnis von Physik und Metaphysik, die Bedeutung der Naturgesetze, die Probleme Determinismus-Indeterminismus und Finalität. Hier scheint vor allem das Referat von *G. des Lauriers* über die wissenschaftstheoretische und naturphilosophische Interpretation der Quantenphysik und Relativitätstheorie beachtlich (31—53). L. entscheidet sich — zu den Hintergründen dieser Entscheidung vgl. die klugen Bemerkungen von *P. Filiasi Carcano* (120—123) und *J. L. Aranguren* (286—290) — für eine „objektivistische" Interpretation der Quantenphysik. Diese wird allerdings im wesentlichen nur insofern präzisiert, als sie einen objektiven „indéterminisme du droit" enthalten soll, eine „contingence objective" des Naturgeschehens, die sich in dem „zufälligen" Geschehen auswirke und letztlich in der Indifferenz der Materie gegenüber einer bestimmten Form begründet sei. Diese natürlich nur skizzierte Lösung des Problems von Notwendigkeit und Zufall wird den Leser gewiß beeindrucken, wenngleich Referent vermuten möchte, daß bei einer konkreten und genauen Durchführung eines derartigen Lösungsansatzes grundlegende Schwierigkeiten sichtbar würden; denn so ganz „apriorisch evident" ist das „Prinzip vom mangelnden Grund" als

Begründung der Wahrscheinlichkeitsrechnung wohl doch nicht (vgl. Schol 34 [1959] 34 ff.; 35 [1960] 188 ff.). Bei der Interpretation der Lorentztransformation möchte L. mit der Betonung der „Relationalität" des materiellen Seins die berechtigten Anliegen sowohl der „Relativisten" als auch der „Antirelativisten" wahren. „Relationalität" soll wohl besagen, daß der Körper als ausgedehnter wesentlich schon auf seine Umgebung bezogen ist, was dann zu der Systemabhängigkeit der Längen- und Zeitmessungen führe. Referent ist sich allerdings nicht ganz klar darüber, ob nicht diese Auffassung unter kluger Beibehaltung der traditionellen Ausdrucksweise letzten Endes doch bedeutsame Elemente der traditionellen Lehre über die „Objektivität" der Ausdehnung aufgibt. Auf jeden Fall freut man sich, einem Autor zu begegnen, der es nicht nötig hat, durch die Berufung auf die philosophische Naturerfahrung den Mangel an wissenschaftlicher Sachkenntnis zu verdecken.

Die Beiträge, deren Aufgabe es war, das Generalthema Welt unter „axiologischem" und religiösem Aspekt zu betrachten, lassen sich insofern am ehesten auf einen Nenner bringen, als in ihnen immer wieder der metaphysische Begriff der Welt zur Frage wird. Nach *H. Kuhn* (202—208) ist die Welt einerseits die geordnete Totalität des raumzeitlich Wirklichen; anderseits kann sie nur begriffen werden in der Zuordnung zu dem in ihr existierenden Menschen. Dadurch wird der Weltbegriff nicht subjektivistisch eingeschränkt, weil die Welt in der unendlichen Offenheit des menschlichen Geistes zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt. Zugleich ist der Mensch wesentlich Leib und insofern Welt. Deshalb besäßen Weltsein und Menschsein eine nicht aufeinander rückführbare Gleich-Ursprünglichkeit; und sie verweisen so auf einen gemeinsamen letzten transzendenten Ursprung. *A. Munoz Alonso* akzentuiert anders: lo auténticamente creado, lo creado con rigor intransferible de creación, es el hombre, y por el hombre y para el hombre todas las demás cosas (307). Diese Auffassung wird nicht entkräftet durch den Hinweis *R. Guardinis* (402) auf das jeden der symbolischen Schöpfungstage beschließende „... und es war gut" Gottes, das doch bedeute: sinnvoll, werterfüllt. *J. Wahl* (186—189) sieht vor dem meisterlich skizzierten Hintergrund des modernen Denkens die Welt — mit Whitehead — als Ereignis. *W. Brugger* untersucht „die Rolle der Weltidee in der Theologia naturalis" (309—316): der materiale Anfangsbegriff (Welt als Gesamt der äußeren und inneren Erfahrung und ihrer Prinzipien) verschärft sich im Verlauf der philosophischen Gotteslehre bis zu dem formalsten Begriff von Welt als Vielheit von Seienden, die in wechselweiser Wirkabhängigkeit stehen. Die zunächst methodisch interessante Studie hat auch große sachliche Bedeutung für die Auseinandersetzung mit pantheistischen Weltbegriffen. Sehr des Bedenkens wert scheint der Hinweis, daß das freie Wollen Gottes „beim Entwurf dessen, was er schaffen will, mitbeteiligt" ist (315). Die großen Zusammenhänge für alle metaphysischen Bestimmungsversuche des Weltbegriffs eröffnet das Referat *R. Guardinis* (275—285) über die geschichtliche Entwicklung der Weltvorstellung und die Aufgabe des heute lebenden Christen in der Welt. In überzeugenden Analysen tritt hier und auch in anderen Beiträgen, besonders bei *F. Battaglia* (190—201), der Unterschied des mythischen und griechisch-antiken Weltbildes von dem christlichen und modernen Weltbewußtsein hervor. Von besonderem Interesse ist die Diskussion zwischen *U. Spirito* (291—294) und *Guardini* (403 f.) über die weltgestaltende Kraft des heutigen Christentums. Der Appell an die christliche Offenbarung, der immer wieder in dem vorliegenden Werke laut wird, ist sehr zu begrüßen. Es sei nur der Wunsch gestattet, daß er nicht zum biblizistischen Kurzschluß werde, sondern entweder die vollzogene Anstrengung des Begriffs kröne oder — besser — in neue Tiefen metaphysischer Bemühung weiterweise.

W. Büchel S. J. — W. Kern S. J.

Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, hrsg. von *J. Höffner, Münster, A. Verdroß, Wien, F. Vito, Mailand;* Redaktion *A. Klose, W. Schmitz.* gr. 8° (720 S.) Innsbruck-Wien-München 1961, Tyrolia. 47.— DM.

Zu dieser *Johannes Messner* zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmeten Festschrift haben außer der Würdigung des Gefeierten durch *J. Höffner* („Joh. Messner und die Renaissance des Naturrechts") und der biographischen Notiz von *A. Klose* nicht weniger als 52 Verfasser Beiträge beigesteuert. Das einzig Gemeinsame

dieser ungemein verschiedene Gegenstände behandelnden Beiträge dürfte darin zu erkennen sein, daß sie alle sich mit Fragen befassen, die dem Interessenkreis Messners angehören. Auch nur eine gewisse Ordnung hineinzubringen, von einer Systematik ganz zu schweigen, stellte die beiden Redaktoren vor eine kaum lösbare Aufgabe. Sie haben sich geholfen, indem sie Themengruppen mit weitgespannter Thematik bildeten. I. *Joh. Messner* und sein Werk (siehe vorstehend); II. *Grundlegung:* Natur und Übernatur; III. *Gesellschaft:* Familie — Subsidiarität — Eigentum; IV. *Staat und Kirche:* Recht — Verfassung — Völkergemeinschaft; V. *Wirtschaft:* Theorie — Ethik — Politik.

Mit besonderer Freude zu begrüßen sind die Beiträge zweier evangelischer Autoren: *Fr. Karrenberg* und *E. Wolf*. In die Gruppe Natur und Übernatur eingeordnet ist der Beitrag von *L. H. Ad. Geck*, der umfangreichste des ganzen Werks, der die Sozialtheologie sowohl der grundsätzlichen Bedeutung als auch dem rein stofflichen Gehalt nach weit höher einschätzt, als Messner es tut. Bei Staat und Kirche eingeordnet findet sich der Beitrag des Rechtspositivisten *H. Nawiasky:* „Das Problem des überpositiven Rechts." Indem die Herausgeber diese beiden Beiträge in das Werk aufnahmen, gaben sie zu erkennen, wie hoch sie die vornehme und tolerante Gesinnung des Gelehrten einschätzen, dem sie die Festschrift darbringen. — Beiträge, worin der Verf. wirkliche oder vermeintliche Ansichten anderer Mitarbeiter bekämpft, finden sich mehrfach, so daß Eintönigkeit durchaus vermieden ist. — Als nicht nur lesens-, sondern beherzigenswert sei der Beitrag von *W. Schöllgen* vermerkt: „Der Pluralismus der Strafzwecke im Lichte des christlichen Menschenbildnis: Grundsätzliches zur Strafrechtsreform". — Schließlich sei noch auf eine wahre Perle hingewiesen, den Beitrag „Reale und humanistische Geistesbildung" aus der Feder eines Gelehrten, der beide Arten der Bildung in seltenem Maße in sich vereinigt: *Fr. Dessauer*. — Daß die Beiträge einer so großen Zahl von Mitarbeitern an Gewicht sehr verschieden sind, läßt sich nicht vermeiden. Einige wenige Beiträge scheinen etwas schnell aufs Papier geworfen zu sein; die große Mehrzahl gereicht dem Werk und dem, der durch diese Festschrift geehrt werden sollte, wirklich zur Ehre. Auch der Verlag hat das Seinige getan, um dem Werk eine würdige Ausstattung zu geben.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Introduction à la Bible, sous la direction de *A. Robert* (†) et *A. Feuillet*. Tome I: Introduction générale. Ancient Testament. 2., durchgesehene und verbesserte Aufl. 8° (XXX und 880 S. und 9 Karten) Tournai 1959, Desclée. — Tome II: Nouveau Testament. 8° (XXIII und 939 S. und 7 Karten) ebd. 1959.

Dieses Handbuch der Biblischen Einleitungswissenschaften ist das gemeinsame Werk von 22 Fachleuten aus dem französischen Sprachgebiet. An dem 1. Bande, der 1957 in 1. Aufl. erschien, haben 9, am 2. Bande 13 Verfasser mitgearbeitet. Laut Vorbemerkung ist das Werk nicht als Textbuch in den theologischen Schulen gedacht, sondern als eine Ergänzung der Vorlesungen, als eine erste Einführung in das wissenschaftliche Studium der Bibel für diejenigen, die schon gründliche theologische und kulturelle Voraussetzungen mitbringen. Die Verfasser wollten in erster Linie den Professoren, aber auch dem Klerus und den gebildeten Laien einen Überblick über die derzeitigen Forschungen und die in Betracht gezogenen Lösungen geben. Sie waren darauf bedacht, in einer mehr literarischen als schulmäßigen Art vernünftige, auf allgemein angenommene Tatsachen gestützte Lösungen vorzulegen, die natürlich bei Lage der Dinge ein mehr oder weniger großes Maß an Hypothesen und Unsicherheiten nicht ausschließen. Leitstern bei ihrer Arbeit waren ihnen die neuesten kirchlichen Richtlinien, vor allem die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" von Pius XII. mit ihrer Aufforderung an die katholischen Exegeten, die neuzeitlichen Fragen in einem gewissenhaften kritischen Studium anzugehen und dabei vor allem die jeweiligen literarischen Arten zu berücksichtigen. Wenn dabei in der 1. Aufl. des 1. Bandes hier und da eine Formulierung zu Mißverständnissen Anlaß gegeben hatte, suchen die Verfasser in der neuen Auflage diese Mißverständnisse durch entsprechende Neufassungen der betreffenden Stellen zu beseitigen, z. B. durch eine ausführlichere Darlegung, in welchem Sinne Moses heute noch als Verfasser des Pentateuch angesprochen werden kann (I, 380 ff.).

Der 1. Band beginnt mit einer Abhandlung über die Inspiration aus der Feder von *A. Barucq* und *H. Cazelles* (3—168). Die Verfasser gehen aus vom Glauben der Kirche an die inspirierten Bücher (6—12), geben dann einen Überblick über die Geschichte der Lehre von der Inspiration und über ihr Wesen (13—30). Hier vermißt man die für die Frage bedeutungsvolle Arbeit von K. Rahner S. J., Über die Schriftinspiration, die zunächst in der ZKathTh 78 (1956) 137—168 veröffentlicht wurde und 1958 als 1. Heft der Quaestiones disputatae bei Herder in Freiburg erschien (vgl. Schol 33 [1958] 624 f.). Es wäre auch wünschenswert gewesen, nicht nur die Namen von den Vertretern der verschiedenen Ansichten aufzuzählen (wie Bañez, Lessius, Bonfrère, Haneberg, Chrimann, Jahn), sondern auch anzugeben, wo sie ihre Auffassung vertreten haben. Das gilt auch von anderen Stellen des Werkes. Mit Recht wird betont, daß der inspirierte Verfasser bei der Abfassung seiner Schrift vielfach von seiner Umgebung abhängig war und daß Gott diese Abhängigkeit in seiner Vorsehung gewollt hat (27 ff. — Dieser Abschnitt wurde in der 2. Auflage neu gefaßt). Diese Vorsehung ist nicht die Inspiration, sondern nur eine Voraussetzung dafür.

Im 3. Kapitel wird die Kanonfrage behandelt. Treffend wird hervorgehoben, daß die Kanonizität der heiligen Bücher zunächst besagt, daß sie die Glaubensregeln (wohl besser *eine* Glaubensregel, denn auch die mündliche Überlieferung ist ja Glaubensregel) der Kirche sind (31). Wenn dann allerdings gesagt wird, daß die Kirche außer der Gesamtheit der Bücher, denen sie eine kanonische Geltung zuerkannt hat, nicht zugibt, daß es noch andere inspirierte Schriften gibt, ist das wohl zuviel behauptet. Gewiß betont sie öfter, daß jeder, der behauptet, es seien noch andere Schriften als diejenigen, welche die katholische Kirche angenommen hat, als kanonisch zu betrachten, im Banne sei (vgl. Denzinger 32; 92), aber das heißt nach dem Zusammenhang nur, daß sie sich allein das Recht zuschreibt, zu entscheiden, was im Gegensatz zu den apokryphen Schriften als kanonisch zu gelten hat. Vgl. dazu die Abhandlung des Rezensenten „Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche" (Schol 33 [1958] 208—233), wo auch gezeigt wird, in welchem Sinne nach Ausweis der Dogmengeschichte das Charisma des Apostolates und der Prophetie für die Kirche (nicht für den einzelnen Gläubigen) wohl doch als das Kriterium der Inspiration und der Kanonizität angesprochen werden kann und muß. Der Umfang des Schriftkanons geht als solcher nicht auf eine Offenbarung zurück, sondern die Kirche hat aus den inspirierten Schriften einen Teil ausgewählt und ihn den Gläubigen als kanonisch, d. h. als Norm für den Glauben und die Sitten, neben der mündlichen Überlieferung vorgelegt, weil sie auf Grund ihres unfehlbaren Lehramtes urteilte, daß diese Schriften kraft eines apostolischen bzw. prophetischen Charismas geschrieben und infolgedessen inspiriert und als solche kanonisch waren. Die Unterscheidung zwischen prophetischer Inspiration und Schriftinspiration ist wohl kaum so wesentlich, wie es oft angenommen und auch von den Verfassern mit P. Benoit O. P. betont wird. Nach Thomas gehört zu jeder Prophetie eine von Gott gewirkte Erkenntnis und eine Mitteilung dieser Erkenntnis unter dem Einfluß Gottes (S. th. 2 2 q. 171 a. 1). Diese von Gott gewirkte Erkenntnis kann verschiedene Grade haben; ihre Mitteilung unter dem göttlichen Einfluß aber kann mündlich oder schriftlich geschehen, je nachdem der Betreffende unter dem Einfluß der göttlichen Inspiration redet oder schreibt, so daß z. B. die mündliche Predigt des hl. Paulus genausogut inspiriert war wie seine Briefe und umgekehrt.

Es folgen Abhandlungen von *H. Cazelles* und *P. Grelot* über Textgeschichte, historische Kritik und Textkritik des Alten und Neuen Testaments (69—168), über die katholische Auslegung der Heiligen Schriften zu den verschiedenen Zeiten und die gegenwärtige Behandlung des Problems mit einem Überblick über die verschiedenen „Sinne" der Schrift (169—212). Damit ist die allgemeine Einleitung abgeschlossen.

Der übrige Teil des 1. Bandes enthält nach einer Übersicht über die alttestamentliche Zeitgeschichte von *E. Cavaignac* und *P. Grelot* (217—275) die spezielle Einleitung in die einzelnen Teile und Bücher des Alten Testaments, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Daß dabei die Pentateuchfrage von *H. Cazelles* verhältnismäßig ausführlich behandelt wird (277—382), lag nahe. Der Verf. zeigt sich unter Berücksichtigung der kirchlichen Richtlinien aufgeschlossen für eine gemäßigte Textanalyse, wie sie heute auch von

katholischen Exegeten als Arbeitshypothese in verschiedenen Schattierungen angenommen wird.

Den Abschluß des 1. Bandes bildet eine Abhandlung über die Entstehung des Alten Testaments, d. h. über die fortschreitende Entstehung des inspirierten Buches, von *P. Grelot* (783—836). Der Verf. ist sich bewußt, daß auf Grund der mangelhaften Quellenlage seine Ausführungen weithin nur eine Wahrscheinlichkeit beanspruchen können (787). Was er zeigt, ist die Entstehung der Bücher des Alten Testaments, aber die Frage, warum die so entstandenen Bücher im Unterschied zu anderen von den Juden nicht nur als kanonisch, sondern als inspiriert angesehen wurden, löst er nicht. Sollte nicht auch schon in früherer Zeit der Grund dafür der gewesen sein, den Flavius Josephus (Contra Apionem 1, 8) später angibt, daß sie nämlich nach der Überzeugung der Juden von prophetisch begabten Männern geschrieben waren?

Der 2. Band beginnt mit einer neutestamentlichen Zeitgeschichte: die griechisch-römische Welt, von *A. Tricot* (5—29), die jüdische Welt, von *A. Tricot* (31—105) und die literarische Umwelt, von *C. Bigaré S. J.*, *J. Carmignac*, *J. Trinquet* und *A. Michel* (107—141).

Die synoptischen Evangelien behandelt *X. Léon-Dufour S. J.* (242 bis 334). Der Verf. gibt zunächst einen kurzen Überblick über die Geschichte der Synoptikerexegese außerhalb der katholischen Kirche und über die Stellungnahme der katholischen Kirche dazu (145—162). In diesem Zusammenhang weist er darauf hin, daß die Dekrete der Bibelkommission oft falsch ausgelegt worden sind, wie der Sekretär und der Subsekretär der Bibelkommission, A. Miller O. S. B. und A. Kleinhans O. F. M., bei Gelegenheit der 2. Auflage des Enchiridion Biblicum übereinstimmend dargelegt haben. Beide betonen, daß die Entscheidungen der Bibelkommission in den Fragen, die weder mittelbar noch unmittelbar mit Wahrheiten des Glaubens und der Sitten zusammenhängen, den Forschern volle Freiheit lassen, allerdings unter Wahrung der kirchlichen Lehrautorität (BenMschr 31 [1955] 49 f.; Ant 30 [1955] 64 ff.; vgl. auch E. Vogt S. J., Bibl 36 [1955] 565). In den heute vielfach erörterten Fragen des Verhältnisses der Synoptiker zueinander (synoptische Frage), der Bedeutung der Formgeschichte für ihr Verständnis und der damit zusammenhängenden geschichtlichen Glaubwürdigkeit verbindet der Verf. eine große Aufgeschlossenheit für die gegenwärtigen Fragestellungen mit einer ruhig abwägenden Besonnenheit, die auch dem Zeugnis der Tradition nach wie vor ihre entscheidende Bedeutung zuerkennt. In der synoptischen Frage kommt er zu dem Ergebnis, daß keine der bisher versuchten Lösungen befriedigt, auch die sogenannte Zweiquellentheorie nicht. Nach ihm sind vor allem zwei Dinge zu berücksichtigen: 1. Die mündliche Überlieferung ist am Werk bis zur Niederschrift der Evangelien. 2. Es bestehen literarische Berührungspunkte zwischen den synoptischen Evangelien, aber nicht notwendig direkte, sondern vielleicht über eine mehr oder weniger systematisierte vorsynoptische Dokumentation (294 f.).

Der Verfasser macht einen beachtlichen Vorschlag für ein umfassenderes Studium der Geschichtlichkeit der Synoptiker im Lichte der neuzeitlichen Problematik. Das Studium hat nach ihm in drei Etappen zu erfolgen. In der ersten werden die vier Evangelien als eine Einheit, als das „viergestaltige Evangelium" (Irenäus) im Lichte der Tradition betrachtet und als Glaubensnorm gewertet. In der zweiten Etappe sind die einzelnen Evangelien Gegenstand der Untersuchung; daraus läßt sich die literarische Art „Evangelium" feststellen und zeigen, in welchem Grade sie in diesem Stadium als geschichtlich angesprochen werden können. In der dritten Etappe wird die evangelische Überlieferung vor der schriftlichen Festlegung untersucht und durch das Studium der Umwelt, in der diese Überlieferung gelebt hat, gezeigt, in welchem Sinne sie geschichtlich zuverlässig ist (323—334). Das Ergebnis ist, daß die Evangelien eine solide geschichtliche Grundlage haben (332 f.). — Vielleicht sollte man doch hinzufügen, daß ihr Inhalt im wesentlichen geschichtliche Tatsachen sind. In diesem Zusammenhang vermißt man eine Orientierung über die von Bultmann aufgeworfene Frage nach der Entmythologisierung des Neuen Testaments und eine Auseinandersetzung mit ihr.

Die Apostelgeschichte behandelt *L. Cerfaux* (339—374), der zusammen mit *J. Cambier* auch die Abhandlung über die Paulusbriefe verfaßt hat

(375—554). Hier sei bemerkt, daß Cerfaux bei den Pastoralbriefen nach sorgfältiger Abwägung der Gründe für und gegen zu dem Ergebnis kommt, daß kein Grund vorliegt, ihre Echtheit aufzugeben (529), während Cambier bezüglich des Hebr abschließend die Feststellung von J. Coppens anführt, daß der Hebr auch von den Katholiken nicht mehr zu den paulinischen Briefen gerechnet werde (533). Wenn damit gesagt sein soll, daß der Hebr in gar keiner Beziehung zu Paulus steht, dürfte das Urteil in dieser Allgemeinheit nicht zutreffen.

Die Einleitung zu den Katholischen Briefen, mit Ausnahme der Johannesbriefe, hat *J. Cantinat* geschrieben (555—610). Der Verf. meint, 2 Petr könne schwerlich Petrus selbst zugeschrieben werden, sondern sei wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems von einem Schüler des Apostels in Abhängigkeit von Jud, den der Verf. nicht für pseudonym hält, verfaßt worden (597 ff.). Dadurch würde natürlich seine Kanonizität nicht berührt. Aber es bleibt die Frage, ob die Urkirche, die bekanntlich die Apokryphen oder Pseudepigraphen abgelehnt hat, einen pseudonymen Brief in den Kanon aufgenommen hätte. Wenn hier oft auf die Weisheitsbücher des Alten Testaments hingewiesen wird, die vielfach fälschlich Salomon zugeschrieben worden sind, wäre das höchstens eine Parallele zum Hebr, wenn dieser nicht paulinisch wäre, nicht aber für den Fall des 2 Petr, wo der Name des Apostels als Verfasser im Briefe ausdrücklich genannt wird.

Von großer Bedeutung ist der Abschnitt über die johanneischen Schriften und damit über die johanneische Frage, den wir *A. Feuillet* verdanken (610—742). Eine Bestätigung der Überlieferung, daß der Apostel Johannes der Verf. ist, findet F. in den Dokumenten von Qumrân (660 f.).

Im Anhang geben *J. Bonsirven S. J.* und *C. Bigaré S. J.* einen gedrängten Überblick über die neutestamentlichen Apokryphen (743—762), in dem auch auf die neuesten Funde gnostischer Schriften bei Nag-Hammadi hingewiesen wird (749). Den Abschluß bilden einige wichtigere biblisch-theologische Themen des Neuen Testaments, gesehen im Lichte des Alten Testaments (763—918): Das Reich Gottes und die Person Jesu nach den synoptischen Evangelien von *A. Feuillet* (770—818); Der grundlegende Glaube und das Leben der Urgemeinde nach der Apostelgeschichte von *A. Feuillet* (819—839); Die paulinische Lehre von der Erlösung von *S. Lyonnet S. J.* (840—889); Die erlösende Menschwerdung in den johanneischen Schriften von *A. Feuillet* (891—914).

Diese kurzen Andeutungen zeigen, wie umfassend und allseitig die Verfasser die verschiedenen Probleme der Biblischen Einleitungswissenschaften angegangen sind. Daß wir es dabei mehr mit einer allgemeinen Orientierung als mit einer erschöpfenden Behandlung der einzelnen Fragen zu tun haben, war durch die notwendige Beschränkung im Rahmen eines Handbuches bedingt. Darum ist auch die Bibliographie keineswegs vollständig, besonders was nicht-französische Veröffentlichungen angeht. Aber trotzdem ist das Werk zweifellos eines der bedeutendsten auf dem Gebiete der Biblischen Einleitungswissenschaft, an dem niemand mehr vorbeigehen kann.

B. Brinkmann S. J.

Lexikon zur Bibel, hrsg. von *F. Rienecker*. 4° (1680 Spalten) Wuppertal 1960, Brockhaus. 82.— DM.

„Über 6000 Stichwörter aus Geschichte, Kulturgeschichte und Archäologie, Religionswissenschaft, Geographie, Biologie und Wirtschaft. Alle wichtigen theologischen Begriffe sind ausführlich erläutert. Die Stichwörter richten sich nach der Lutherübersetzung. Ein umfassendes vergleichendes Register verweist den Leser der Menge-, der Elberfelder-, der Zürcher Bibel und des revidierten Luthertestaments bei Übersetzungsunterschieden auf die entsprechenden Artikel des Lexikons. 100 Kunstdruckbildseiten, über 150 Fotos, z. T. im Großformat, 3 mehrfarbige Karten. Über 350 Textillustrationen und Kartenskizzen" — so stellt sich dies neue evangelische Nachschlagewerk zur Bibel selbst vor. Man darf noch hinzufügen: im Anhang eine Zeittafel von Abraham bis zur Zerstörung Jerusalems, die Mesopotamien und Ägypten, später Persien, Diadochen und Römer einbezieht, und außerdem eine fünfseitige Evangelienharmonie.

Das Werk ist nicht für Fachtheologen, auch nicht primär für Theologiestudenten gedacht, sondern für „jeden, der selbständig mit der Bibel arbeiten will". Es ver-

zichtet auf Literaturangaben, die Artikel sind bis auf wenige Ausnahmen nicht signiert. Die Liste der Mitarbeiter nennt 59 Namen, meist Theologen, die in der praktischen Seelsorge stehen. Eine begrenzte Zahl von Fachgelehrten wird als (wohl nur gelegentliche) Berater und kritische Begutachter namhaft gemacht. Bei den Artikeln über Realien durfte weithin auf eine holländische Vorlage („Bijbelse Encyclopädie", Verlag Kok in Kampen/ Holland) zurückgegriffen werden. Trotzdem stellt die rasche Fertigstellung des Werkes in weniger als anderthalb Jahren der Einsatzbereitschaft der Mitarbeiter ein schönes Zeugnis aus. Ihre Arbeit hat in einem weiten Kreis von Bibellesern ein gutes Echo gefunden. Fast mit Fertigstellung der letzten Lieferung waren bereits zwei Auflagen ausverkauft, die dritte in Vorbereitung. Abgesehen von ganz bestimmten Vorbehalten, die nachher zu machen sind, entspricht diese Resonanz, aufs Ganze gesehen, dem Wert des Werkes, wenn man seinen anzusprechenden Leserkreis und sein eigentliches Anliegen in Rechnung stellt.

Dieses Anliegen wird im Vorwort deutlich umrissen. „Unser Ziel war, die Gesamtaussagen der Schrift in den einzelnen Artikeln möglichst unvoreingenommen hinzustellen und damit den Anspruch des lebendigen Gottes an den Menschen unserer Tage deutlich zu machen. Das gilt besonders für die Behandlung theologischer Begriffe. Dabei haben wir uns bemüht, das Bild der biblischen Aussagen nicht durch dogmatisch oder kirchengeschichtlich bedingte Vor-Entscheidungen, seien sie kirchlicher oder freikirchlicher Herkunft, zu trüben. Grundlegend war das Bewußtsein, daß die Heilige Schrift der Maßstab ist, von dem unser Denken und Handeln auf allen Gebieten des täglichen Lebens immer wieder gerichtet, korrigiert und neu ausgerichtet wird." Das Anliegen ist also betont praktischer Art: Leben aus der Bibel. Das wird man bei einem Gesamturteil nicht vergessen dürfen.

Die Beiträge des Lexikons darf man in drei Gruppen gliedern. Die erste umfaßt die biblischen Realien kulturgeschichtlicher, volks- und naturkundlicher Art. Diese Beiträge über Dinge des alltäglichen Lebens in der Welt der Bibel sind gut und reichlich und mit instruktiven Zeichnungen illustriert. Zusammenfassende Stichwörter, wie Ackerbau, Handwerk, Haus, Stadt, Name, Edelsteine, Geschmeide, Spiel, sind mit liebevoller Sorgfalt gearbeitet. Die Ergebnisse der Erforschung des Alten Orients sind zur Erhellung der biblischen Welt und Umwelt fleißig herangezogen. Artikel wie Ägypten, Babylonien, Assyrer, Hethiter, Baal, Aschera usw. entsprechen durchweg den Erwartungen, die man bei einem Bibellexikon stellen darf. Ein großer Artikel (11 Spalten) über Ausgrabungen informiert über Methode und Hauptstätten von Ausgrabungen im Alten Orient, bringt viele Zeichnungen charakteristischer Funde der verschiedenen Epochen und leitet durch Verweise auf viele Einzelstichwörter zu genauerer Orientierung an. Bei den biblischen Orts- und Personennamen ist stets eine Deutung des Namens beigegeben, die den Lesern sicher willkommen ist. Daß im einzelnen manche Desiderata bleiben, besonders dort, wo die Forschung noch im Fluß ist, wie für Hurriter oder Aramäer, ist selbstverständlich. Doch im ganzen bietet das Lexikon hier eine gute und zuverlässige Hilfe, die Welt und Umwelt der Bibel dem Leser lebendig nahezubringen.

Als zweite Gruppe darf man die literarische Forschung an der Bibel, ihre Ergebnisse und deren Konsequenzen vor allem geschichtlicher Art zusammenfassen. Hier sind gegenüber den Artikeln des Lexikons bedeutende Vorbehalte zu machen, die zum Teil wesentlicher und grundsätzlicher Art sind.

Selbstverständlich wird zu jedem Buch der Bibel eine Einführung gegeben, die vom Verfasser, Inhalt, Aufbau und Botschaft des Buches handelt. Hier zeigt sich eine überaus ängstlich konservative Haltung gegenüber literarkritischen Fragen und Forschungsergebnissen, die die Probleme entweder einfach verschweigt oder sie in rein negativer Apologetik abhandelt. So fällt kein Wort über die Problematik der Abfassung des Danielbuches oder der Originalität der Jesusreden im Johannesevangelium. Ein Satz wie „der Verfasser des Buches (Josua) ist Josua selbst" (731) sollte heute nicht mehr geschrieben werden. Sich für ihn auf Jos 24, 26, das deutlich mitten im Bericht über den Landtag von Sichem steht, zu berufen, ist eine komplette Mißachtung des Kontextes. Bei „Jesaja, Buch" werden zwar die literarkritischen Auffassungen kurz erwähnt, aber dann ganz summarisch mit dem Hinweis, daß sie „auf psychologische und stilistische Überlegungen, letzten Endes also rein subjektive Argumente zurückgehen", abgewiesen. Nun, niemand zwingt den Bearbeiter, einen

Deutero- oder Tritojesaja anzunehmen, aber eine solche Form der Stellungnahme ist allzu primitiv und unsachlich. Ebenso unsachlich und für den Leser irreführend ist es, bei den „Mosebüchern" einen Überblick über die Geschichte der kritischen Pentateuchforschung zu geben, ihn aber etwa beim Stand im Jahr 1900 abzubrechen und die seitherige Erforschung der Traditionen und den damit verbundenen Wandel in der Auffassung der „Quellen" und ihrer „Abfassungszeit" zu verschweigen. Tiefergreifend wird die Unsachlichkeit, wenn dann Literarkritik des Pentateuch und die Auffassung der Religion Israels als rein natürliche Evolution und somit eine prinzipielle Ablehnung der übernatürlichen Gottesoffenbarung als wesentlich zusammengehörig und heute noch gültig dargestellt werden (vgl. auch zu Jesaja: „Der eigentliche Grund der Kritik liegt darin, daß man nicht mehr mit der Tatsächlichkeit der Offenbarung Gottes rechnet", Sp. 689). Mit solchen veralteten Unterstellungen geschieht der heutigen kritischen Bibelforschung wenigstens in der ganz überwiegenden Mehrzahl ihrer Vertreter eindeutig Unrecht.

Im Grunde wird hier lediglich ganz offenbar, daß die Aufgabe schrifttheologischer Verarbeitung der literarkritischen Probleme und Ergebnisse in den Kreisen der Bearbeiter des Lexikons in keiner Weise positiv angefaßt, geschweige denn gemeistert ist. Das ist um so verwunderlicher, als der großangelegte und recht gute grundsätzliche Artikel über „Heilige Schrift" (Sp. 1238—1258) in seinen Darlegungen über Inspiration, Irrtumslosigkeit und Knechtsgestalt der Schrift genügend Ansatzpunkte bietet, von denen aus die prinzipielle Vereinbarkeit von festem Offenbarungsglauben und offenherziger Literarkritik entwickelt und deutlich gemacht werden könnte. Denn dort wird nachdrücklich betont, daß man auch den menschlichen Anteil beim Zustandekommen des inspirierten Gotteswortes beachten, die literarischen Gattungen und die religiöse Aussageabsicht der geschichtlichen Darstellungen berücksichtigen müsse und die biblische Geschichtsschreibung nicht nach modernen Maßstäben beurteilen dürfe usw. Es geht uns hier nicht primär darum — das sei ausdrücklich betont —, ob bestimmte literarkritische Thesen akzeptiert werden, sondern daß für den Leser der Bibel und des Lexikons deutlich klargestellt würde, daß derartige Thesen, denen er nun doch laufend in der Literatur begegnet, wenn er sich nicht in einen esoterischen Zirkel verkapselt, durchaus mit seinem Bibelglauben vereinbar sind. Damit wäre ihm sicher ein größerer Dienst erwiesen und eine drängendere Frage gelöst als etwa mit der 4 Spalten umfassenden Liste aller Kriege, die in der Heiligen Schrift erwähnt werden!

Die ablehnende Haltung zur Literarkritik wirkt sich natürlich nicht nur in den Artikeln über biblische Bücher aus. All die Stichwörter, die in die Früh- und Vorgeschichte Israels weisen, sind davon belastet. Meist allerdings in der Form, daß die in ihnen enthaltenen Probleme, die die Literarkritik nicht erst geschaffen, sondern nur deutlicher ans Licht gebracht hat, totgeschwiegen werden. Es entfallen somit auch alle positiven Hilfen, die die kritische Forschung für die Lösung stets gefragter Probleme bietet. Um nur ein paar simple Dinge zu nennen: Es werden hier dem Leser weiterhin 600 000 israelitische Männer beim Auszug aus Ägypten zugemutet. Das Problem der Existenz so vieler Menschen (und Tiere) auf der Sinaihalbinsel wird empfunden, aber das Manna reicht zur Beantwortung aus. Leider aber ist es mit dem Manna allein nicht getan. — Zum Sonnenwunder Josues und den seltsamen Erlebnissen des Jona, dessen Buch „auf jeden Fall auf seinen Bericht zurückgehen muß" (warum eigentlich, wenn man prinzipiell verschiedene literarische Arten anerkennt!), erhält der Leser keinerlei Hilfe zu einem sinnvollen Verstehen. — Anderseits aber wird ihm, offenbar aus der Idee, daß Gen 1—3 eine darstellerische Einheit sei und so auch einen sukzessiven Ablauf von Ereignissen berichten müsse, zu Gen 2, 4 ff. die theologisch überaus fragwürdige Auskunft gegeben, daß „die ‚Erschaffung' von Adam und Eva ... als Erwählungshandeln Gottes aus der schon bestehenden Menschheit heraus zu fassen ist" (Sp. 1229). Das sind nur ein paar Einzelheiten, aber sie sind symptomatisch.

Auf diesem ganzen Sektor bedürfte das Lexikon also einer tiefgreifenden Neubesinnung und Umgestaltung, um nicht nur der heutigen ernsthaften gläubigen Bibelwissenschaft, sondern auch den ehrlichen Fragen moderner Menschen und Bibelleser gerecht zu werden.

Nach dieser kritischen Auseinandersetzung wenden wir uns mit besonderer Freude

der dritten Gruppe von Beiträgen zu, die die religiösen und theologischen Stichwörter umfaßt. In ihnen realisiert sich die eigentliche Intention des Lexikons, und es gilt für sie in vollem Maß die Norm des oben zitierten Vorworts von der unvoreingenommenen und unpolemischen Darstellung der biblischen Sachverhalte. Sie geben deshalb erfreulich wenig Anlaß zu konfessionellen Vorbehalten. Am deutlichsten noch im Bereich der Sakramentenlehre (Taufe, Abendmahl), wo das Verständnis rein im Bereich des deiktischen Symbols bleibt („Brot und Wein wollen uns in zeichenhafter Sprache sagen: so wirklich, wie wir das Brot brechen, so wirklich ließ sich Jesus für uns grausam martern und hinrichten", Sp. 9). Alle Stichwörter, die in den Bereich der Gründung und Einrichtung der Kirche Christi gehören, sind sehr zurückhaltend behandelt, so daß deutliche ekklesiologische Aussagen fast ganz fehlen. Die positiven Aussagen halten sich im Rahmen von „Gemeinschaft des Glaubens" und „Lebensgemeinschaft mit Christus". Allerdings gibt es auch „Ämter", die „von Gott gesetzt und nicht der Gemeindewahl überlassen" sind, durch die „Christus in besonderer Weise wirkt" und von deren „Anerkennung und Wirken die geistliche Vollendung (der Gemeinde Christi) abhängt" (Sp. 75 f.), aber weiter wird dieser Frage nicht nachgegangen (vgl. dazu Vorwort, oben). Der ganze Themenkreis Glaube, Rechtfertigung, Gerechtigkeit, Gnade, Werke ist sehr ausführlich und gut behandelt und kann volle Zustimmung finden. Daß „lebendiger Glaube zum Wirken treibt und nur in Werken sichtbar wird" (Sp. 1527), wird mit Hinweis auf den Jakobusbrief überall und sehr nachdrücklich unterstrichen. Das entspricht der Zielsetzung des Lexikons, das deshalb auch den Themen des praktischen religiösen und sittlichen Lebens ausgiebig Raum widmet.

Es ist unmöglich, bei einem so umfangreichen Werk auf alles Erwähnenswerte einzugehen. Eine Besprechung ist naturgemäß summarisch in der Anerkennung und detaillierter in der Kritik. Doch möchten wir abschließend noch einmal betonen, daß wir das Lexikon als Ganzes als eine sehr erfreuliche und nützliche Neuerscheinung auf dem Gebiete der Bibelliteratur ansehen, der wir einen guten Erfolg und eine segensvolle Weiterentwicklung wünschen.

J. Haspecker S. J.

Kraus, H.-J., *Psalmen*. Lieferung 7—13 (Ps 69—150) und Einleitung (Biblischer Kommentar, Altes Testament, hrsg. von M. Noth, 15). gr. 8° (LXXXVIII u. 481—994 S.) Neukirchen (Kr. Moers) 1959—1960, Neukirchener Verlag. Je Lieferung 7.— DM.

Nach den Klageliedern (vgl. Schol 34 [1959] 302 f.) hat K. mit diesem umfangreichen Werk nun den zweiten Band im „Biblischen Kommentar" vollendet (die einzigen, die bisher abgeschlossen vorliegen). Seine Psalmenbearbeitung darf als die wichtigste im deutschen Sprachgebiet seit Gunkel und Mowinkel gelten. Nicht als ob er ähnlich wie diese eine ganz neue geschlossene Betrachtungsweise der Psalmen vertrete (sein Kommentar wird nicht der Anfang einer neuen Art „Schule" sein), aber er nimmt wie kein anderer unter den neueren die Anliegen und Ergebnisse der Psalmenforschung der letzten Jahrzehnte ausführlich auf und verarbeitet sie in selbständiger kritischer Haltung. Manche Grundzüge seiner Auslegung konnten schon bei Besprechung der ersten sechs Lieferungen (vgl. Schol 34 [1959] 578—580) erörtert werden. Nachdem jetzt das ganze Werk einschließlich Einleitung vorliegt, läßt sich das Bild vervollständigen und präzisieren. Die Themen einer solchen Einleitung liegen im großen und ganzen zwangsläufig fest und sind geläufig. Die Besprechung kann sich daher sofort bestimmten Punkten zuwenden, die die Arbeitsprinzipien des Autors und die tragenden Linien seiner Psalmdeutung charakterisieren.

Wie kein anderes Buch des AT stellt der Psalter den Ausleger unausweichlich vor textkritische Probleme. K. umreißt seine Position dazu in einer ausführlichen Darlegung (IX—XIII). Er bringt dem hebräischen Text großes Vertrauen entgegen und verlangt, daß die textkritischen Möglichkeiten der hebräischen Bibelüberlieferung erst voll ausgeschöpft werden, ehe die alten Übersetzungen gehört bzw. bevorzugt werden. Zu diesen Möglichkeiten gehört speziell bei den Psalmen neben der Beachtung der üblichen Quellen von Textfehlern auch die Korrektur aus metrischen Gründen. K. folgt in der Metrik dem akzentuierenden System. Er ist sich der großen Variabilität des Metrums in den Psalmen sehr bewußt und hält daher textkritische Eingriffe zur Wiederherstellung des Metrums nur dann für sachlich gerechtfertigt, „wenn

ein Stichos den Rahmen des metrisch Möglichen (2—4 Akzente) unterschreitet bzw. überschreitet oder wenn sich innerhalb eines Psalms ein bestimmtes Versmaß als absolut dominierend erweist. Im einzelnen ist zu prüfen, welche besonderen Sachverhalte ein Psalm bietet" (XXXIV).

Diese grundsätzliche Zurückhaltung ist sicher richtig. Doch ist im Einzelfall noch wenig damit entschieden, zumal bei den meisten Korrekturen noch andere stilistische oder inhaltliche Gründe mitspielen. Oft ist schon die Bestimmung des Metrums schwierig. Denn dabei sollte nicht nur auf die Zahl der Wortakzente, sondern auch auf den ganzen Rhythmus der Aussage geachtet werden. So scheint es mir z. B. fraglich, ob man Ps 72,1 als 2+2+3 verstehen darf. Eher steht die Anrede an Gott außerhalb des eigentlichen metrischen Gefüges; ähnlich etwa in Ps 79,1 oder 69,6, wo die betreffenden Stichen nicht eigentlich ein anderes Metrum haben als ihre Umgebung, sondern eher einen überschießenden Akzent. Sehr wahrscheinlich liegt ein solches Herausspringen der Anrede auch in Ps 137,8 vor, so daß dort Vers 8b keineswegs metri causa zu streichen ist. So würde also Ps 72,1 entsprechend dem Aussagerhythmus die Struktur 3+3 aufweisen (plus 1). Diese ist übrigens auch für die zweite Hälfte von Vers 16 in diesem Psalm anzusetzen, wie F. Buhl in der Kittelbibel richtig gesehen hat. Dafür sprechen sowohl stilistische wie sachliche Gründe. Stilistisch ist das von K. hier angenommene Metrum 2+2+2 für solche zweigliedrigen Parallelaussagen mit je einem Vergleich in jeder Hälfte sehr unwahrscheinlich. Sachlich macht die von K. vorgesehene Verbindung des Verbums śwś mit dem zu Recht korrigierten ʿāmîr Schwierigkeiten. Denn ʿāmîr (und die übrigen Wortformen des gleichen Stammes) ist in allen Belegstellen ein ausgesprochener Ernteterminus. Es bedeutet nicht wachsende oder blühende Halme, sondern die abgeschnittenen reifen Ähren bzw. Halmteile, die vom Sammler hinter dem Schnitter aufgelesen und evtl. zu Garben gebunden werden. Dieses einzubringende „Erntegut" (es ist ein Kollektivwort, zu dem kaum ein Suffix ergänzt zu werden braucht) soll für den Sammler so dicht liegen wie das Gras, nachdem der vorangehende Stichos den Wunsch formuliert hat, daß die Ähren als Fruchtstände hoch aufsprossen mögen wie der Libanon. Der Vers verfolgt also die Entwicklung des Getreides vom Wachsen der rauschenden Felder zum Aufsprossen der Frucht bis zur Menge der eingebrachten Garben, endet also sachgemäß bei der Ernte, nicht bei den „blühenden Halmen" (wie in der Wiedergabe von K.). Für das Metrum ergibt sich dann von Vers 12—17 eine einheitliche Form 3+3, die nur von dem auch inhaltlich unsicheren Teil von Vers 15a durchbrochen wird. Bei dieser Situation wird man sich mit mehr Recht fragen, ob nicht doch in Vers 14 das mēḥāmās wirklich metri causa zu streichen ist, so daß auch hier ein klares Metrum 3+3 erscheint. Die metrische Analyse dieses Psalms bei K. gibt noch zu weiteren Fragen Anlaß (zeigt Vers 2 wirklich 3+3 und nicht eher 3+2? Daß Vers 4 als 2+2+2 zu gliedern sei, ist offenbar nur ein Schreibversehen). Doch möge dies als Hinweis genügen, daß auch bei diesem Kommentar noch viele metrische Probleme offenbleiben. K. ist sich dessen bewußt.

Als neues und noch nicht genügend erarbeitetes Mittel der Textkritik nennt K. die Topik der Psalmensprache (XI f.). Es zeigt sich heute immer mehr, wie sehr der einzelne Autor sich geprägter Formulierungen und überkommener Stilelemente der verschiedenen Gattungen bedient. So können diese durchaus zur Beurteilung oder Korrektur einer umstrittenen Textform helfen. Dieser Hinweis von K. verdient besondere Beachtung. Es darf noch hinzugefügt werden, daß auch die Formgesetze anderer Stilgattungen oft genug in die Psalmen hineinspielen und beachtet werden müssen. Als Beispiel sei Ps 137,5 genannt. Die hier vorliegende Selbstverwünschung gehört in die Gattung der Strafurteile über ein Vergehen. Nun ist bei diesen in der Formulierung der Strafe die Wiederaufnahme des Verbs, mit dem die Schuld bezeichnet war, ganz charakteristisch als eine Resonanz des Taliondenkens (Für Beispiele dazu vgl. die Studie zu Gn 3,15b in: Schol 36 [1961] 357—372. Die Beachtung dieser sehr ausgeprägten Stilform zeigt, daß die auch von K. übernommene beliebte Korrektur in Vers 5b (tᵉkaḥēš statt tiškaḥ) nicht ratsam ist. Es liegt keineswegs „offensichtlich ein Schreibfehler" vor, sondern eine prägnante Rechtsformel. Lediglich die Vokale des Verbs sind nach G zu ändern.

Bei der überaus großen Zahl der Textprobleme im Psalter wird niemand erwarten, daß ein Kommentar alle überzeugend löst. Im ganzen aber wird man K. in der Art

seiner Textbehandlung sehr weit zustimmen und seine Einzelvorschläge recht ernst überlegen. Sehr unwahrscheinlich scheint mir allerdings immer noch, daß bei Ps 87 eine so ganz singuläre Textverwirrung vorliegt, wie sie auch K. mit vielen neueren Autoren annimmt. Keiner der verschiedenen Rekonstruktionsversuche, die K. um einen weiteren vermehrt, überzeugen. Eher ist doch wohl auf der Grundlage des Vorschlages weiterzuarbeiten, den A. Vaccari in Bibl 28 (1947), nicht 27 (1946)!, vorgelegt hat.

Aus dem großen Abschnitt: Die Gattungen und ihr „Sitz im Leben" (XXXVII bis LVI) kann hier nur einiges genannt werden. K. baut eindeutig auf Gunkel auf, der allerdings zu sehr im Formalen steckengeblieben sei und besonders hinsichtlich des Verhältnisses der Psalmen zum Kult wesentlich weitergeführt werden müsse. Es ist bekannt, wie sehr K. sich um die Fragen des israelitischen Kultes bemüht. Auch bei den Psalmen wird der kultische Aspekt mit besonderer Vorliebe behandelt. Doch hütet er sich auch hier vor allen Einseitigkeiten und Übertreibungen. Seine Ablehnung der „Uppsala-Schule" ist bemerkenswert scharf, aber auch die uniformierenden Tendenzen von H. Schmidt (Thronbesteigungsfest) und A. Weiser (Bundeskult) finden nicht seinen Beifall. Er betont, daß man die Psalmen nicht unter ein allumfassendes Erklärungsprinzip zwingen dürfe. Jeder Text muß sorgfältig und unvoreingenommen abgehört werden. Nicht jeder Psalm muß einen kultischen „Sitz im Leben" haben. Wo fragmentarische kultische Elemente in einem Psalm faßbar sind, dürfen sie nicht von einer vorgefaßten Kulttheorie her aufgefüllt werden. Eher „werden bisweilen Fragen nach der kultischen Gelegenheit eines Psalms offenbleiben oder in ihren vielfachen Möglichkeiten diskutiert. Der Kommentar scheut sich nicht, die Grenze des Verstehens öfter deutlich zu kennzeichnen, und hält das Fragezeichen für eine sachgemäßere Setzung als die Einbeziehung in eine pauschale Kulttheorie" (LVI).

Bei dieser kritischen Nüchternheit gegenüber Kulttheorien ist man besonders interessiert, wie es denn mit dem von K. vor einem Jahrzehnt so nachdrücklich propagierten „Königlichen Zionsfest" und seinen Psalmen steht (vgl. H.-J. Kraus, Die Königsherrschaft Gottes im AT, 1951. — Dazu Schol 27 [1952] 609 f.). Das Fest wird weiterhin vertreten, wenn auch zurückhaltender. Doch werden S. XLIII f. ausdrücklich zwei Korrekturen vermerkt: 1. Der vielerörterte Ruf „Jahwe mālak" ist nicht als „Inthronisationsformel" (Jahwe ist König geworden) zu verstehen, sondern ist ein Zustandssatz, der das ewige Königtum Jahwes aussagt, und mit „Jahwe ist König" wiederzugeben. Dieser Wandel der Auffassung war schon unter der Hand im Exkurs zu Ps 24 sichtbar, aber dort noch nicht als solcher gekennzeichnet; seine ausführlichere Begründung wird jetzt auch bei Ps 93,1 gegeben. 2. Die Kulttraditionen vom „Gottkönig" haben ein hohes Alter, und von den Gottkönigs-Psalmen sind Ps 93 95 99 vorexilisch, die nachexilischen Pss 96—98 greifen auf vorexilische Jahwe-Königs-Hymnen zurück und dazu auf Is 40—66 (665). Demnach gibt es keine eigentliche Neuschaffung des Zionsfestes in der Form eines Jahwe-Königs-Festes nach dem Exil, sondern vorexilische Kulttraditionen werden darin weitergeführt (vgl. dazu bei Ps 96 ff. unter „Ort").

Ein letzter großer Abschnitt der Einleitung heißt „Zur Theologie der Psalmen" (LXIV—LXXX). Hier werden jedoch nicht allgemeingültige theologische Lehren aus den Psalmen gesammelt, sondern es wird versucht, die konkrete religiöse und theologische Grundaussage der Psalmen und ihrer einzelnen Gattungen zu skizzieren. Die Gesamtbotschaft des Psalters ist: Sion ist die Stätte der Gegenwart Gottes. Dort begegnet Israel dem Deus praesens. Damit stellt sich sofort die Frage: Wie wird Israel der Gegenwart Jahwes inne? Nur im Glauben? Die Psalmen sprechen sehr oft so oder so von einem Erscheinen, einer Theophanie Gottes. Wie vollzog sie sich? Es ist schwer zu sagen. Jedenfalls szenische Manipulationen, in denen die Phänomene einer Theophanie dramatisch sichtbar gemacht wären, lehnt K. ab. „Solche Aktionen widersprächen dem alttestamentlichen Glauben, der die Unsichtbarkeit und Bildlosigkeit Jahwes allerorten betont, der vor allem aber die Verfügbarkeit des Menschen über Gottes Hervortreten streng zurückweist. So liegt es nahe, an charismatische Verkündigungen und Proklamationen im Gottesdienst tätiger Propheten zu denken, die aus der unergründlichen Koinzidenz von Tradition und Vision schöpfen ... Der Freiheit Jahwes korrespondiert im Kultus das Charisma ... Daß Jahwe erscheint

und sich seinem Volk zuwendet, wird in der charismatischen Proklamation kundgetan" (LXVI). Ein interessanter Lösungsversuch für ein schwieriges Überlieferungsproblem des AT. Die These vom Heilsorakel ordnet sich dieser Konzeption dann organisch ein. Es gibt einige Züge bei den Propheten und auch in den Prosaschriften, die zur Begründung herangezogen werden könnten. Hier sei nur auf die in 2 Chron 20, 13—19 geschilderte Kultfeier hingewiesen, wo ein charismatisch ergriffener Levit das Heilsorakel als Antwort Gottes auf die Bitte des Volkes verkündet. — Auf weitere Abschnitte über die „Theologie" der Psalmen kann nur kurz verwiesen werden: Zusammenhang von Krankheit, Anklage und Anfechtung; Fluchpsalmen; die Leidensfrage; die heilsgeschichtlichen Traditionen Israels in den Psalmen usw. Über Psalmen und Neues Testament und über Messianität der Psalmen wird hier nicht gesprochen.

Am Schluß der Einleitung steht ein sachlich gegliedertes Literaturverzeichnis von 8 Seiten, dazu ist bei jedem einzelnen Psalm Spezialliteratur angegeben. Am Schluß des ganzen Werkes, das in zwei Bänden geliefert wird, findet sich ein Register der Bibelstellen, der Namen und Sachbezeichnungen, der hebräischen Begriffe, Literaturnachträge und eine Liste der Corrigenda, die noch sehr zu erweitern wäre, zumal um die fast unvermeidlichen Irrtümer bei hebräischen Wörtern (S. XXXV ist bei Ps 68, 2 ein ganzes Wort ausgefallen, ebenso S. 253 bei Ps 32 in der Übersetzung die ganze zweite Hälfte von Vers 6).

J. Haspecker S. J.

Tödt, H. E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung.* gr. 8° (331 S.) Gütersloh 1959, Mohn. 9.80 DM.

Es handelt sich hier im wesentlichen um die 1956 der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Heidelberg vorgelegte Dissertation „Hoheits- und Niedrigkeitsvorstellungen in den synoptischen Menschensohnsprüchen". Die Arbeit geht auf eine Anregung durch G. Bornkamm zurück. Der Verf. meint, die Frage nach der Bedeutung des Menschensohnnamens in den Evangelien, mit der die Forschung sich seit mehr als 100 Jahren befaßt habe, sei durch die enge Verbindung mit der Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu verdunkelt worden. Er will sie darum selbständig, d. h. unabhängig vom messianischen Selbstbewußtsein Jesu, untersuchen. Um eine Vorentscheidung über die Erniedrigung aus einem vorgegebenen Zustand zu vermeiden, wie Paulus sie Phil 2, 5—11 erwähnt, spricht er nicht von der Erniedrigung und Erhöhung, sondern von der Hoheit und Niedrigkeit des Menschensohnes.

In der Einleitung gibt er einen kurzen Überblick über die einschlägigen Arbeiten von A. Schlatter, W. Wrede, A. Schweitzer, V. Taylor, T. W. Manson, R. Bultmann und E. Lohmeyer, der mit Bultmann eine Lösung des Problems von der Erforschung der großen Traditionsströme und Anschauungskreise der Urgemeinde erwartet; allerdings mit dem Unterschied, daß Bultmann der hellenistischen Gemeinde einen überwiegenden Anteil an der produktiven Entfaltung des Kerygmas und des Vorstellungsgutes der Urgemeinde zuspricht, während Lohmeyer alles Wesentliche schon vor dem Übertritt in die hellenistische Welt, also im palästinischen Stadium der synoptischen Tradition, ausgeprägt und mindestens in den Grundzügen festgelegt findet.

Im Bewußtsein, daß der intensive Zusammenhang der synoptischen mit der spätjüdisch-apokalyptischen Menschensohnvorstellung heute nicht mehr ernstlich bestritten werden kann, zeigt der Verf. im *1. Kap.* die transzendente Hoheit der Menschensohngestalt in der spätjüdischen Apokalyptik: Dan 7, 13 f.; Hen; 4 Esr (19—28), und untersucht dann im *2. Kap.* unter dieser Voraussetzung die Sprüche vom kommenden Menschensohn in den synoptischen Evangelien, und zwar gesondert in Mk, Q (Logienquelle), Mt und Lk (29—104). Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß sich schon in den ältesten Schichten der synoptischen Tradition, d. h. in Q und dem alten Sondergut des Mt, Sprüche über den kommenden Menschensohn finden, die nach dem weithin übereinstimmenden Urteil der Forschung gegen Vielhauer (dessen Auffassung im 6. Exkurs [289—316] untersucht und im Lichte der Ergebnisse der eigenen Untersuchung kritisch gewertet wird) mit großer Wahrscheinlichkeit zum Teil auf authentische Aussprüche Jesu zurückgehen (29). Dagegen sei das einzige Menschensohn-Logion bei Mk, das sich mit Wahrscheinlichkeit auf Jesu Verkündigung zurückführen lasse, Mk 8,38 (37). Authentische Jesusworte aus Q sind nach ihm Mt 24,27; 24,37 39

und Parallelen; Lk 11,30; Mt 24,44 und Parallelen; Lk 12,8 und 12,9. Aber auch diese authentischen Menschensohnworte Jesu besagen nach T. keineswegs die Identität zwischen Jesus und dem kommenden Menschensohn, sondern nur die soteriologische Beziehung zwischen dem Bekenntnis zu ihm und der Teilnahme an der Gemeinschaft mit dem Menschensohn (62). Erst bei Mt werde die Identität Jesu mit dem kommenden Menschensohn eindeutig ausgesprochen, wie Mt 13,37 am klarsten beweise (73).

Nach Mt ist der kommende Menschensohn-Weltrichter niemand anders als Jesus. Aber Jesus, der Verkündiger auf Erden, ist auch schon mit dem Menschensohnnamen zu bezeichnen (72), wenn auch Mt den irdischen Jesus nirgends sagen läßt, er sei der kommende Menschensohn (86/87, Anm. 140). Lk gibt nach T. dem eschatologischen Gut nicht das gleiche Gewicht wie Mt (88) Lk 21,34—36, das der Verf. mit Kümmel gegen Bousset, Conzelmann, Jeremias und Bultmann vorwiegend dem Verfasser des 3. Evangeliums zuschreibt (90), läßt nach ihm die Umformung einer aktuellen Eschatologie deutlich erkennen, indem nicht mehr das nahe Ende, sondern allzeit anhaltende Wachsamkeit im Gebet betont wird (91).

Im *3. Kap.* behandelt T. die Sprüche vom Erdenwirken des Menschensohns nach Q, Mk, Mt und Lk und von der Sendung des Menschensohnes: Lk 19,10; Mt 13,37; Mk 10,45 (105—130). Hier kann nach dem Verf. keine Anknüpfung an die jüdische Apokalyptik vorliegen. Da sich diese Sprüche schon in den ältesten Traditionsschichten der synoptischen Evangelien finden, können sie ihren Ursprung nicht in der hellenistischen Gemeinde haben (129). Weil aber schon in Q Sprüche von der Parusie und vom Erdenwirken des Menschensohnes deutlich geschieden nebeneinanderstehen, so daß Jesus in der einen Gruppe, in der sich nach T. authentische Jesusworte finden, vom Menschensohn wie von einem anderen redet, während er sich in der anderen Gruppe mit dem Menschensohn identifiziert, muß es sich im zweiten Falle nach dem Verf. um Gemeindebildung handeln, zumal der überwiegende Teil der Sprüche vom Erdenwirken des Menschensohnes nach T. sicher als Gemeindebildung anzusprechen ist (129).

Aber warum muß es sich im zweiten Falle um Gemeindebildung handeln? Heißt das nicht als bewiesen voraussetzen, was zu beweisen ist? Wenn Jesus sich bewußt war, daß er der Messias und damit der Menschensohn war, dann stehen diese beiden Gruppen von Aussagen nicht unvermittelt nebeneinander; denn dann spricht Jesus ja auch in der ersten Gruppe nicht von einem anderen, auch wenn er nicht eigens sagt, daß er der kommende Menschensohn ist. Das ergibt sich dann hinreichend aus dem Zusammenhang.

Im *4. Kap.* untersucht der Verf. die Worte vom Leiden und Auferstehen des Menschensohnes (131—203). Während nach Bultmann die Auferstehungsweissagungen vaticinia ex eventu sind, ist nach A. Schweitzer „Menschensohn" der adäquate Ausdruck für die Messianität Jesu. Nach W. Manson hat Jesus selbst die Konsequenzen, die in der Vereinigung des demütigen Gottesknechtes und des ruhmvollen Menschensohnes lagen, erkannt. Hierher gehört auch M. Werner, der sich Schweitzers Ansicht zu eigen macht, und R. Otto (132 f.). Nach T. bleibt es unter Voraussetzung der von Bultmann herausgestellten traditionsgeschichtlichen Verhältnisse schlechterdings unverständlich, wie innerhalb der synoptischen Tradition die Spruchgruppen vom kommenden und leidenden Menschensohn so streng geschieden bleiben konnten, wenn Jesus selbst der Urheber der Grundworte in beiden Gruppen gewesen wäre (133 f.). Aber es ist gerade die Frage, ob Bultmann die traditionsgeschichtlichen Verhältnisse richtig herausgearbeitet hat. Die Formgeschichte hat gewiß ihre Bedeutung für das Verständnis der synoptischen Evangelien, aber sicher nicht in dem von Bultmann und anderen vertretenen Ausmaß. T. schließt: „Weil die synoptische Überlieferung die Auffassung von dem Gegensatz der Äonen und vom himmlisch-transzendenten Charakter des Menschensohnes bis zu den spätesten, redaktionell formulierten Menschensohnworten nicht aufgegeben hat, sollte man nicht behaupten, daß mit der Menschensohnbezeichnung dem irdischen Wirken und Leiden Jesu die Hoheit des (danielischen, transzendenten) Menschensohnes zugesprochen wird" (202). Aber sagt nicht Jesus selbst nach Mk 14,62 und Lk 22,67 ff. vor Kaiphas, daß er „der Christus", d. h. der Messias, ist, und fügt hinzu: „Ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Macht Gottes (und kommen auf den Wolken des Himmels)", während Mt 26,64 noch hinzufügt, daß sie ihn von nun an (ἀπ' ἄρτι) sitzen sehen werden zur

Rechten der Macht (Gottes)? Soll das alles nur Gemeindebildung sein? Der Beweis dafür wird jedenfalls nicht erbracht.

Das *5. Kap.* befaßt sich mit dem Verhältnis der drei in den Kapiteln 2—4 behandelten Spruchgruppen vom Menschensohn zueinander (204—257), während der Verf. schließlich im *6. Kap.* das Fehlen des Präexistenzgedankens und des Erhöhungsmotives in den synoptischen Menschensohnsprüchen herauszustellen sucht (258—264). Wenn er hier betont, daß keines der Menschensohnworte innerhalb der synoptischen Überlieferung an den Präexistenzgedanken der Apokalyptik anknüpft (258), ist zuzugeben, daß die Präexistenz Christi bei den Synoptikern nicht im Vordergrund steht, aber zum mindesten auch nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr an verschiedenen Stellen hinreichend angedeutet wird. Man vergleiche u. a. Mt 11,17; 16,16; 26,63 f.; Mk 14, 61—64; Lk 22,66—71.

In 6 *Exkursen* nimmt der Verf. Stellung zu neueren Arbeiten über die Menschensohnfrage, und zwar zu Erik Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, 1955 (268—273), zur Vorstellung des himmlischen Menschensohnes in Apg 7,56 (274—276), zum Begriff der „Gemeinschaft mit Jesus" (276—282), zu J. Wellhausens Auslegung des Spruches von der Lästerung des Geistes (282—288), zum Verständnis des Menschensohnbegriffes bei O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testamentes, 2. Teil, 2. Kap. (288—297) und zum Verständnis der Vorstellung vom kommenden Menschensohn bei Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu (Festschrift für Günther Dehn, 1957, S. 51—79) (298—316).

T. hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht. Aber trotzdem sind seine Ergebnisse nicht überzeugend. Ganz abgesehen davon, daß die von ihm vorausgesetzte Zweiquellentheorie für die Erklärung der synoptischen Frage zum mindesten fragwürdig bleibt, sind die von Bultmann übernommenen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen alles andere als bewiesen. Eine solche Umgestaltung der Aussagen Jesu durch die Gemeindetradition, wie sie hier angenommen, aber keineswegs bewiesen wird, ist zu einer Zeit, da die Augen- und Ohrenzeugen noch lebten, praktisch unmöglich gewesen. Wir haben in den Evangelien nicht den Niederschlag einer wild wuchernden Gemeindetradition, sondern die schriftliche Fixierung des apostolischen Kerygmas, das auf der Verkündigung Jesu gründet und, jedenfalls seinem wesentlichen Inhalt nach, durch Augen- und Ohrenzeugen verbürgt ist, mögen diese auch auf die geschichtliche Treue bezüglich nebensächlicher Umstände nicht immer Gewicht legen. Mit der geschichtlichen Zuverlässigkeit steht nicht im Widerspruch, daß die Akzente durch die verschiedene Auswahl des Stoffes mit Rücksicht auf die verschiedene Zielsetzung in den einzelnen Evangelien zum Teil verschieden gesetzt sind. So ist es verständlich, daß bei dem einen Evangelisten mehr die Stellen vom kommenden (oder vielmehr wiederkommenden) Menschensohn, bei einem anderen dagegen die Stellen vom gegenwärtigen, leidenden und auferstehenden Menschensohn im Vordergrund stehen.

Nehmen wir einmal an, es würden sich in der auch von T. als eine der ältesten Traditionsschichten angenommenen Logienquelle (Q) zwei Gruppen von Menschensohnworten finden, wie T. meint — die eine, in der Jesus sich selbst Menschensohn nennt, und die andere, in der er vom Menschensohn als einem anderen spricht —, dann ist doch die Frage, ob die erste Gruppe wirklich schon auf eine Gemeindetradition zurückgehen kann, die unter den Augen von unmittelbaren Zeugen des Lebens Jesu ihm eine solche von seiner Auffassung grundverschiedene Auffassung vom Menschensohn unterschoben hätte. Liegt es nicht viel näher, daß Jesus auch die zeitgenössische Auffassung vom Menschensohn bei Dan 7,13 f. und in der darauf fußenden jüdischen Apokalyptik gekannt und sich mit dem dort genannten Menschensohn identifiziert hat? Dann kann er von sich als von dem gegenwärtigen, leidenden und auferstehenden, aber auch von dem kommenden Menschensohn sprechen. Auch die unpersönliche Art, in der Jesus in den Evangelien von dem kommenden Menschensohn redet, beweist nicht, daß es sich hier um eine von ihm verschiedene Persönlichkeit handelt, wie z. B. aus Mt 26,24; Mk 14,21 und Lk 22,22 zu ersehen ist, wo Jesus auch von sich als dem Menschensohn spricht, der hingeht, wie es bestimmt ist.

Es liegt also kein triftiger Grund vor, die Bezeichnung Jesu als Menschensohn auf das Konto der Gemeindetradition zu setzen, die Jesus nachträglich mit dem kom-

menden Menschensohn identifiziert hätte. Alles spricht vielmehr dafür, daß Jesus selbst sich mit dem Menschensohn identifiziert und damit als den verheißenen Messias bekannt hat. In diesem Sinne ist doch offenbar sein Bekenntnis vor Kaiphas (Mt 26,63 f.; Mk 14,61 f. und Lk 22,67 f.) zu verstehen, wo er die Frage des Hohenpriesters, ob er „der Christus", d. h. der Messias, sei, bejaht und gleich beifügt, daß sie (von nun an) den Menschensohn werden sitzen sehen zur Rechten der Macht (Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels). Der Verf. will vom messianischen Bewußtsein Jesu absehen. Aber dadurch wird gerade der entscheidende Gesichtspunkt außer acht gelassen, von dem es abhängt, ob Jesus sich selbst als den Menschensohn bezeichnet haben kann.

B. Brinkmann S. J.

Weber, H.-O., *Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition* (Beitr. z. Geschichte d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens, 24). gr. 8° (XXIII und 132 S.) Münster i. W. 1961, Aschendorff. 15.— DM.

Die Rolle Cassians in der Begründung und Entwicklung des abendländischen Mönchtums kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Er ist einer der großen Vermittler östlichen Mönchtums und östlicher Frömmigkeitsideale an das Abendland. Um so wichtiger ist da die Frage, ob Cassian in der Darstellung des Mönchswesens, wie er es im Osten angetroffen haben will, glaubwürdig ist. Es muß geklärt werden, wie tiefgreifend seine Kenntnis war und in welchem Maße er das vom Osten Übermittelte umgestaltet hat. Der Erhellung dieser Frage ist die vorliegende Studie gewidmet. Verfasser, ein Schüler von H. Dörries, Göttingen, hat sich in der Cassianliteratur gründlich umgesehen. Das beweist das umfangreiche Literaturverzeichnis zu Anfang und die Vielzahl der in den Text eingewobenen Anmerkungen. Aber er läßt sich dabei nicht von dem Ziel ablenken, das er sich in seiner Studie gesetzt hat. Er will nicht die Cassianschriften insgesamt interpretieren; er will auch nicht die gesamte vorcassianische Mönchsliteratur auf die Übernahme durch ihn kontrollieren. Er weiß sogar sehr genau, daß er durch die Übergehung der pachomianischen Literatur eine Lücke offenläßt, die angesichts der reichen Forschungserträge von L.-Th. Lefort doppelt empfindlich ist. Verf. beschränkt sich radikal auf Basilius, Evagrius Pontikus, die Apophthegmata Patrum und verwandte Quellen. Worum es W. des näheren geht, verdeutlicht der Titel des Buches: Er will versuchen, zu zeigen, in welcher Weise Cassian die Mönchstradition, unter Absehung vom pachomianischen Überlieferungsgut, aufgenommen, umgedeutet und für seine konkreten Ziele fruchtbar gemacht hat.

Die Studie gliedert sich in drei Teile; der erste bietet einzelne Proben zur Klarlegung der Ziele; es soll deutlich gemacht werden, wie Cassian den in den Quellen vorgefundenen Stoff umgearbeitet hat. „Cassian wandelt und modelt an Stoffen, die sich ihm offenbar angeboten haben, hier schwach und kaum spürbar, dort aber erheblich. Damit geht er so weit, daß er sich nicht scheut, den Skopus der Vorlage ins genaue Gegenteil zu verkehren." Der zweite Teil verdeutlicht die Skala der durch Cassian vorgenommenen Wandlungen. Natürlich konnte so nicht der gesamte Inhalt der beiden Werke Cassians über das Mönchtum untersucht werden. Das war auch nicht nötig, da es eine hinreichende Spezialliteratur darüber gibt. Dem Verf. ging es einzig darum, die Gesetze des Wandlungsprozesses darzustellen und vor allem deutlich zu machen, wie aus der Wüstenzelle der Anachoreten der Bau des abendländischen Klosters geworden ist. Dieser letztgenannten Frage ist der dritte Teil der Arbeit gewidmet.

Als Ergebnis des zweiten Teils, der den Kern der Studie darstellt, arbeitet Verf. folgende Punkte heraus: Cassian verfährt mit seinen Quellen sehr unterschiedlich. Er verändert die Ausdrucksweise, die Ausführung des Gedankens, oder er gibt den Gedanken der Quelle nur dem Sinne nach wieder; ein andermal beschränkt er sich darauf, nur das Motiv aufzunehmen; anderswo erweitert er den vorgegebenen Gedanken durch Konkretisierung oder durch Angabe der Folge bzw. durch Tendenz zur Regel. „Cassian geht demnach mit seiner Vorlage ziemlich souverän um, also nicht etwa so behutsam, daß er ihren eigentlichen Sinn zu bewahren bemüht ist, sich selbst dadurch einen Zwang auferlegt und seinen Kontext danach einrichtet, sondern wir sahen immer wieder, wie ihm die Vorlage oft nur zur Anregung dient, ihm nichts weiter als die Idee liefert und er dann daraus macht, was er gerade braucht. Ist die

Quelle nach Inhalt und Form ihm schon genehm, nimmt er aber auch keinen Anstand, sich ihrer unverändert zu bedienen."

Für die Erkenntnis der faktischen Rolle, welche Cassian als Mittelsmann zwischen Ost und West gespielt hat, ist der dritte Teil vor allem wichtig. „Mit dem Nachweis gewisser cassianischer Stücke als Vorformen einer Regel oder gar als Teile einer solchen selbst wurde schon indirekt gezeigt, daß Cassian auf das Kloster (Cönobium) tendiert. Wenn er auch seiner inneren Überzeugung entsprechend dem Eremitenleben den höheren Rang zugestehen muß, so muß er doch auf der anderen Seite ... das Cönobium loben. Gewiß ist als eine der wichtigsten Aufgaben dieser Untersuchung anzusehen, auf welche Weise bei Cassian die Verschiebung eines von ihm vorgefundenen Wüstenmilieus zum Klostermilieu geschieht" (121). Wir stehen hier also mitten im Prozeß der Regelbildung. Es gehört zum Reizvollsten beim Studium der Schriften Cassians, Zeuge zu sein bei der Entstehung der späteren Regeln. „Noch sind die Einzelanweisungen in halbflüssigem Zustand, noch haben sie nicht juristischen Charakter gewonnen, wie denn das Fehlen römischen Rechtsgeistes nicht am wenigsten charakteristisch auch für die Institutionen Cassians ist."

Dieser kurze Überblick über den reichen Inhalt des Werkes muß genügen. Es sei aber noch gestattet, auf einige Fragen hinzuweisen. Auf S. 57 wird man in Evagrius, Cent. IV, 90 das ψυχὴ δεινή wohl kaum mit „schlimme Seele" übersetzen dürfen. Den Text (auf S. 59) aus Evagr., De orat., 66 (PG 79, 1181 A): μὴ σχηματίζῃς τὸ θεῖον, mit „sich nichts Göttliches einbilden" wiederzugeben, befriedigt kaum; besser wäre: „sich das Göttliche nicht gestalthaft vorstellen". Auf S. 61 wird das θλίβω in Evagr., Prat. I, 44 (PG 40, 1232), statt mit „betrüben", besser mit „bedrängen, quälen" übersetzt.

H. Bacht S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

F r i t z s c h e, H.-G., Die Strukturtypen der Theologie, Eine kritische Einführung in die Theologie (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 6). gr. 8° (299 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck u. Ruprecht. 22.— DM. — Das hier angezeigte Werk, ganz vom Standpunkt der protestantischen Systematik aus verfaßt, will nicht in erster Linie den praktischen Belangen des theologischen Studiums dienen, sondern in die Theologie selbst einführen, d. i. in die Probleme ihres objektiven Aufbaues. Es geht ihm also „um den gleichsam inneren ‚Konstruktionsplan', um dessentwillen die äußere Organisation (des ‚Betriebes' Theologie) da ist und an dem diese sich von Zeit zu Zeit messen lassen muß" (Vorwort). Darum stellt F. vier mehr oder weniger gegensätzliche „Strukturtypen" auf: 1. Die doktrinäre Theologie (die sachlichen Wurzeln der Dogmatik und deren heutiger Charakter); 2. Die kritische Theologie (der kritische Widerspruch gegen das doktrinäre Wissenschaftsideal und die heutige Aufgabe der kritischen Konzeption, der Aneignung des objektiven Wortes zu dienen); 3. Die Kultur- und Bildungstheologie (die Entartung der Theologie zum religionsgeschichtlichen Wissensspeicher und das heutige Problem, den wissenschaftlichen Apparat der Theologie im Dienst der kirchlichen Verkündigungsaufgabe sinnvoll einzusetzen); 4. Die Verkündigungstheologie und das Problem unserer Disziplin der Praktischen Theologie. Der vierte Typus wird am kürzesten behandelt (278—287), ergibt sich aber als Resultat der Kritik an den vorausgehenden Typen; er „betrachtet diese als ihre methodische und wissenschaftliche Basis, die es für die Verkündigung der Kirche auszuwerten gilt" (278). Das Ergebnis ist vielleicht in folgenden Worten am besten ausgedrückt: „Was wir glauben dargelegt zu haben, ist dies: daß die Theologie an sich und als solche sich heute einem Stadium nähert, in dem sie nur entweder kirchliche Theologie (im weiteren Sinne) oder gar nicht — als Wissenschaft! — sein kann. Und zwar deswegen, weil sie nicht aus einem theoretischen und einem praktischen Teil (oder einem prinzipiellen und einem kasualen) besteht und es alsdann der jeweiligen Lage überlassen bliebe, beider Anteil am Theologiestudium so oder so abzugrenzen, sondern weil beide Teile in dem Sinne identisch sind, daß vom Theoretischen nicht ohne das Praktische und vom Prinzipiellen nicht ohne das Kasuale die Rede sein kann" (286). Die Lektüre oder vielmehr das Studium des Buches ist sicher anregend, aber nicht immer leicht, da die Sprache des Verf. sich in scharf gesetzten Akzenten gefällt, oft eine eigene Terminologie anwendet und der Kritik einen größeren Raum als dem positiven Aufbau zugesteht. — Das vorgetragene Urteil berührt mitunter direkt die katholische Theologie und bleibt dann leider nicht ganz in objektiven Grenzen. So ist die Scholastik mit einer streng gefaßten Konklusionstheologie identifiziert: „Die Sackgasse der Scholastik als Folge eines verfehlten Verständnisses der theologischen Aufgabe" (30); eine solche Konklusionstheologie hat es praktisch nie gegeben und theoretisch nur innerhalb des Thomismus, der nicht mit der katholischen Glaubenswissenschaft schlechthin zusammenfällt. Mindestens zu verallgemeinernd klingt die Bemerkung: „Es kann ... der lateinischen Sprache der Vorwurf nicht erspart bleiben, der Verlagerung der Denkenergie von der Sache in die Form erheblichen Vorschub geleistet zu haben (wie man noch heute an der katholischen Theologie und insbesondere am katholischen Studienbetrieb mitunter den Eindruck gewinnt, daß sie gerade die Funktion eines technisch erforderlichen ‚Heizwiderstandes' zu erfüllen und überschüssige Energie zu binden habe)" (33). Auch die katholische Apologetik kommt schlecht weg: „Wenn man sich die römisch-katholische Apologetik näher ansieht, ... kann man eigentlich nur in der Ansicht bestärkt werden, daß man in der protestantischen Theologie ... gut und recht daran tut, am Unternehmen einer apologetischen Theologie irre zu werden" (133). Wir müssen aber hier den ernsten Versuch anerkennen, das Anliegen einer Apologetik für die Theologie überhaupt hervorgehoben zu haben. J. B e u m e r

Chenu M.-D., O. P., Das Werk des hl. Thomas von Aquin (Deutsche Thomasausgabe, 2. Ergänzungsband). 8° (XX und 451 S.) Heidelberg-Graz 1960, Gemeinschaftsverlag Kerle und Styria. DM 24.80 (Subskr. 21,60). — Das Buch bietet eine ausgezeichnete Einführung in die Denk- und Arbeitsweise des hl. Thomas v. Aquin. Ch. zeigt sich auch hier als besten Kenner der mittelalterlich-scholastischen Literatur und versteht es, das Werk des Aquinaten aus seinen geistesgeschichtlichen und sachlichen Zusammenhängen in sehr lebendiger Weise darzustellen. Dieser lebendige, genußreich zu lesende Charakter bleibt ihm durch die sehr gute Übersetzung von O.-M. Pesch O. P. auch in der deutschen Fassung erhalten. — Im ersten Teil behandelt die Arbeit das Werk des hl. Thomas als Einheit, die in der interessant dargestellten zeit- und geistesgeschichtlichen Situation der Mitte des 13. Jahrhunderts verwurzelt ist. In ihm wirken die Kräfte aus der veränderten Schulsituation in den erwachenden Städten, aus der Renaissance des antiken Denkens und darin besonders des eindringenden Aristotelismus, aus der von der evangelischen Bewegung geprägten Geistigkeit des Predigerordens und der die augustinische Tradition nicht einfach verdrängenden Scholastik zusammen. Die Arbeitsweise des Aquinaten wird dann gekennzeichnet, indem die verschiedenen literarischen Gattungen seiner Werke dargestellt, die Sprache des mittelalterlich-scholastischen Latein untersucht und die Verfahrensweisen von Dokumentation und Konstruktion analysiert werden. — Der zweite Teil schildert die einzelnen Werke des hl. Thomas, die gruppiert werden in die Kommentare (zu Aristoteles und Dionysius, zur Schrift, zu Petrus Lombardus und Boethius), die Quaestiones disputatae (deren Entstehung als Determinatio einer Disputatio vorher sehr interessant dargestellt worden war), die beiden Summen und die Opuscula. — Jedem Kapitel sind Arbeitshinweise beigefügt, die dem Studierenden hilfreiche Führung und weiterführende Literatur anbieten. Besonders wohltuend empfindet man, daß die Darstellung gleich weit entfernt ist von einseitiger Glorifizierung des scholastischen Denkens, dessen Ansätze zu Mißbrauch und Fehlentwicklung in manchmal ernüchternder Weise aufgedeckt werden, wie von negativer Kritik, die den Mißbrauch als Beweis für wesentliche Fehlerhaftigkeit nähme. Mehrere Register erhöhen die Brauchbarkeit dieser begrüßenswerten Einführungsarbeit. O. Semmelroth

Reinisch, L. (Hrsg.), Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayrischen Rundfunks. 8° (254 S.) München 1960, Beck. 9.80 DM. — Wir hatten unsere erfreute Bewunderung zum Ausdruck gebracht, als der Bayrische Rundfunk in einer Sendereihe katholische und protestantische Theologen über recht anspruchsvolle theologische Themen sprechen ließ, und diese Sendungen auch in Buchform veröffentlicht (vgl. Schol 35 [1960] 586 f.). Mit gleicher Überraschung können wir nun einen zweiten Band anzeigen. Er stellt die Arbeit und die Anliegen von je sechs protestantischen (Barth, Bultmann, Brunner, Althaus, Tillich, Niebuhr) und katholischen (Adam, Guardini, Schlier, v. Balthasar, Congar, Rahner) Theologen dar, die das theologische Arbeiten unserer Zeit besonders einflußreich bestimmen. Die Vorträge, selbst eigentlich theologische Darstellungen aus berufenen Federn, suchen das Kennzeichnende der behandelten Theologen herauszuarbeiten. Es gehört selbstverständlich eine nicht geringe Kenntnis der Fragestellungen dazu, die von Fachleuten gearbeitete Darstellung ihrer Kollegen recht zu verstehen. Und es ist natürlich auch nicht ohne Gefahr, Theologen, deren Werke so ausgedehnt wie die hier besprochenen sind, in je einstündigen Vorträgen so darzustellen, daß die wesentlichen Züge ihres Anliegens unverwechselbar hervortreten. Nun ist aber der Theologe, so vielschichtig und mannigfaltig sein Werk auch sein mag, meist von einem bestimmten Leitbild geprägt. Daher wird eine zusammenfassende Darstellung seiner Anliegen möglich, ohne daß die Verkürzung notwendig zur Verzerrung führen müßte. — Was man vielleicht noch mehr hätte wünschen können — und zwar nicht nur aus Gründen der Neugierde, sondern als Teil des theologischen Gepräges der verschiedenen Persönlichkeiten —, das ist ein stärkeres Eingehen auf die Biographie. Treibt man ja doch Theologie nicht im luftleeren Raum. O. Semmelroth

Bulst, W., S. J., Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff. kl. 8° (130 S.) Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. 9.80 DM. — Die Erfahrung zeigt, daß

das Gespräch unter den christlichen Konfessionen meistens deshalb so unfruchtbar bleibt, weil man aneinander vorbeiredet, anstatt sich zunächst über die gemeinsamen Voraussetzungen zu einigen. Das gilt vor allem vom Begriff der Offenbarung und seiner Entsprechung, dem Begriff des Glaubens. Während die katholische Theologie die übernatürliche Offenbarung allgemein als ein „bezeugendes Sprechen Gottes" (locutio Dei attestans), also vor allem als Mitteilung von Erkenntnissen durch eine Wortoffenbarung versteht, betont die neuere protestantische Theologie den Ereignischarakter der Offenbarung als eines personalen Ansprechens Gottes, durch das der Mensch in die Glaubensentscheidung gerufen wird. Die beiden Rücksichten brauchen sich nicht auszuschließen. Sollte es nicht vielleicht möglich sein, in der Bibel, die ja für beide Teile verbindlich ist, einen umfassenderen Offenbarungsbegriff zu finden, der beide Rücksichten einschließt? Der Verfasser ist dieser Frage nachgegangen. Nachdem er den Offenbarungsbegriff in der gegenwärtigen systematischen und biblischen katholischen und protestantischen Theologie dargelegt hat (11—38), stellt er die methodische Frage: „Systematischer" oder „biblischer" Offenbarungsbegriff (39—53)? Dabei geht es nicht um jene allgemeine Offenbarung, die mit der Schöpfung gegeben ist, sondern um die besondere, noch nicht näher bestimmte über-natürliche Offenbarung, die in Israel geschehen ist, in Christus ihre Vollendung erreicht hat und durch die Kirche der Menschheit weitergegeben werden soll (51 f.). Der Verf. zeigt dann, wie die Bibel eine natürliche Offenbarung durch die Schöpfung und eine übernatürliche Offenbarung in der Geschichte kennt, die im Unterschied zur natürlichen Offenbarung mehr personalen Charakter hat und deren Gegenstand letztlich nicht irgendwelche Wahrheiten, sondern Gott selbst und sein Heilswirken mit der Menschheit sind. Sie ist ungeschuldete Gnade. Zu ihr gehört nicht nur die Wortoffenbarung im engeren Sinne, sondern auch die Tatoffenbarung durch das wunderbare Walten Gottes in der Geschichte und die Schauoffenbarung — hienieden durch Theophanien und Visionen, im Jenseits durch die unmittelbare Anschauung Gottes. Die Taten Gottes in der Heilsgeschichte sind nicht nur Kriterien der Offenbarung, sondern auch selbst Offenbarung. Kann man nur von der Wortoffenbarung sagen, daß sie in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung enthalten ist (108)? Gilt das nicht auch von der Tatoffenbarung? Der Verf. schlägt vor, den biblischen und theologischen Offenbarungsbegriff in folgende Formel zusammenzufassen: „Die übernatürliche Offenbarung ist die gnadenhafte, personale, heilschaffende Selbsterschließung Gottes an den Menschen im Raum seiner Geschichte: und zwar in übernatürlichem göttlichem Tun, in sichtbarer Erscheinung und vor allem, jene interpretierend und umfassend, in seinem bezeugenden Wort; vorbereitend geschehen in Israel, endgültig in Christus Jesus, uns gegenwärtig im Wort und Wirken der Kirche; hienieden noch in vielfältiger Verhüllung (darum vom Menschen anzunehmen im Glauben), aber hingeordnet auf die unmittelbare Gottesschau der Ewigkeit" (111). Dabei hat auch nach ihm die Wortoffenbarung als die personalste Form der Selbsterschließung den Vorrang (88). Sie ist mit den Aposteln abgeschlossen. Gilt das auch von der Tatoffenbarung, die (wie B. richtig betont) in dem Wunder der Kirche noch gegenwärtig ist? Der Verf. hat die verschiedenen Gesichtspunkte der Offenbarung gut herausgearbeitet. Für den personalen Charakter der Offenbarung hätte er noch auf den biblischen Begriff des „Glaubens an Gott" bzw. „an Christus" hinweisen können, der ja gerade die persönliche Hingabe an Gott bzw. an Christus als Antwort auf die empfangene Offenbarung zum Ausdruck bringt.

B. Brinkmann

Monden, L., S. J., Le miracle signe de salut (Museum Lessianum, sect. théol., 54). gr. 8° (328 S.) Bruges 1960, Desclée de Brouwer. 210.— Fr. — Das vorliegende Buch füllt zweifellos eine Lücke aus, da bislang das Wunder als Heilszeichen noch keine zusammenfassende Darstellung in theologischer und zugleich apologetischer Sicht gefunden hat. Der Verf. versteht es, besonders durch die Ausnutzung der zahlreichen Einzelarbeiten über Teilaspekte, ein einheitliches Bild der ganzen Problematik entstehen zu lassen und dieses in einer leicht zu fassenden Sprache wiederzugeben. Der 1. Abschnitt (19—150) bringt die Theologie des Wunders (Wunder und die Gegebenheiten des Glaubens, Sinn des Wunders, Seine Struktur, Kennzeichen des christlichen Wunders, Wunder und das christliche Leben, Jesus der Wundertäter, Wunder außerhalb der Kirche), der 2. Abschnitt (155—314) seine Apologetik (Vorfragen, Das „große Wunder" in der katholischen Kirche, Das Fehlen dieses Wunders

außerhalb der Kirche, Erkennbarkeit des Wunders). Man sieht, worauf der Nachdruck liegt, und könnte unschwer die Behandlung einiger Probleme vermissen, die anscheinend recht nahe liegen. Insbesondere muß auffallen, daß im apologetischen Teil nichts über die traditionellen Wege der Glaubensbegründung gesagt wird, über den Rückgriff auf die Wunder Christi und über den Hinweis auf das in der Kirche selbst vorliegende intellektuelle und moralische Wunder. Vielleicht läßt sich das aus der nun einmal vom Verf. vorgenommenen Zielsetzung begreiflich machen, aber die Tatsache, daß er die physischen Wunder in der Kirche (die Heilungswunder von Lourdes liefern die Musterbeispiele) so herausstellt, verschiebt u. E. allzusehr den Schwerpunkt der apologetischen Beweisführung. Die gleiche Schwierigkeit tritt hervor, wenn unter dem „großen Wunder" („prodige majeur" oder „miracle majeur") gemäß der Terminologie von E. Dhanis (Un chaînon de la preuve du miracle, in: Problemi scelti di Teologia contemporanea, Rom 1954, 63—86) die Ereignisse verstanden werden, die im profanen Bereich nicht ihresgleichen finden. Der daraus gezogene Schluß scheint uns etwas voreilig: „Il est donc une frontière qu'aucune influence psychologique ne dépassera jamais, celle de l'organique comme tel" (163). Das mag für die Gesetze der normalen Psychologie gelten, aber um die Möglichkeit eines parapsychischen Eingreifens auszuschließen, bedarf es wohl einer genaueren Beweisführung, die sich weniger auf die Substanz des Wunders stützt als auf dessen Begleitumstände und Hintergründe. Es dürfte deshalb fraglich sein, ob jemals ein einziges Faktum außerordentlicher Art trotz aller Deutlichkeit des „Übernatürlichen" zum Wunderbeweis hinreicht. Damit soll indes nicht ein absoluter Skeptizismus verteidigt sein, sondern nur ein noch stärkeres Gewicht der Kritik, und das lediglich zugunsten einer unanfechtbaren Argumentation. J. Beumer

Hurley, M., S. J., ‚Scriptura sola': Wyclif and his critics: Trad 16 (1960) 275—352. — *P. de Vooght* (Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne, Bruges 1954) hat seinerzeit den Versuch unternommen, Wyclif von dem Vorwurf zu reinigen, daß er sich schon für ein Schriftprinzip im Sinne des späteren Luther eingesetzt habe (a. a. O. 168 bis 210). Er ist unter dieser Rücksicht kaum auf Widerspruch gestoßen. H. greift von rein historischem Standpunkt das Thema auf und meldet seine ernsten Bedenken gegen diese allzu wohlwollende Deutung Wyclifs an. Dabei kommt eine wichtige Unterscheidung zu ihrem Recht, die zwischen „Wiclif's earlier works", worin die theoretische Suffizienz der Hl. Schrift noch in einem einigermaßen orthodoxen Sinn verstanden wird, und „Wyclifs later works", deren praktische Folgerungen nicht mehr aufrechterhalten werden können, so z. B. wenn Wyclif die Notwendigkeit der Beichte, die Sakramentalität der Letzten Ölung und die Transsubstantiation in der Eucharistie wegen des Schweigens der Schrift fallenläßt. Der Verf. sieht zutreffend seine Interpretation durch die zeitgenössische Kritik bestätigt, die vor allem durch Thomas Netter Waldensis (Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae) vertreten ist. Auch die Verurteilung Wyclifs im Jahre 1397 und den Anteil, der hierbei Wilhelm Waterford zukommt, sieht er ganz anders, als das P. de Vooght getan hat. Zwischendurch finden wir einen interessanten Exkurs über das Verhältnis der Lollarden zur Bibel (308—310), zum Schluß noch einige Bemerkungen über die moderne protestantische wie katholische Literatur zu dem Thema „Wyclif als Vorläufer der Reformation und ihres Schriftprinzips" (333—342). Das Urteil des Verf. ist mit reichen Zitaten belegt und durch den aufgeschlossenen Blick für die Zeitgeschichte gut begründet; wir möchten es für endgültig und unwiderlegbar halten. — Inzwischen ist die Arbeit auch in Buchform erschienen: New York 1960, Fordham University Press. J. Beumer

Rambaldi, J., S. J., Un texto del franciscano Andrés de Vega sobre la Tradición: EstudEcl 33 (1959) 429—432. — Der Sinn der Konzilsentscheidung zu Trient über die Tradition läßt sich klären vermittels der Theologen, die an der Vierten Sitzung teilgenommen und später das Thema in ihren Schriften behandelt haben. Diesen indirekten Weg gibt bereits Petrus Canisius an, wenn er schreibt: Permagni sane referre, ut ad manum habeamus quorundam testimonia scripta, qui

velut oculati testes actionum dicti concilii, coram adfuere, ut horum etiam sententia et interpretatione nobis et posteris explicatiora reddantur, quae sunt in eadem synodo constituta (O. Braunsberger, Beati Petri Canisii Societatis Jesu Epistolae et Acta, VII, 82). Zu diesen Zeugen gehört auch Vega, der Konzilstheologe, und seine Ansicht über die „sine scripto traditiones" ist klar und deutlich, wenn er in seinem 1548 veröffentlichten Werk Tridentini decreti de iustificatione expositio u. a. gegen Calvin schreibt: Sed ista te fugiunt, quia contemnis definita a Patribus in hoc concilio, sess. 4 et fidem adeo vis pendere ab scripturis, ut nec illas traditiones, quae sine scripto a Christi ore, vel ab Apostolis, spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, ad fidei doctrinam spectare credas (L. XV, c. 6; ed Coloniae 1572, 686). Aus diesen und ähnlichen Äußerungen folgert R. mit Recht, daß es dem Konzil ferne lag, durch den Wechsel von „partim — partim" zu einem einfachen „et" den Weg zu einer inhaltlichen Suffizienz der Schrift offenzulassen. Allerdings würde sich für diesen Beweisgang besser der Franziskaner Alfonso de Castro eignen, weil er als Vertreter des Kardinals Pacheco aktiv an den Verhandlungen der Vierten Sitzung beteiligt war.

J. Beumer

Afanassieff, N., Koulomzine, N., Meyendorff, J., Schmemann, A., La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe. gr. 8° (150 S.) Neuchâtel 1960, Delachaux et Niestlé. 8.50 sfr. — Vier Theologieprofessoren der russisch-orthodoxen Kirche, die beiden ersten vom Institut St. Serge zu Paris, die beiden letzten vom Seminar St. Vladimir zu New York, behandeln hier das aktuelle Thema des petrinischen Primates in der Kirche, wobei der Primat seiner Nachfolger, der römischen Päpste, in etwa einbezogen wird. Die einzelnen Arbeiten sind gut gegeneinander abgegrenzt, während die Einheitlichkeit der vertretenen Ansichten, abgesehen von der gemeinsamen Grundlage der Orthodoxie, weniger hervortritt. *Afanassieff* hat sich das Thema gestellt: L'Église qui préside dans l'Amour (9—64). Wir erhalten eine recht kritische Würdigung der patristischen Texte, die zugunsten eines Vorranges der römischen Kirche angeführt zu werden pflegen (besonders aus Ignatius und Irenaeus), aber überdies eine spekulative Darlegung der Lehre von der Kirche und vom Primat. Es wird unterschieden zwischen einer „ecclésiologie universelle" und einer „ecclésiologie eucharistique"; zu der einen gehöre notwendig die Primatsidee mit einer Rechtsordnung, zu der anderen nicht, sondern nur die Idee einer Priorität in der Gnadenordnung. Wir hören die schmerzlichen Feststellungen: „A l'intérieur de l'église orthodoxe règne l'unité de foi, mais sans l'union de l'Amour, et entre l'église orthodoxe et l'église catholique il n'existe ni l'une ni l'autre ... Chacune d'entre elles possède la catholicité, mais la priorité de l'autorité en tant que témoignage de ce qui se passe dans l'Église, n'appartient qu'à celle ‚qui préside dans l'Amour' " (63 f.). Hier scheinen Anknüpfungspunkte für ein Gespräch zwischen den beiden Kirchen gegeben, man sieht aber auch klar, daß zunächst eine Einigung in der Terminologie anzustreben ist. — *Koulomzine* kommt von der exegetischen Seite an das Problem heran: La place de Pierre dans l'Église primitive, Contribution à une étude de la primauté de Pierre (67—90). Sein Ziel ist der Nachweis, daß Petrus zwar in der Gemeinschaft der Apostel eine führende Rolle eingenommen habe, wie die Acta und die Paulusbriefe zeigen, daß sie aber auch auf diese Gemeinschaft in Jerusalem beschränkt gewesen sei. Vom katholischen Standpunkt aus müssen wir die Lage anders beurteilen: Gewiß ist im N.T. von einer Ausübung des Primates durch Petrus positiv nur für die Anfangszeit im Kreise der Mitapostel die Rede, aber das legt doch den Schluß nahe, daß erst recht nach der Trennung seine Rechte fortbestehen sollten, zumal da die an ihn gerichteten Herrenworte (Mt 16,18; Lk 22,32; Joh 21,15—17) ganz allgemein lauten und keine willkürliche Begrenzung zulassen. — *Meyendorff* legt eine historische Studie vor: Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine (91—115). Danach wird von den byzantinischen Theologen des Mittelalters ziemlich allgemein anerkannt, daß nicht nur dem hl. Petrus persönlich eine Vorrangstellung zugefallen sei, sondern auch dessen Nachfolgern auf dem Bischofssitz von Rom; aber dadurch werde der Papst nur der erste unter den Bischöfen, die nach der Idee Cyprians in wesentlich der gleichen Weise dem hl. Petrus nachfolgten, während die Sondervollmachten des Papstes auf kirchlicher Anordnung (durch die Konzilien und „die sehr frommen

Kaiser") beruhten. — *Schmemann* bevorzugt in seiner Arbeit „La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe" (117—150) die spekulative Seite der Frage. Er begnügt sich nicht mit einer unsichtbaren Einheit der verschiedenen Kirchen und lehnt die Autokephalie ab; die Primatsidee soll weder eine oberste Gewalt besagen noch einen bloßen Vorsitz in der Kirche; er bestimmt sie als „l'expression nécessaire de l'unité de foi et de vie des églises locales et de leur communion vivante en cette vie" (143). So nähert sich der letzte Beitrag des Buches dem Inhalt des ersten und läßt von neuem die Hoffnung auf eine doch mögliche Verständigung aufleuchten.

J. Beumer

Obrist, F., Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre (Neutestamentliche Abhandlungen, 21, 3/4). gr. 8° (XVI u. 203 S.) Münster 1961, Aschendorff. 17.80 DM. — Die vorliegende Untersuchung (Doktoratsthese der Gregoriana zu Rom) nimmt als chronologischen Ausgangspunkt die Arbeit von O. *Linton* (Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1931), die eine erschöpfende Zusammenschau der Literatur zu Mt 16,18 seit dem Jahre 1880 bietet (a. a. O. 157—183), und stellt in die Mitte, sicher mit vollem Recht, das neue Petrusbuch des Baseler Exegeten O. *Cullmann* (Petrus-Apostel-Märtyrer, Das historische und theologische Petrusproblem, Zürich 1952). Wenn sich der Verf. auf die protestantischen Äußerungen zu dem klassischen Matthäustext beschränkt, so ist das von der Sache her nahegelegt, weniger vielleicht (und höchstens durch die Überfülle des sonst anwachsenden Materials entschuldbar), daß er nur die protestantische Theologie gerade des deutschen Sprachraumes heranzieht. Das auf diese Weise stark begrenzte Ziel wird in einer ziemlich lückenlosen Wiedergabe der recht unterschiedlichen Ansichten erreicht, womit dann geschickt eine zurückhaltende Kritik, die sich der von der neueren katholischen Exegese gewonnenen Ergebnisse bedient, verbunden ist. Der 1. Abschnitt (22—67) bespricht die Echtheitsfrage, wie sie von der protestantischen Theologie gesehen wird, und zeigt den auffallenden Wandel von der absoluten Leugnung über die positive Behauptung bis zu einer vorsichtig unterscheidenden Stellungnahme; hier dürften die beiden Paragraphen im 5. Kapitel „Mt 16,18 als weitergebildete Namengebung und umgestaltete Ostererscheinung" (48—54) und „Die matthäische Form, ihre Eigenart, Herkunft und Tendenz" (54 bis 58) das meiste Interesse beanspruchen. Der 2. Abschnitt (69—203) legt dann des längeren die protestantische Deutung vor, die sich auf das Bild vom Felsen, auf die verheißenen Vollmachten (Petrus der Schlüsselträger und seine Gewalt, zu binden und zu lösen) und auf den im Lichte seiner geschichtlichen Erfüllung greifbaren Vorrang bezieht; wir entnehmen diesem letzten Teil das wichtige *Gesamturteil* des Verf. über die derzeit geltenden Anschauungen der evangelischen Theologie betreffs eines in Mt 16,18 verankerten Primates der römischen Bischöfe: „Auf Grund indirekter literarischer und archäologischer Zeugnisse nehmen mit Ausnahme von K. Heussi heute die meisten Historiker den Aufenthalt und das Martyrium Petri als gesicherte Tatsache an. Sie anerkennen wohl einen literarischen Zusammenhang zwischen der Person des Petrus und der römischen Gemeinde; nach protestantischer Lehre vermag dieser jedoch kein Fundament für eine übernatürlich begründete Vormachtstellung Roms zu bilden ... Die meisten protestantischen Forscher sehen ... im Faktum der Einmaligkeit des persönlichen Auftrages an Petrus die Abgrenzung gegenüber jeglicher katholischer Auswertung der Primatsverheißung für den Papst enthalten ... Daß die Kirche Roms von der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an tatsächlich eine führende Stellung in der Gesamtkirche eingenommen hat, nimmt man heute allgemein an, doch verneint man jeglichen dogmatischen Konnex zwischen der Petrusverheißung und dem Primat Roms ... Der tatsächliche Vorrang Roms gilt lediglich als eine geschichtliche Erscheinung, ein Produkt der Geschichte ... Die Bezugnahme der (späteren) römischen Päpste auf die Petrusstelle sei ‚eine unerlaubte Interpretation eines biblischen Textes zur Rechtfertigung einer aus anderen Wurzeln gespeisten geschichtlichen Entwicklung' (W. Stählin)" (198 ff.). — Der Verf. hat im Rahmen seines Themas eine sorgfältige Übersicht und Einordnung der protestantischen Ansichten geboten. So hat er auch eine notwendige Vorarbeit geleistet, daß in absehbarer Zeit die exegetische Deutung der Matthäusstelle in sich zum Zuge kommt.

J. Beumer

Dinkler, E., Die Petrus-Rom-Frage, Ein Forschungsbericht: Theologische Rundschau, Neue Folge 25 (1959) 189—230 289—335; 27 (1961) 33—64. — Die Diskussion der literarischen Quellen und die der archäologischen Funde sind zuerst getrennt geboten, wonach dann die Ergebnisse der Berichte verbunden werden, um ein abschließendes Urteil zu ermöglichen. Wir greifen hier aus den Zusammenfassungen heraus: „Die besonders durch die Arbeiten von K. Heussi lebendig gewordene Petrus-Rom-Frage hat weitgehend in der Forschung der letzten Jahre dazu geführt, daß man die Bestreitung des römischen Aufenthaltes und Martyriums Petri als Konstruktion erkannte und Lietzmanns These ... bekräftigt wurde: Die Wahrscheinlichkeit spricht *für* einen Märtyrertod des Petrus in Rom. Sie kann sogar als ‚höchste Wahrscheinlichkeit' bezeichnet werden, da 1) die Quellen nicht etwa auf Rom als einzigen Ursprungsort der ältesten Tradition weisen, sondern stärker noch, und unabhängig von Clemens, Kleinasien als selbständiger Zeuge auftritt; 2) die Petrus-Rom-Tradition über ein Jh. früher greifbar ist, als ihre kirchenpolitische Auswertung einsetzt; 3) keinerlei Konkurrenztraditionen oder auch aus den Quellen erhebbare Gegenargumente vorliegen. — Bei solchen Tatbeständen muß der kritisch abwägende Historiker zur Bejahung der Tradition sich entscheiden, auch wenn sie erst 30 Jahre nach dem vermutlichen Todesjahr des Petrus literarisch greifbar ist" (27 [1961] 38). — Bezüglich der Ausgrabungen unter der römischen Petrus-Basilika sieht D. als gesichert an: „Die Bemerkung des Gaius (ca. 200) verrät zumindest ein Wissen von einer Tradition der *Martyriums*orte Petri und Pauli ... Die Grabungen unter der Peterskirche in Rom haben ergeben, daß um 160 eine Säulenaedicula an der Roten Mauer des Raumes P der heidnischen Nekropole errichtet wurde und daß dieses bescheidene Monument zum Orientierungspunkt der konstantinischen Petersbasilika diente. — Die Grabungen haben kein ‚Grab' erbracht, das ins 1. Jh. datiert werden kann oder später als Grab der Gebeine des Apostels benutzt wurde. Keinerlei Spuren reichen im Nekropolenbezirk ins 1. oder 2. Jh. zurück, die *eindeutig* auf Christen zurückgehen. — Die Graffitti in der Triclia ad Catacumbas bezeugen zusammen mit der Depositio Martyrum, daß an dieser Stelle ab 258 Gedächtnisfeiern für beide Apostelfürsten abgehalten wurden, wobei die Gegenwart der Apostelreliquien vorausgesetzt wurde. In Konstantinischer Zeit wurde hier an der Via Appia die Basilica Apostolorum errichtet ... — Ab ca. 324/26 beginnen am Vatican die Vorarbeiten für die Peters-Basilica. Kurz vorher läßt sich bei Eusebius die Identifizierung der kleinen Säulenaedicula am Vatican mit dem einen der von Gaius genannten τρόπαια und ihr Verständnis als *Grabbau* für Petrus nachweisen. In die Zeit der Vorarbeiten für die Basilica fallen diejenigen Graffitti der vatikanischen Nekropole, die *ein*deutig auf Petrus bezogen werden können. — Damasus bezeugt mit seiner in Catacumbas angebrachten Inschrift zumindest, daß zur Zeit der Anbringung, spätestens 380, die Gebeine der ‚cives Romae', die ‚nomina Petri pariter Paulique', nicht mehr an der Via Appia zu suchen sind" (ebd. 39 f.). — Wir können hier unmöglich auf die Einzelheiten und die angeschlossenen Hypothesen eingehen; soviel aber kann gesagt sein, daß hier ein trefflicher Ausgangspunkt für die noch notwendige Forschungsarbeit angezeigt ist. Großen Nutzen werden auch die zahlreichen Literaturverweise bringen.

J. Beumer

Tromp, S., S. J., Corpus Christi quod est Ecclesia, III. De Spiritu Christi anima. 8° (465 S.) Romae 1960, Universitas Gregoriana. 2500.— L. — Der bekannte Ekklesiologe übergibt hier seine Vorlesungen der Öffentlichkeit, die er 1948 zum ersten Male an der Gregoriana gehalten hat. In der Buchform folgen sie dem ersten Band: „Corpus Christi quod est Ecclesia, I. Introductio generalis" (1937, 2. Aufl. 1946), während der zweite Band „De Christo Capite" noch aussteht. Sie bieten uns nicht nur, wie auch bei den übrigen Werken des Verf., eine überaus reiche Materialsammlung zu dem schwierigen Thema (Schriftlehre, Texte aus der Patristik und Scholastik sowie aus den amtlichen Dokumenten der kirchlichen Lehrverkündigung), sondern auch die theologische Vertiefung der weitverzweigten Problematik. Sieben Abschnitte teilen den gewaltigen Stoff übersichtlich: Praeliminaria varia theologica (5—22), Quomodo metaphora Spiritus Sancti — Animae praeter alias affines inveniatur in fidei deposito (23—48), De triplici missione seu donatione Spiritus Sancti, vid. in Cruce, Paschate, Pentecoste (49—106), Analysis theologica metaphorae: Spiritus Sanctus

est anima Ecclesiae (107—215), Spiritus Sanctus est anima Corporis Mystici, ut est Spiritus Christi (217—270), De compagine Ecclesiae organice a Spiritu Christi animata (271—395), De mansione, inhabitatione, hospitio Spiritus Sancti in Ecclesia (397—426). Das Ergebnis stellt nichts anderes dar als eine Rechtfertigung oder jedenfalls eine ausführliche Erläuterung dessen, was die Enzyklika „Mystici Corporis" über das Verhältnis des Heiligen Geistes zur Kirche als dem Herrenleib gesagt hat. Viele Einzelheiten verdienten es, hier eingehend wiedergegeben zu werden, wir beschränken uns aber auf die eine Frage, welche die Möglichkeit betrifft, neben der ungeschaffenen Seele der Kirche noch einen Platz für eine geschaffene Seele zu erübrigen. T. zeigt sich, und das u. E. mit Recht, sehr zurückhaltend (213 bis 215); denn die Seele kann als Prinzip der Einheit nur eine sein, was aber die Bedeutung der kreatürlichen Gnaden in der Kirche, auch für die Beseelung durch den Hl. Geist, nicht ausschließt. Neu ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf die Lehre des hl. Thomas (In Ep. ad Eph. cp. 4, lect. 1), die einer doppelten Seele günstig zu sein scheint. In einer anderen Kontroverse, ob die Einwohnung des Hl. Geistes durch ein proprium oder durch eine appropriatio zustande komme, bietet uns der Verf. das Musterbeispiel einer theologischen Erörterung, die mannigfach unterscheidet, abgrenzt und schließlich zusammenfaßt (408—424).

J. Beumer

Hertling, L., S. J., Communio, Chiesa e papato nell'antichità christiana. 8° (57 S.) Roma 1961, Università Gregoriana. 400.— L. — Die kleine Schrift ist die italienische Übersetzung des unter dem Titel „Communio und Primat" deutsch verfaßten Beitrages für die Miscellanea Historiae Pontificiae (VII, Rom 1943). Den Ausgangspunkt bildet der Begriff der Communio, der Gemeinschaft der Bischöfe und der Gläubigen, der Bischöfe untereinander und ebenso der Gläubigen. An Hand der altchristlichen Texte wird gezeigt, wie diese Gemeinschaft ihre Beziehung zur Eucharistie hat, durch den wechselseitigen Briefverkehr sich äußert und im Gegensatz zu der „Excommunicatio" steht. Besondere Bedeutung kommt dann dem Abschnitt zu „Communio è Autorità" (32—35) zu, der von dem sakramentalen Begriff zu dem juridischen überleitet und so die Stellung der römischen Kirche innerhalb der christlichen Gemeinschaft (36—45) und die Ursachen ihres Primates (46—52) verständlich macht. Die Studie will keine vollständige Geschichte des Papsttums in den ersten Jahrhunderten sein, geschweige denn ein theologischer Traktat, hat aber von all dem etwas an sich und dürfte vor allem in der Auseinandersetzung mit der Ostkirche gute Dienste leisten, um die Verbindung von der sakramentalen Communio mit dem anscheinend wesensfremden Gedanken der Autorität nachzuweisen.

J. Beumer

Congar, Y., Außer der Kirche kein Heil, Wahrheit und Dimensionen des Heils. 8° (243 S.) Essen 1961, Driewer. 14.80 DM. — Der von den Übersetzern *(Christel* und *Rudolf Tannhof)* gewählte Titel entspricht kaum dem Inhalt, auch nicht der Kennzeichnung des französischen Originals „Vaste monde, ma paroisse, Vérité et dimensions du salut" (Témoignage chrétien, Paris 1959), da die Heilsnotwendigkeit der Kirche zwar einen zentralen Punkt, aber weniger die ganze Weite der ausgedehnten Darlegungen anzeigt. Erst der Untertitel „Wahrheit und Dimensionen des Heils" läßt diese in etwa ahnen. Einige Überschriften (von Kapiteln im eigentlichen Sinne kann man nicht gut sprechen) mögen sie noch mehr verdeutlichen: Wir leben in einer neuen Welt; Kleine Kirche in der weiten Welt; Das Christentum und die anderen Religionen; Was ist das Heil?; Himmel, Heil und Weltgeschichte; Was wissen wir vom Fegfeuer?; Es gibt eine Hölle; Sind wir wahrhaft frei?; Außer der Kirche kein Heil?; Das Heil der Nicht-Evangelisierten; Sind alle Religionen gut?; Tod vor dem Erwachen des Verstandes; Wiederkehr und Kommen des Herrn; Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches; Reinkarnation; Hat Gott die Sterne bevölkert?; Konzil und Ökumene. Vielleicht könnte es scheinen, als ob hier des Guten allzuviel geboten wäre. Aber C. hat ohne Zweifel die Gabe, immer wieder die Problematik der Einzelthemen aufzureißen und sie in einen großen Gedankenzusammenhang hineinzustellen. Dazu kommt noch die lebendige Sprache, die mit einem außerordentlichen Einfühlungsvermögen in den modernen Menschen gepaart ist. Hie und da zeigt sich wohl auch die Tendenz, gerade die dem Erkennen und

Glauben gesetzten Grenzen eben noch zu berühren. Mindestens an zwei Stellen wird dem Kritiker eine Zustimmung nur unter Vorbehalt erlaubt sein. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nimmt der Verf. so: „Die katholische Theologie hat die Formel ‚Außer der Kirche ...' beibehalten, aber man muß wohl anerkennen, daß sie sie heute in einem anderen Sinne versteht als ihre Urheber ... Es geht nicht mehr darum, diese Formel konkret auf eine beliebige Person anzuwenden, sondern objektiv auszusagen, daß die Kirche Christi beauftragt und berufen ist, allen Menschen das Heil Jesu Christi zu bringen. Die Formel ‚Außer der Kirche kein Heil' darf folglich in Zukunft nicht als Antwort auf die Frage ‚Wer wird gerettet?' betrachtet werden, sondern man muß in ihr die Antwort auf die Frage sehen: ‚Wer ist beauftragt, den Heilsdienst auszuüben?'" (112 f.). „In diesem Sinne ist auch die berühmte (und in mancher Hinsicht unglückliche) Formel: ‚Außer der Kirche kein Heil' zu verstehen. Sie wurde einst ... in einem Sinne verstanden, der bestimmte Menschen oder Menschengruppen vom Heile ausschloß. Für die Theologie und das Lehramt unserer Tage besagt sie in keiner Weise eine Aussage über Heil oder Nicht-Heil irgendeines Menschen, sondern ein ekklesiologisches Prinzip: die Kirche ist die bevollmächtigte Institution des universalen Heiles. Das will gewiß besagen, daß die Kirche die einzige bevollmächtigte Institution ist, aber auch, daß sie es in wirksamer Weise ist und daß sie das in sich trägt, womit sie wirklich jedem Menschen, der es nicht verweigert, das Heil bringen kann" (163). Selbstredend kann und darf die Theologie von heute nicht den Rigorismus eines Cyprian oder auch den des hl. Augustinus erneuern, aber sie wird trotzdem in einer realen Weise das Heil des einzelnen von der Verbindung mit der Heilsinstitution der Kirche abhängig machen, wie es auch in der Verurteilung von Feeney (The Americain ecclesiastical Review 77 [1952] 307—311) vorausgesetzt ist. Weiter spricht C. des öfteren (bes. 120—127) von „Vorstufen des Glaubens" oder von „einem Glauben vor dem Glauben"; das ist berechtigt, aber u. E. hätte er hinzufügen sollen, daß ein derartiger „Vorglaube" noch nicht der zum Heil unerläßliche Glaube ist. — Die Übersetzung wird allen Anforderungen gerecht; nur wäre es besser gewesen, die für das deutsche Verständnis notwendigen Anmerkungen und Zusätze immer als solche zu kennzeichnen.

J. Beumer

v. Korvin-Krasinski, C., O. S. B., Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. 8° (285 S.) Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. 22.— DM. — Daß der Mensch als Zusammenfassung aller Seinsstufen der Schöpfung die Welt im kleinen ist, daß geheimnisvolle sympathetische Beziehungen zwischen dem, was der Mensch erfährt, und dem, was im Makrokosmos vor sich geht, bestehen, ist eine auch dem griechisch-abendländischen Denken geläufige Vorstellung. Aber das ganze Gewicht und die ungeahnte Fruchtbarkeit dieser Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee begreift man erst, wenn man die östliche Weisheitslehre hinzunimmt. Der Verf. des vorliegenden Werkes hat durch sein großes Buch über die „Tibetische Medizinphilosophie" (Zürich 1953) gewissermaßen die systematischen Voraussetzungen für die in diesem Buch entwickelten Themen und Thesen geschaffen. Um das neue Werk zu verstehen, wird man also gut tun, sich immer wieder an das frühere Werk zu erinnern. Gewiß kann es dem Abendländer bisweilen vorkommen, als sei das östliche Denken sprunghaft und völlig systemlos, weil von seltsamen, für den Westler nicht nachvollziehbaren Intuitionen getragen. Aber gerade das Studium der Veröffentlichungen von K. kann zeigen, wie haltlos diese Unterstellung ist. — Eine zweite Erkenntnis drängt sich beim Studium dieser Werke auf: Es ist ein beliebter, weil im Grunde ungemein bequemer Topos, wenn man immer wieder sagt, das westliche und östliche, zumal das abendländisch-christliche und das östlich-heidnische Denken lägen so weit voneinander ab und bewegten sich so sehr auf zwei radikal verschiedenen Ebenen, daß eine Verständigung schlechterdings unmöglich sei. Solange eine solche Aufstellung nur als Warnung vor übereilten Akkommodationen verstanden sein will, hat sie ihr Recht. Aber gerade K. zeigt uns, daß es Verständigungsmöglichkeiten nach hüben und drüben gibt. Freilich bringen nur wenige in dieses schwierige Geschäft der Interpretation östlichen Denkens eine so vorzügliche Kenntnis der abendländischen Philosophie und Theologie und der allgemeinen Religionsgeschichte mit, wie sie dem Verf. zu eigen ist. Desgleichen hat nur selten ein Forscher

das Glück, jahrzehntelang im engsten Umgang mit einem Lehrmeister zu stehen, der nach seiner Herkunft aus den obersten Kreisen der östlichen Bildungsschicht und nach seiner persönlichen Kultur befähigt ist, die Rolle eines kompetenten Mittlers zu spielen. Einen solchen Lehrer hat aber Verf. in Dr. Badmajef gehabt, der aus der tibetischen Führungsschicht stammte und sich intensiv um eine Konfrontierung östlichen und westlichen Denkens bemühte. — Ein dritter Gedanke drängt sich beim Studium dieses Werkes auf: Verf. ist Laacher Mönch, hat also engste Verbindung zur Mysterientheologie von Odo Casel, die auch nach dessen Tod in Laach weiterhin „Heimatrecht" hat. Fast auf jeder Seite des vorliegenden Buches ist zu spüren, wie starke Anregungen Verf. von dorther empfangen hat, aber auch, wie sehr ihm daran liegt, durch Ausweitung des „empirischen Materials" neue Stützen für das Grundanliegen dieser Theorie zu liefern; dabei ist er durchaus offen für selbständige Kritik und Weiterführung. — Dies mußte vorausgeschickt werden, ehe auf die Details eingegangen werden konnte. Worum es K. geht, spricht er in der Einleitung aus: Es soll deutlich werden, daß die Redensart vom Menschen als Mikrokosmos mehr ist als ein harmloser Anthropomorphismus, sondern daß dahinter das Bemühen steht, „die Vielfalt der erkannten Weltelemente in *einer* großen Gestalt zusammenzuschmelzen" (12). Gegenüber dem analytischen und isolierenden Denken des modernen Menschen soll gezeigt werden, was es um das ganzheitliche Denken ist, wie es sich im Mikrokosmos-Motiv ausdrückt, das ebenso „an den Gipfelpunkten universaler Hochkulturen wie im kultischen Weltbild einiger der ältesten und unberührtesten Völker der Erde" nachweisbar ist. In diesem Sinne handeln die beiden ersten Kapitel von der Mikrokosmos-Symbolik in der Anthropologie des tibetischen Lamaismus und innerhalb des sumerisch-babylonischen Kulturkreises. Das 3. Kapitel weitet den Blick auf die Vorstellungswelt der primitiven Altvölker aller fünf Kontinente. Die andere Hälfte des Buches (Kap. 4—6) bietet die christliche Entsprechung zu diesen vorchristlichen Spekulationen. Auf dem Hintergrund der vorchristlichen Denkschemata bekommt das paulinische Wort von Christus als der „Zusammenfassung" des Alls (Eph 1,10) und die Lehre von Christus als dem Urbild aller Kreatur erst ihr volles Relief. Ebenso wird so die einzigartige Stellung, welche der Mensch nach christlicher Lehre hat, wesentlich erhellt. Die Themenstellung des letzten Kapitels endlich (Kyrios praesens) bemüht sich im Licht all dieser Erkenntnisse um die spekulativen Voraussetzungen der Mysterientheologie. Den Ertrag des ganzen Buches spricht der Schlußsatz des 2. Kapitels aus: Es gilt „in unserem zwischen Gegensätzen schwebenden Geiste, der bei seiner Eroberung des Kosmos den Menschen heute so leicht ‚naturwissenschaftlich' erniedrigt, ... jenen maßlosen und doch gerade uns, die wir die Schöpfung geistig, d. h. ganzheitlich und sinnbildlich darstellen ..., zu einer existentiellen Verantwortung dieser Schöpfung gegenüber aufrüttelnden alten Satz in neuem Licht aufgehen zu lassen, den Satz, daß der kleine Mensch — *für* den der große Kosmos geschaffen wurde, *weil* der ewige Logos seit je in ihm Fleisch werden sollte — das *Maß* aller Dinge ist."

H. Bacht

Fries, H., Glauben — Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems. 8° (182 S.) Berlin 1960, Morus-Verlag. 5.80 DM, geb. 7.80 DM. — Der Münchener Fundamentaltheologe F. versteht es meisterhaft, ohne Simplifizierung und unglaubwürdiges Verschweigen der Schwierigkeiten die katholische Auffassung des Glaubens gegen seine wissensfeindliche Mißdeutung zu verteidigen und in ihrem positiven Gehalt darzustellen. Entsprechend seinem Zweck stellt er die Probleme sachgemäß und in hinreichender Tiefe dar und bleibt doch allgemeinverständlich genug, um seinen Dienst in der Auseinandersetzung vor allem zwischen Ost und West, zugleich aber auch zwischen richtigem und falschem Glaubensverständnis im Denken des Westens leisten zu können. Die beiden ersten Kapitel stellen die kämpferische Mißdeutung des Glaubens zugunsten der Herrschaft des Wissens vor allem im kommunistischen Materialismus dar, setzen dem aber die glaubensfeindliche Verherrlichung des Wissens auch im Westen an die Seite — wobei F. es sehr wohl vermeidet, die Verschiedenheit der Situation in Ost und West zu übersehen. Die Entwicklung der Geistesgeschichte bis zur heutigen Lage wird in großen Zügen, aber kennzeichnend geschildert und die Gegensätze im Glaubensverständnis der christlichen Konfessionen charakterisiert. Den Übergang zu der positiven Darlegung dessen, was Glauben

heißt, bildet ein Kapitel mit einigen grundsätzlichen Prinzipien. Ehe dann der Glaube an Gott dargestellt wird, stellt F. die Grundgestalt des Glaubens überhaupt heraus, die auch im Glauben an Gott verwirklicht sein muß. Diese Grundgestalt ist nicht in dem Wort dargestellt: Ich glaube etwas, im Unterschied zu: Ich weiß etwas — sondern in den Worten: Ich glaube an dich, ich glaube dir. Glaube ist das Ja zur Person, der man den Inhalt, den sie mitteilt, abnimmt. Der Glaube ist wesentlich Du-Glaube und erst darin Aussage-Glaube. In der Anwendung auf den Glauben an Gott wird gezeigt, daß dieser ein personaler Akt und die eigentliche Existenzverwirklichung des Menschen ist. Den Menschen kann man geradezu definieren als das Wesen, das glauben kann. Da die Selbstoffenbarung Gottes in Christus vollendet geschah, ist die eigentliche Gestalt des Glaubens an Gott der christliche Glaube. Diese Grundzüge des Glaubens werden dann in der Heiligen Schrift nachverfolgt. Zwei Schlußkapitel behandeln die Sicherung der Glaubwürdigkeit in der Erkenntnis der Präambeln und die glaubensvermittelnde Funktion der Kirche. Das einzige, was wir in diesem schönen Buch vermissen, ist die ja nun doch wesentliche Bedeutung der Gnade für die Verwirklichung des Glaubens. Die Selbstmitteilung Gottes, die der Glaube entgegennimmt, ist ja nicht auf die Wortoffenbarung beschränkt, sondern geschieht in der aktuellen Selbstmitteilung Gottes, die wir das Licht und die Gnade des Glaubens nennen, in der Gott im Inneren des Glaubenden irgendwie Zeugnis für sich selbst ablegt.

O. Semmelroth

Theologische Fakultät der Universität München, Pro Mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960. gr. 8° (330 S.) München 1960, Hueber. 23.— DM. — Zum vorjährigen Eucharistischen Kongreß hat die Münchener Theologische Fakultät diese reichhaltige Festschrift herausgebracht. Sie hat gegenüber den meisten personellen Festschriften den Vorteil der vom Anlaß her gegebenen thematischen Einheit. Dennoch ist es hier nicht möglich, alle Einzelarbeiten zu besprechen. Daher sei es erlaubt, auf drei Beiträge, die von dem ekklesiologischen Lebensgrund und der inneren Einheit der Eucharistie sprechen, ein wenig eingehender hinzuweisen. *H. Fries* weist die gemeinschaftsbildende, ekklesiozentrische Bedeutung der Eucharistie positiv nach. Zunächst geschieht das von verschiedenen Lehrpunkten des Neuen Testaments her: Opfer für euch; Bund; Speise und Trank; Leib Christi; bei Johannes Brot des Lebens als Fleisch für das Leben der Welt — hier wäre aber vielleicht mehr auf den Unterschied des vom Vater gegebenen, im Glauben zu essenden Lebensbrotes von dem von Christus im Opfer für das Leben der Welt hingegebenen Fleisch zu achten (vgl. E. Schick, Das Evangelium nach Johannes. Echterbibel [Würzburg 1956] 71) — und das Gleichnis vom Weinstock und den Reben. Das wird weiterverfolgt in der Lehre der Väter und der Liturgik der eucharistischen Feier. Dieses Thema beleuchtet *N. Monzel* aus der soziologischen Kategorienlehre in einer die Bedeutung der Eucharistie für das Leben der Kirche neu erhellenden Weise. Wird doch die stiftungsmäßige Begründung der Eucharistie von einer allzu positivistischen Sicht befreit und in einen inneren Sinnzusammenhang mit dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft gestellt. M. geht von Tönnies' soziologischem Grundschema Gemeinschaft — Gesellschaft aus, das er durch die Kategorie der geistigen Personengemeinschaft ergänzt, so daß alle Gemeinschaftsbildung zurückgeführt wird auf die Kategorien von Vitalgemeinschaft, Gesellschaft, geistiger Personengemeinschaft. Für das Verhältnis dieser Elementarbeziehungen stellt er dann sechs Gesetzmäßigkeiten auf, von denen vor allem die fünfte für das Thema Kirche — Eucharistie ausgewertet wird. Das zweite Gesetz hatte schon für jede Sozialverbindung ein Minimum an vitalgemeinschaftlichem Fundament erwiesen. Nach dem fünften Gesetz nun streben geistige Personengemeinschaften über dieses Minimum hinaus nach vitalen Gemeinsamkeiten des Zusammenlebens (oder deren symbolhaftem Ersatz). Von da her wird die Bedeutung des Sakramentalen in der Kirche überhaupt und besonders der eucharistischen Tischgemeinschaft beleuchtet. „Alle diese Handlungen (Sakramente und Sakramentalien), deren Materie aus dem Bereich des Vitalen oder Vitaldienlichen stammt, sind gemeinschaftsbezogen ... Sie sind Ausdruck und zugleich Stärkung oder Neubelebung der Verbindung mit Gott, aber auch der zwischenmenschlichen Verbundenheit in der kirchlichen Gemeinschaft. Den Höhepunkt solcher heiliger Handlungen nach der Wiedergeburt

durch das Bad der Taufe bildet das eucharistische Mahl" (196). Die neuzeitliche Schwächung des Bedürfnisses zum vitalgemeinschaftlichen Ausdruck religiöser Gemeinschaftlichkeit läßt es „um so wichtiger" erscheinen, „daß wenigstens diese heilige Handlung, die ein wirkliches Mahl ist, mit wachem und vertieftem Verständnis von den Teilnehmern vollzogen wird als vitalgemeinschaftlicher Ausdruck und durch solche Vitalgemeinschaftlichkeit bewirkte Kräftigung der seelisch-geistigen Gemeinschaft und der seinsmäßigen Gnadenverbundenheit" (199). — Für die Frage nach der inneren Einheit der Eucharistie ist die Arbeit von *L. Scheffczyk* bedeutsam über „die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie". Wie problematisch die Art ihrer Verbindung ist, sieht Sch. mit Recht in den Begriffsbestimmungen der Eucharistie und den gebräuchlichen Stoffeinteilungen der Lehrbücher bezeugt. Verschiedene Typen der Einteilung lassen die hinreichende Einheit vermissen. Der Eucharistietraktat wird in drei Teile gegliedert, von denen der erste die Realpräsenz behandelt, dem sich die Behandlung von Opfer und Sakrament oder umgekehrt anschließt. Andere unterscheiden Opfer und Sakrament als zwei Teile der Lehre von der Eucharistie. Ein anderes Schema (H. Schell, D. Feuling, M. Schmaus) gibt auch die Zweiteilung auf, um die Eucharistie als sakramentales Opfer darzustellen. Daran anknüpfend deutet Sch. selbst die Einheit von Opfer und Sakrament sehr gut nach Art des Miteinanders von substantialem Sein und seinem positiven realen Modus. Das Sakramentale an der Eucharistie ist der physische Modus des Opfers. Das Sakrament (im Vollzug) ist die Existenzform des Opfers; es ist das in sakramentaler Weise vollzogene Opfer. Die Teilnahme am Kreuzesopfer durch das Meßopfer beschränkt sich nicht auf den Genuß der Opferfrucht, sondern ist Teilnahme an der Opfertat selbst. Sch. scheint da allerdings den Kommunionempfang zu sehr als Empfang der Opferfrucht zu sehen, wo er doch nach Mediator Dei die qualifizierte Weise der Teilnahme an der Opfertat selbst ist (sacrificii ipsius). — Daß diese Arbeiten das besondere Interesse des Rezensenten gefunden haben, will keinesfalls als Minderung von Wert und Bedeutung der anderen Beiträge verstanden werden. Der systematische Teil enthält noch die wertvollen Beiträge „Transzendenz, Archetyp, Mysterium" *(W. Keilbach)*, „Der Träger der eucharistischen Feier" *(Kl. Mörsdorf)*, „Manifestation des öffentlich-rechtlichen Charakters der Eucharistie in der Applicatio pro populo" *(M. Kaiser)*, „Die Eucharistie als Bürgin der Auferstehung" *(M. Schmaus)*, „Heilmittel der Unsterblichkeit" *(J. Pascher)*, „Das persönliche Opfer des Christen in seinem eucharistischen Bezug" *(R. Egenter)* und „Der eucharistische Ort nach kirchlichem Recht" *(A. Scheuermann)*. Diesem systematischen Teil ist ein historischer vorangestellt. Dabei sind allerdings eigentlich historisch nur die fünf Arbeiten der zweiten Gruppe: „Eucharistie und Propaganda-Kongregation in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens" *(H. Tüchle)*, „J. A. Möhler und der Laienkelch" *(G. Schwaiger)*, „Die eucharistischen Gnadenstätten in Bayern" *(M. Hartig)*, „Die Corporis-Christi-Erzbruderschaft bei St. Peter in München" *(K. Weinzierl)* und „Die Laudatio sacramenti im Werke Gertrud von Le Forts" *(Th. Kampmann)*. Die ersten vier Beiträge würden doch wohl besser nicht unter die historische Thematik gestellt. Denn schon die Untersuchungen zur positiven Theologie der Väterzeit — „Das Brot von unseren Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenäus" *(W. Ziegler)*, „Eucharistic teachings of St. Augustine" *(H. Lang)*, „Basileus tes doxes. Ein frühes christliches Bild und seine Auswirkung" *(R. Bauerreiß)* — sind nicht eigentlich historische Arbeiten. Erst recht nicht der bedeutende Artikel „Melchisedech als Typus" von *V. Hamp*. Exegetische Arbeit sollte man nicht als historische Untersuchung deklarieren, sosehr sie auch historische Forschung und Arbeitsweise treiben muß. Aber selbst wenn man an Geschichte im modernen Sinn ihrer Unterscheidung von Historie denkt, ist die Arbeit an der Heiligen Schrift (und auch die an der Theologie der Väter) etwas anderes. Sie untersucht nicht, was damals gewesen und geschehen ist, sondern deutet Dokumente des Glaubens und erschließt sie der Gottbegegnung des Christen hier und jetzt. — Diese Festschrift ist ein das Ereignis ihres Anlasses überdauernder Beitrag zur Theologie der Eucharistie.

O. Semmelroth

2. Geschichte der Theologie

Michiels, Aemil., O. F. M., Index verborum omnium quae sunt in Tertulliani tractatu De praescriptione haereticorum (Instrumenta Patristica, I). gr. 8° (150 S.) Steenbrugis 1959, Abbatia S. Petri. 125.— belg. Fr. — Zu den bisher schon erschienenen Wortindices von J. G. Ph. Borleffs (Tertulliani de paenitentia 1933), P. Henen (Apologeticum 1910), J. H. Waszink (de anima 1935), Ed. Witters (de spectaculis 1941, Diss., Manuskript) gesellt sich dankenswerterweise dieser neue Index zur Schrift De praescriptione haereticorum. Auf einen ausführlichen Conspectus bibliographicus (S. 17—20) folgt als erster Teil der Arbeit der *Index verborum* selbst (S. 23—95) und als zweiter eine *„Lucubratio de praepositionibus"* (S. 98—150). Die textkritische Grundlage ist die im Corpus Christianorum, series latina, I, erschienene Ausgabe von R. F. Refoulé (Turnholti 1954), wobei jedoch die Ausgaben von E. Kroymann (CSEL 70, 1942) und P. de Labriolle (Paris 1907) samt den Apparaten aller drei Ausgaben herangezogen sind. Der Index, der alle im gen. Werk vorhandenen Wörter umfaßt, ist innerhalb der einzelnen Lemmata nach dem rein grammatischen Gesichtspunkt der Flexion der Nomina und der Verba geordnet. Die Abhandlung über die Präpositionen ist sprachgeschichtlich sehr wichtig und nimmt in den zahlreichen Anmerkungen auch auf andere Werke Tertullians sowie auf Parallelen aus anderen lateinischen Autoren unter reicher Benützung der Literatur, besonders auch des Thesaurus Linguae Latinae Bezug. — Man könnte die Frage stellen, ob im Index verborum statt der rein grammatischen Anordnung nach der Flexion der Belegstellen zu den einzelnen Lemmata nicht besser bei Nomina das regierende Verb, bei Verba das abhängige Nomen hinzuzusetzen wäre. Natürlich würde das eine gewisse Vermehrung des Umfangs bedeuten. Aber das dürfte bei guten Indices, die doch ein notwendiges Rüstzeug für immer bleiben, kein maßgebender Faktor sein. Wieviel brauchbarer der Index durch die eben vorgeschlagene Anordnung würde, ergibt sich z. B. bei dem Stichwort committo; man findet im Index nur *committebant, commiserunt, committam, commiserim, committentes* mit Angabe des jeweiligen Kapitels und der Zeile. Beim ersten Beispiel *committebant* handelt es sich aber um einen Tertullian eigentümlichen Sprachgebrauch, der durch Angabe des abhängigen Objekts der Stelle sofort in die Augen springen würde: *in quae . . . committebant = in quae incurrebant* (cf. p. 130). Ähnlich wäre *commendo:* 25,9° zu verbinden mit *apud te (= tibi),* womit wieder auf die Sprache Tertullians aufmerksam gemacht würde. Das gilt aber ganz allgemein: mit der Flexion der Nomina und der Verba ist wenig gedient. — Einen andern, weit weniger wichtigen Wunsch möchte man noch dahin anmelden, daß die Seitenüberschriften des Index verborum außer Seitenzahl und Titel *(Index verborum)* das erste und das letzte Lemma der betr. Seite mit aufweisen sollten, ähnlich in der Abhandlung über die Präpositionen außer dem Titel *De praepositionibus* auch die jeweils behandelte Präposition, was besonders bei der langen Abhandlung über *in* dankenswert wäre, die volle 11 Seiten (129—139) umfaßt. — Doch soll durch Äußerung solcher Wünsche der große Wert dieses Index verborum in keiner Weise eingeschränkt werden. Er wird ein wichtiger Baustein werden zu einem Gesamtindex verborum, der bald einmal alle Werke des eigenwilligen afrikanischen Sprachkünstlers umfassen sollte.

O. Faller

Nesmy, C., Saint Benoît et la vie monastique (Maîtres spirituels, 19) kl. 8° (188 S.) Paris 1959, du Seuil. — Chenu, M. D., S. Thomas d'Aquin et la théologie (Maîtres spirituels, 17) kl. 8° (190 S.) Paris 1959, du Seuil. — In der instruktiven Reihe der Collections Microcosme aus dem Verlagshaus du Seuil, die den führenden geistigen Persönlichkeiten der Weltgeschichte, ihren literarischen Werken, ihrem Einfluß auf die religiöse und kulturelle Entwicklung der Menschheit knappe, aber von besten Fachleuten verfaßte Monographien widmet — wir erinnern an Henri Marrou über Augustinus und den Augustinismus —, haben nun auch Benedikt von Nursia, der Vater des abendländischen Mönchtums, und Thomas von Aquin, der klassische Theologe des hohen Mittelalters, ihren Platz gefunden. Während *Dom Nesmy* das Leben des hl. Benedikt einführend behandelt, nicht ohne sich mit den Dialogen des hl. Gregors d. Gr., unserer einzigen Quelle für dieses Leben, kritisch auseinanderge-

setzt zu haben — obwohl wir nicht mit ihm darin übereinstimmen, daß dieser Dialog „sérieusement documenté" sei (5), das hieße denn doch der Literaturgattung der Aretalogie zuviel zuzumuten —, behandelt er eingehender das monastische Ideal, wie die Regel es entwirft, um sich schließlich der benediktinischen Geschichte zuzuwenden und der durch sie geformten monastischen Tradition des Abendlandes. Viele Texte aus der Regel, ihren Kommentaren und aus den Dialogen des hl. Gregor beleben den Stoff, den eine Fülle von gut ausgewählten, wenn auch schlecht reproduzierten Bildern begleitet. Zeittafeln, Gründungslisten der Abteien in den verschiedenen Ländern, eine Zusammenstellung der wichtigsten benediktinischen Leistungen auf dem Feld der Mission, der Wissenschaft, der Kunst, einige bibliographische Hinweise zum Schluß machen das Buch für die weiten Kreise, für die es bestimmt ist, zu einem handlichen Weiser. Manche Bemerkungen sind sicher allzusehr auf Publikumswirkung hin angelegt, wie etwa die Reihe benediktinischer Päpste (176), die mit Gregor d. Gr. beginnt (dessen Mönchtum, wie man sicher weiß, nicht benediktinisch gewesen ist). Ähnliches gilt für Beda Venerabilis, den man kaum als Benediktiner bezeichnen kann. Benediktiner, so wie man es gemeinhin versteht, gibt es eigentlich erst seit der karolingischen Zeit. — Nüchterner und zugleich leidenschaftlicher erscheint die Darstellung, die *P. Chenu* seinem großen Ordensbruder zukommen läßt. Hier werden das Leben und seine Etappen zur Grundlinie des Buches, aber doch nur zum Einteilungsprinzip, das es dem Verf. erlaubt, die wesentlichen Elemente der Philosophie, Theologie und Mystik des Aquinaten zu entwickeln. Eine Reihe ungewöhnlicher Illustrationen, zumeist aus Handschriften der Bibliothèque Nationale in Paris, sind beigegeben. Eine Doppeltafel stellt die Lebensdaten neben die wichtigsten kulturellen Ereignisse des Zeitalters, in dem das Wirken des hl. Thomas sich vollendet. Die Bibliographie ist zweckentsprechend kurz gehalten und beschränkt sich, wie begreiflich, auf den französischen Raum. Auch wer sich Thomas von Aquin bereits von anderer Seite und dank eigener Beschäftigung mit seinen Werken genähert hat, wird diesen Gang durch das Werk des Heiligen anhand einer so meisterlichen Führung nicht ohne willkommene Bereicherung seiner Einsichten unternehmen.

H. Wolter

Rubin, B., Das Zeitalter Justinians. Bd. I. 8° (XVI und 539 S.) Berlin 1960, Walter de Gruyter u. Co. 48.— DM. — Die umfassend geplante Darstellung der Geschichte eines so entscheidenden Zeitalters wie der Anfänge des byzantinischen Reiches legt im 1. Band gleichsam die Fundamente. Verf. entwickelt zunächst die Voraussetzungen in einem knappen Abriß der Geschichte des Römischen Reiches vom 3. bis zum 5. Jahrhundert einschließlich und schildert dann die Begründung der justinianischen Dynastie durch Justinus (5—78). Er wendet sich darauf den beiden Gestalten des Kaisers Justinian und seiner Gattin Theodora zu, die mit dem Aufwand vielfältiger Details und mit einer deutlich stärkeren Anteilnahme am Schicksal Theodoras ins Licht gesetzt werden. Ein zentrales Kapitel über Reichsidee und Kaiserkritik gibt sich als quellenkritische Monographie unter dem Leitmotiv: Propaganda (122—244). Die 2. Hälfte des Bandes gehört der Politik, wie sie sich vor allem in den Kriegen mit dem Osten konkretisiert (245—374). Ein gewaltiger Anmerkungsapparat (375—530) stellt die Sachkenntnis des Verf. unter Beweis, sowohl die Kenntnis der Quellen und des mit ihrer Erforschung verbundenen wissenschaftlichen Fortschritts als auch der sonstigen Sekundärliteratur, wie sie sich in der erstaunlichen Blüte der Byzantinistik seit den letzten dreißig Jahren angehäuft hat. Die beigegebenen Karten sind zum Verständnis der kriegerischen Ereignisse unentbehrlich, die Tafeln mit den Münzbildern (vor allem) und den Ausgrabungen wertvoll. Dieser 1. Band, dem noch drei weitere folgen sollen, verrät die Absicht des Verf., eine möglichst vollständige und bis in die letzte Einzelheit hinein kritisch gesicherte Darstellung des justinianischen Zeitalters vorzulegen. Er setzt damit die Reihe der großen Forscher Ch. Diehl, W. C. Holmes, E. Stein fort, und wir besitzen durch ihn schon jetzt eine begrüßenswerte Zusammenfassung der bisher erarbeiteten Erkenntnisse auf dem weiten Feld der byzantinistischen Forschung, soweit es sich auf den im Titel des Gesamtwerkes umschriebenen Zeitraum erstreckt. Bei der sonst immer gepflegten und gerühmten Nüchternheit der Byzantinisten fällt beim Verf. ein gewisser farbenreicher, rhetorisch geschwungener Stil auf, den er offen-

sichtlich dem schuldig zu sein glaubt, was er seine „geistesgeschichtliche Methode" nennt. Er versucht, vor allem bei dem zentralen Kapitel über die Reichsideologie, ein Verständnis für die Zeit und ihre Beobachter damals, vor allem für Prokop von Cäsarea (Prokopios von Kaisareia), zu gewinnen aus Vergleichen mit anderen Zeitepochen, zumal mit „dem Erlebnis der Gegenwart". Mag man eine solche heuristische Hilfe auch nicht unterschätzen, so möchten wir doch Bedenken anmelden; sie könnte zu leicht aus einer Hilfe zu einer Meisterin werden — und würde dann zu einer Gefahr für den Verf. selbst, indem man ob der romanhaften Sprache („In Deutschland zerriß die unsalomonische Spaltung von 1945 das Herz Europas in zwei zuckende Hälften") den soliden Unterbau der eigentlichen Aussage zu übersehen versucht wäre. Schließlich beginnt man ja das Studium eines Werkes nicht mit dem Anmerkungsapparat, sondern mit dem Text. Hier möchten wir dem Verf. für die kommenden Bände eine ruhigere Hand und abgeklärtere Farben wünschen.

H. Wolter

Runciman, St., Geschichte der Kreuzzüge. 3. Bd. Das Königreich Akkon und die späteren Kreuzzüge. 8° (XII u. 602 S.) München 1960, C. H. Beck. 30.— DM. — (Das ganze Werk [3 Bände]: 66.— DM; geb. 78.— DM.) — Ders., Die sizilianische Vesper. Eine Geschichte der Mittelmeerwelt im Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts. 8° (XI u. 379 S.) München 1959, C. H. Beck. 23.50 DM; geb. 27.50 DM. — Mit diesem abschließenden dritten Band liegt das Gesamtwerk Runcimans über die Kreuzzüge des hohen Mittelalters geschlossen in deutscher Übertragung vor. Für die Wertung seiner Methode, seiner Erkenntnisse und seiner Darstellung verweisen wir auf unsere Besprechungen der beiden ersten Bände in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 33 [1958] 274—276 für Bd. I; 34 [1959] 604—605 für Bd. II). In Bd. III behandelt der Verf. den dritten Kreuzzug (3—108), den vierten mit der Eroberung Konstantinopels und der Errichtung des Lateinischen Kaiserreichs, die Unternehmungen Kaiser Friedrichs II. unter dem Titel: Kreuzzüge auf Irrwegen (111—241). Die Ablösung der „liebenswürdigen und kultivierten Ayubiten" durch die Mamelucken wird als entscheidende Wandlung der feindlichen Front im Osten gesehen und zugleich der Einbruch der Mongolen dargestellt, an den sich zunächst das Wunschdenken des Westens knüpfte, weil man in den Mongolen Hilfe für die Kriegsziele im Nahen Orient sehen zu können glaubte (243—357); zugleich wird kritisch, aber anerkennend der Einsatz König Ludwigs des Heiligen innerhalb des Gesamtablaufs der Kreuzzugsbewegung untersucht. Der endgültige Zusammenbruch der Kreuzfahrerstaaten mit dem Fall von Akkon wird vom Verf. erst dargestellt, nachdem er zusammenfassend von Wirtschaft und Kultur dieser eigentümlichen Souveränitätsgebilde westlichen Ursprungs und orientalischer Prägung, sowie von der Architektur und der mit ihr verbundenen Künste berichtet hat (359—431). In einem Epilog wendet er sich dem Geschick des Kreuzzugsgedankens im späteren Mittelalter zu, wobei er sich auf die Forschungen von A. S. Atiya stützt (The Crusade in the Later Middle Ages, London 1938). Auf wenigen, aber sehr bedenkenswerten Seiten (in summa: 477—490) setzt sich der Verf. kritisch mit dem geschichtlichen Gesamtphänomen der Kreuzzugsbewegung auseinander. Hier sind die Akzente natürlich subjektiv gesetzt, was niemand beklagen wird; vielmehr sollte man es begrüßen, daß der zu den besten Kennern der Zeit gehörende Verf. mit seinen besonders Byzanz freundlich gesonnenen, möglichst allen Anliegen aber aufgeschlossenen Urteilen das wissenschaftliche Gespräch weiterführt. Neben den vielen negativen Folgen der Kreuzzüge hebt er den Gewinn für das Papsttum deutlich heraus (479 f.), sieht aber auch die tragischen Konsequenzen, welche „zu den Demütigungen des sizilianischen Krieges und in die Gefangenschaft von Avignon führt". Diesen Fragenkomplex hat Verf. monographisch in seinem Buch über die sizilianische Vesper untersucht, das wir bereits in seiner englischen Fassung besprochen haben (vgl. Schol 34 [1959] 105 bis 106). Wir können uns deshalb hier damit begnügen, die ausgezeichnete Leistung des Übersetzers (Peter de Mendelsohn), der neben den Kreuzzugsbänden auch dieses Werk des englischen Gelehrten übertragen hat, hervorzuheben. H. Wolter

Bouton, Jean de la Croix, Bibliographie Bernardine (1891—1957) (Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux, 5). kl 8° (XI u. 166 S.) Paris 1958,

P. Lethielleux. 1500.— Fr. — Seit der Bibliographia Bernardina des P. Leopold Janauschek (Xenia Bernardina, 4, Wien 1891) mit ihren 2761 Büchertiteln mußte die Forschung sich mit Teilbibliographien und Literaturberichten begnügen, unter denen der Beitrag von Matthäus Bernards auf dem Bernhard-Kongreß in Mainz (1953) besonders hervorzuheben ist (Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhardkongreß Mainz 1953. Hrsg. u. eingel. v. Joseph Lortz, Wiesbaden 1955, 3—43: Der Stand der Bernhardforschung). Die vorliegende Bibliographie will eine eigentliche Weiterführung der erwähnten Leistung Janauscheks sein und bringt wie diese annalistisch die dem Verf. zugängliche Literatur (Bücher und Aufsätze). Bei dem anzuerkennenden Willen, möglichst vollständig das Material zu sammeln, kann man allerdings die einschränkende Bemerkung kaum unterdrücken, daß es wenig sinnvoll erscheint, nun auch jeden Kirchenzeitungsartikel oder jede Zeitungsglosse zu verzeichnen. Verf. benützt nun eine Wertungstabelle und gibt den Einzelnummern verschiedene Prädikate (A wissenschaftliches Werk 1. Klasse; B wissenschaftliche Studie über ein Teilproblem [sozusagen 2. Klasse]; C wichtige wissenschaftliche Studie, die den Erkenntnisfortschritt fördert; D wissenschaftlich gearbeitete Studie, ohne neue Erkenntnisse; E Arbeiten populären Charakters). Nun hätte man also alle mit E zu bezeichnenden Titel bereits weglassen können. Bei der Wertung der übrigen bemerkt man ein stark subjektives Moment, was sich natürlich nicht ganz ausschließen läßt. Aber so naheliegend eine solche Verkehrshilfe in einer Bibliographie von über tausend Nummern sich anbietet — ein fataler Beigeschmack des Schulmeisterlichen bleibt ihr anhaften. Leider haben sich, zumal bei den Angaben deutscher Arbeiten, zahllose Druckfehler eingeschlichen, so Nr. 197, 242 (Jos. statt: Johann); 245 (Politick statt: Politik); 317 (conflit statt: conflict); 382 (storey statt: story); 662 (Wurtzbourg statt: Würzburg); 742 (Suzo statt: Suso); 761 (Monöchtum statt: Mönchtum); 912 (Puztet statt: Pustet); 1009 (Mätthaus statt: Matthäus); 1049 (Gammesbach statt: Gammersbach); 1068 (mystiche statt: mystische) u. v. a. m. Bibliographien, die auf wissenschaftlichen Rang Anspruch erheben, sollten sorgfältiger gearbeitet werden. Begrüßenswert erscheint uns der Hinweis auf wichtige Besprechungen wichtiger Bücher. Ein Autorenindex erleichtert die Suche nach bestimmten Titeln, ein geographischer Index tut seine Dienste, der bernhardinische Index mit Sach- und Personenstichworten erscheint besonders praktisch. Unsere einschränkenden Bemerkungen wollen nicht den Wert dieser Publikation herabmindern, sondern nur auf die Momente aufmerksam machen, die eine Benutzung nicht in allem erleichtern.

H. Wolter

S. Bernardi Opera Vol. II, Sermones super Cantica Canticorum (36—86) ad fidem codicum recensuerunt *J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais*, praefationem scripsit *Ch. Mohrmann*. 4° (XXXV u. 329 S.) Rom 1958, Éditiones Cistercienses. 26.50 DM, geb. 30.— DM. — Dieser zweite Band des bernhardinischen Gesamtwerkes, das unter der Leitung des hochverdienten P. J. Leclercq zu erscheinen begonnen hat, bringt die Reihe der Predigten über das Hohelied zum Abschluß. Wir haben über Art und Qualität der Edition selbst bereits berichtet (Schol 33 [1958] 287 f.). Hier sei vor allem auf die einleitenden Bemerkungen der Nymwegener gelehrten Latinistin hingewiesen, welche sich mit der Sprache und dem Stil des hl. Bernhard beschäftigen. Die Verf. hatte bereits auf dem Mailänder Bernhard-Kongreß über den Stil des hl. Bernhard referiert (S. Bernardo, Pubblicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte, Mailand 1954, S. 166—184) und fügt in der Einleitung zum vorliegenden 2. Band der Werke in die umgearbeitete und bereicherte Darstellung des Stils noch sehr instruktive Beobachtungen zur Sprache (Wortschatz und Satzbau) ein. Die nahe Verwandtschaft mit Augustinus, Ambrosius u. a. lateinischen Vätern wird hervorgehoben. Zugleich wird auf die eigentümliche Lebendigkeit des Lateins im 12. Jahrhundert aufmerksam gemacht, die Joseph de *Ghellinck* in seinem Essor de la littérature latine au XIIe siècle (1946) so eindrucksvoll geschildert hat. In Bernhard von Clairvaux erblickt M. mit Recht einen der glanzvollsten Interpreten des christlichen Humanismus dieser Epoche. Trotzdem muß man mit ihr feststellen, daß der Wortschatz Bernhards ärmer ist als der des hl. Augustinus etwa, der Satzbau schlichter und primitiver — wenn man will. Doch zeichnet sich die bernhardinische Sprache durch eine eigentümliche Bewegtheit aus, die dann

vor allem aus der unvertauschbaren Vitalität ihres Trägers stammt und aus der Unmittelbarkeit, mit der Bernhard die Leser und Hörer seines Wortes anzugehen vermag. Frau M. erläutert ihre Thesen an Hand mehrerer glücklich gewählter Beispiele (pax, confiteri - confessio, claritas - maiestas - gloria für das griechische doxa). Neben dem biblisch-patristischen wird das monastische Element sichtbar, vor allem die Sprache der Mystik. Die drängende Fülle der Bilder, Redefiguren, Vergleiche, Wortspiele, Zitate bei Bernhard sollte aber nie darüber hinwegsehen lassen, wie nüchtern und korrekt Bernhard in seinen theologischen Ausführungen vorangeht und wie erstaunlich sicher seine Fähigkeit ist, auch die zartesten Schattierungen der mystischen Einigung der Seele mit Gott (seine eigenen Erfahrungen) zu verdeutlichen. Diese meisterliche Einführung wird viel dazu beitragen, das klassische Werk des hl. Bernhard, wie es jetzt abgeschlossen textkritisch gesichert und formschön ediert vorliegt, nach allen Seiten hin und in seiner unnachahmlichen Tiefe begreifen zu lassen.

H. Wolter

Southern, R. W., Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert. Deutsche Übersetzung aus dem Englischen von *Fr. Schöne*. 8° (265 S.) Stuttgart 1960, Kohlhammer. 29.50 DM. — Im Vorwort seines Buches bekennt sich Verf. zur Schule der bekannten englischen Mediävisten Sir Maurice Powicke und V. H. Galbraith. Er selbst kann sich als Forscher und Darsteller gleichrangig neben sie gestellt sehen. Die Kraft der Synthese, wie sie den englischen Historikern im höheren Grad geschenkt erscheint als etwa den deutschen, erweist sich auch in vorliegendem Buch. Die Erwähnung des 12. Jahrhunderts im Titel ist leicht irreführend, da das 11. Jahrhundert, dessen Bedeutung für die Gesamthaltung des Hohen Mittelalters seit längerem immer höher gewertet wird, den breitesten Raum einnimmt. Es handelt sich, um ein nahegelegtes Wort zu gebrauchen, um Strukturanalysen der Zeit. Eine geographisch-soziographische Einführung (Das christliche Abendland und seine Nachbarn, 13—65) orientiert über den Schauplatz; weiter- und ausführend folgt ein Bild der gesellschaftlichen Stufen und Funktionen (66—104), dem ein Aufriß der Ordnung des christlichen Lebens nachgeordnet wird (Kirche und Welt, Rom und das Papsttum, Die Klöster, 105—150). Ein abschließendes Kapitel über Forschung und Wissenschaft (151—194), über die geistliche und anhebende weltliche Dichtung (195—229) greift betont ins 12. Jahrhundert hinein. Die Bibliographie (230—237) gehört zum Typus der bei uns viel zu wenig geübten „biliographie raisonnée", bei der nicht nur Autor und Buchtitel mitgeteilt wird, sondern auch ein wertendes Wort beigegeben und damit zugleich ein Blick in die Werkstatt der Forschung ermöglicht wird. Die Anmerkungen werden anhangsweise zusammengefaßt (was bei uns immer gebräuchlicher wird, den Textspiegel der Darstellung zwar entlastet, den Gebrauch aber erschwert). Verf. rühmt die Leistung seines Übersetzers, dem wohl auch, wie wir vermuten, manche Ergänzung im Apparat zuzuschreiben ist, die auf deutsche Forschung abhebt. Rein sprachlich wäre an dieser Übersetzung einiges auszusetzen (etwa S. 190 erwartet man statt ‚Papist' eigentlich ‚Papalist', auf der gleichen Seite müßte es statt ‚oder - oder' wohl ‚entweder - oder' heißen in der dort beigegebenen Parenthese). Der Papst Benedikt auf S. 110 ist wohl kaum der II., sondern der IX.; man sagt bei uns nicht ‚*das* Zölibat', sondern ‚*der* Zölibat' (wie auch *der* Pontifikat, u. a. ä.). Ob Urban II. wirklich davon gesprochen hat, den Priestern sei Vollmacht gegeben ... den *Gott*, der der Schöpfer aller Dinge ist, *zu erschaffen* (S. 116), möchten wir bezweifeln. Davon abgesehen aber bringt Verf. selbst eine Fülle guter Einsichten aus einer intimen Kenntnis der Quellen und der Einzelforschung. Wir erinnern etwa an die Bemerkung, daß die Kurie in Rom als Kontinuität des Könnens und der Erfahrung gewertet wird, welche zur Überwindung der Schismen dieser Zeit und ihrer Folgen beigetragen hat (135). Ferner an die Erkenntnis, daß die Ursprünge des Wandels, der sich in der Stellung des Papsttums in der Welt des 11. und 12. Jahrhunderts vollzog, nicht in Rom, sondern in den Provinzen lag (134). Das scheint ein Gesetz der Kirchengeschichte zu sein, wenn man an den Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts denkt, der ja auch in den Provinzen entstand und erst viel später von Rom ergriffen und patronisiert worden ist. Auch finden wir die Methode des Verf. glücklich, die er anwendet, um ganze Fragenkomplexe mittels der Interpretation besonders günstig gegebener Quellen-

partien zu erhellen, wie etwa Regierung und Verwaltung im Mittelalter an Hand des Beispiels der Grafschaft Anjou, die Stellung der Unfreien in der Gesellschaft an Hand von Urkunden des Klosters Marmoutier bei Tours, das Verhältnis von Kirche und Welt vor und während des Investiturstreites an Hand der Familiengeschichte der Grafen von Katalonien. Wir können hier dem Verf. natürlich nicht in jeder Frage und für jedes angeschnittene Problem Antwort geben. Dafür ist das beschrittene Feld zu weit. Er hat es sich durchaus nicht leicht gemacht und etwa nur ein mit breiten Strichen hingeworfenes Bild der Zeit entworfen. Vielmehr spürt man fast an jedem Satz, wie ernst er sich mit der Detailforschung vertraut gemacht hat und wie in jeder Aussage zugleich ein Stück eigener Forschung kenntlich wird. Zwar liegt über dem Ganzen ein gewisser, nicht geleugneter Hauch rationalistischer Distanziertheit, der keineswegs notwendig als Mangel empfunden zu werden braucht. Diese innere Distanz erlaubt sogar weiterführende und fruchtbare Urteile über Menschen und Einrichtungen, verschließt dem Verf. aber zugleich den Eintritt in die innere Welt eines Anselm und eines Bernhard, die aber gerade der eigentliche Kern der damaligen historischen Wirklichkeit gewesen ist. Wir erwarten vom Verf. nicht etwas, was zu leisten er auch nicht verspricht, zumal er mehr bringt, als wir erwarten. Nur möchten wir angedeutet haben, daß bei allem Reichtum der Aussage, aller Nüchternheit des Befundes, der Zuverlässigkeit der Daten mit diesem Buch noch kein letztes Wort zum Wesen der mittelalterlichen Welt gefunden worden ist, wohl aber ein sehr wichtiges weisendes Wort zu den Werken, die den Zugang zu diesem Wesen erschließen können.

H. Wolter

Salmer, C., Navigatio Sancti Brendani, from early Latin manuscripts edited with Introduction and Notes (Publications in Mediaeval Studies. The University of Notre Dame, hrsg. von *Ph. S. Moore*, 16). 8° (LI u. 132 S.) Notre Dame 1959, University of Notre Dame Press. 75.— Sh. — Die lateinische Edition der im Mittelalter so viel gelesenen Geschichte von Brendans Meerfahrt sieht bereits auf ein hundertzwanzigjähriges Bemühen zurück (Achille Jubinal, La légende latine de s. Brandaines, Paris 1836). Eine eigentliche kritische Edition erhalten wir erst mit vorliegendem Werk. Die durch immer neue Entdeckungen bereicherte Fülle von lateinischen Handschriften verschiedenster europäischer Provenienz — bis jetzt kennt man bis zu 120 — erschwerte die Erstellung des Textes, den Verf. durchaus noch nicht als endgültig ansieht. Von den bisher bekannten Handschriften wählte S. für seine Edition 18 aus; die ältesten stammen aus dem 10. Jh., und zwar aus Trier. Das Stemma der Handschriften läßt eine Wanderung von Lothringen nach den Niederlanden, nach Süddeutschland und Frankreich vermuten. Name und Persönlichkeit des Verfassers der Navigatio bleiben noch immer unbekannt, doch weisen alle Indizien auf einen Iroschotten hin, vielleicht auf Israel Episcopus gen. Scottigena, den Erzieher, Freund und Berater des Erzbischofs Bruno v. Köln, der als Laienbruder in Sankt Maximin zu Trier sein Leben beschloß. Verf. zählt die Navigatio zu den wertvollsten literarischen Werken der Ottonischen Renaissance; die Gestalt des Titelhelden wurde so schnell bekannt, daß S. in einem Artikel in der Zeitschrift Traditio 7 (1949) 416 bis 433 die Vermutung aussprach, man habe dem neuen Bistum an der Havel den Namen „Brandenburg" eben nach Sankt Brendan gegeben. Für die monastisch orientierten Jahrhunderte von 900—1200 nimmt der Erfolg des Buches nicht wunder, zumal der Schauplatz, der Ozean, durch die politischen Erfolge der Normannen in Frankreich, England, Sizilien und im Heiligen Land immer neue Aktualität gewann. Die knappe, aber durch viele Verweise sehr dienliche Kommentierung einzelner Sätze und vor allem der Namen und Orte (83—101) läßt erkennen, ein wie vielförmiger Traditionsstrom aus Orient und Okzident in der „Meerfahrt" zutage tritt. Im Anhang folgt eine Liste der lateinischen Prosa-Editionen, der überlieferten Fragmente und Zusammenfassungen sowie der lateinischen Handschriften der Navigatio; eine Bibliographie von 16 Seiten schließt die Arbeit ab. Der überaus sorgfältig erstellte Text (1—82) enthält übrigens eine ganze Reihe aufschlußreicher Bemerkungen zum Ethos und zum Brauchtum des Reformmönchtums, die aus der Umkleidung der literarischen Fabel herauszulösen sich lohnen dürfte.

H. Wolter

Schmale, F.-J., Studien zum Schisma des Jahres 1130 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, hrsg. v. *H. E. Feine, J. Heckel* u.

H. Nottarp, 3). 8° (VIII u. 312 S.) Köln u. Graz 1961, Böhlau. 28.— DM. — Die Doppelwahl von 1130 und der ihr folgende Kampf der beiden Päpste um die Anerkennung seitens der Gesamtkirche gehören zu den meistdiskutierten Fragen des an Problemen so reichen 12. Jahrhunderts. Über den Stand der Forschung berichtet Verf. einleitend (1—12) und hebt mit Recht die fördernden Anregungen von H.-W. Klewitz hervor. Sie finden sich im Artikel „Das Ende des Reformpapsttums" (Deutsches Archiv 3 [1939] 372—412), der jetzt auch in einem Neudruck zugänglich ist (H.-W. Klewitz, Reformpapsttum und Kardinalkolleg, Darmstadt 1957, S. 207 bis 259). Die Studien des Verf. führen die Ansätze dieses Forschers sehr glücklich weiter, nicht ohne manche Formulierung geradezurücken. Vor allem gilt das für den leicht irreführenden Titel; denn von einem Ende des Reformpapsttums kann 1130—1138 kaum die Rede sein, eher von einer Akzentverschiebung des Reformwillens und einer Verlagerung der die Reform der Kirche tragenden Kräfte. Es handelt sich, wie Verf. mit Recht behauptet und beweist, bei der Entscheidung der Kirche für Innozenz II. um eine Auswirkung der neuen kirchlichen Reformbewegung, aktiv vor allem in den Reformorden des 12. Jahrhunderts (den Zisterziensern zumal und den Regularkanonikern). Die ältere Auffassung der Forschung, es handle sich bei der Doppelwahl eher um einen stadtrömischen Kampf von Adelsparteien (Frangipani-Pierleoni wird vom Verf. (15—28) knapp und sicher abgewiesen. Nach dem Vorgang von Klewitz läßt er eine Analyse der Kardinalsgruppierungen an der Kurie folgen (29—90), welche nicht nur den Generationsunterschied, sondern auch die geographische Herkunft der Mitglieder als heuristisches Prinzip glücklich beizieht. Die Innozentianer sind nicht nur durchweg die jüngeren bzw. zuletzt kreierten Kardinäle, sondern stammen auch durchweg aus Frankreich und dem mit Frankreich wirtschaftlich verbundenen Oberitalien, während die Anakletianer zumeist dem südlichen Italien oder dem Kirchenstaat zugehören. Die in diesem Zusammenhang gebrachten Charakterisierungen der beiden Päpste (vorerst als Kardinäle) bedienen sich allen nur eben beizubringenden Materials und scheinen mit einem hohen Maß von Objektivität gezeichnet. Verf. rückt dabei deutlich ab von der zumal in der deutschen Forschung bislang geübten Vorliebe für Anaklet, wobei er allerdings dem Zeugnis Arnulfs v. Lisieux zuviel Gewicht beimißt und die für Anaklet sprechenden Zeugnisse nicht voll auszuschöpfen scheint. Zentral steht in der Reihe der Studien des Verf. die Untersuchung über den Kanzler Haimerich (93—191), womit ein wichtiges Desiderat der Forschung erfüllt wird, denn wir besaßen bis jetzt noch nichts dergleichen. Zwar erlauben in bezug auf den umstrittenen Beherrscher der Kurie die lückenhaft erhaltenen Quellen auch heute noch kein wirklich endgültiges Bild, da aber diese Lücken sich wohl kaum noch werden schließen lassen, wird das hier erarbeitete Profil wohl bleibende Aussage sein. Kein Schatten wird übersehen, aber auch keine Leistung geringgeachtet. Die abschließende methodische Bemerkung (191, Anm. 27) von der Grenze historischer Erkenntnismöglichkeiten, deren wir angesichts einer so entscheidenden Persönlichkeit beim „Durchbruch eines Neuen" uns bewußt werden, gehört zu den vielen wichtigen Beobachtungen des Verf., die gleichsam als Randerwerb seinen Erkenntnissen beigegeben werden. Hierzu rechnen wir auch die Erwägung (263, Anm. 20) über die Funktion der Gesamtkirche bei der Anerkennung des rechtmäßigen Papstes, dessen Rechtmäßigkeit durch diese Anerkennung entweder sichtbar wird oder konstituiert wird. Diese Frage verdient in der Tat eine weitergreifende Untersuchung, bei der natürlich die Beobachtung der parallelen Entwicklung im Raum des Königtums dienlich sein könnte. Machte den König die Wahl oder die schließliche Anerkennung (mindestens der überwiegenden Mehrheit) des Reiches? Für den 3. Teil (Die Anerkennung Innocenz' II., 195—250) hatte Verf. bereits Vorarbeiten veröffentlicht (ZKirchGesch 65 [1954] 240—269) über die Bemühungen Innozenz' II. um seine Anerkennung in Deutschland. Die rasche tour d'horizon, welche er jetzt in größerem Zusammenhang vornimmt, läßt erkennen, daß in der Tat die neue Phase der Kirchenreform, die sich innerlicher, „religiöser" verstand als die klassische Bewegung des 11. Jahrhunderts, fast allenthalben die entscheidenden Positionen hatte besetzen können. Der Einfluß Bernhards von Clairvaux wird damit in den organischen Zusammenhang gesetzt und verliert etwas von dem allzu Außerordentlichen, das ihm die Hagiographie zuzuschreiben geneigt war. Wobei des Außerordentlichen genug bleibt, um diese einmalige historische Persönlich-

keit nicht ihres Zaubers zu berauben. Wenn Verf. schließlich noch das Verhältnis Innozenz' II. zu den Orden der Benediktiner, Zisterzienser und Regularkanoniker skizziert (253—279), gewinnt er alles in allem eine solide Basis für die abschließende Wertung des Pontifikates selbst, das er aber nur in seinen Grundzügen umreißt (283 bis 294). — Im Quellen- u. Literaturverzeichnis verunzieren einige Druckfehler den sonst so sorgfältig gesetzten Spiegel, z. B. G. Schreibers „Kurie und Kloster" ist bei Stutz nicht unter Nr. 63 u. 66, sondern unter Nr. 65, 66, 67, 68 zu finden; es heißt wohl Pierre und nicht Pière le Vénérable; u. a. m. Zum England-Kapitel (233—237) möchten wir auf W. Holtzmann, Zur Geschichte des ersten Romzuges Lothars III. (Deutsches Archiv 9 [1951] 182 f.) verweisen, der die Vermutung ausspricht, der Cluniazenser Hugo v. Amiens (zunächst Abt von Reading), in Verbindung mit Haimerich und von Honorius II. an die Kurie berufen, seit 1129 aber Erzbischof von Rouen, sei es gewesen, der Heinrich I. an die Seite Innozenz' II. geführt habe.

H. Wolter

Monnerjahn, E., Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. für abendländische Religionsgeschichte, 20). gr. 8° (XII u. 236 S.) Wiesbaden 1960, Steiner. 21.— DM. — Die Untersuchung, angeregt durch ein Seminar bei J. Lortz in Mainz, will einen Beitrag leisten zur immer noch offenen und heute wieder so akuten Frage, wie es zur Reformation kommen konnte. Der Graf von Mirandola (1463—1494) war in seiner Persönlichkeit und seiner Lehre gewiß einer der Bahnbrecher der neuen Zeit, und so mußte ein möglichst objektiv gezeichnetes Bild von ihm und seinem Schaffen auch neues Licht in jenes Dunkel bringen. Der Verf. hat sich ehrlich bemüht, ein solch objektives Bild zu entwerfen, besonders auch gegen die vom modernen italienischen Idealismus gebrachte Deutung, die Mirandola zu einem „Idealisten des 15. Jahrhunderts" machen wollte. Demgegenüber ist bereits von Cassirer, Dulles, di Napoli u. a. die Verbindung des jungen Grafen mit seiner Vor- und Umwelt dargestellt und vor allem die Verbindung mit dem scholastischen Denken herausgearbeitet worden. M. aber geht dem Denken Mirandolas umfassender vom eigentlichen Grundanliegen des Grafen aus nach. Er sieht in ihm vor allem den religiösen Denker, und er hat diesen Grundzug in seinem Buch auch wirklich belegt. Der Weg zu Gott, persönlich und für die Welt, das war Mirandolas Anliegen, und alles, was sein weiter Blick an Naturphilosophie, Magie, ja auch in dem ihm wie seiner Zeit so zentralen Menschenbild erfaßte, steht in diesem religiösen Dienst. Es war gewiß keine „Theologie" der Offenbarung, die er schuf. Darum nennt M. sie schon im Untertitel „philosophische Theologie". Denn die Idee der Einheit beherrschte Mirandola. An die Stelle des vielen Einzelnen, in die das Zusammentreffen des vielen Neuen das Weltbild aufgelöst hatte, will er wieder die Einheit stellen, die in Gott, im Logos gründet und endet. Alles, dessen sein lebhafter Geist — auch in Korrespondenz mit dem Osten — in dieser interessierten Zeit habhaft werden konnte, benutzt und verarbeitet er für die Einheit: die griechische Philosophie (besonders Platon und den Neuplatonismus), die Araber, aber auch die Hermetica, Asklepios, die jüdische Kabbala neben Ps.-Dionysius und der Patristik (Origenes) sowie der Scholastik (Thomas), um nur einiges zu nennen und den Umfang des Wissens eines Mannes zu charakterisieren, der mit 31 Jahren starb. Man würde ihn einfach verkennen, wenn man ihn darob einen oberflächlichen „Vielwisser" nennen würde; denn all dieses Wissen wurde in seinem lebendigen Geist und dem seiner Zeit irgendwie umgewandelt und dem Einheitsziel dienstbar gemacht — als Anregung, nicht als bloßer Stoff. M. geht in seiner Einzeldarstellung gut von der „Anthropologie" Mirandolas aus; denn der Mensch ist ihm wirklich „vinculum et nodus mundi", besonders durch seine Freiheit. Aber — und das erscheint für ihn gegenüber allen diesseitigen Humanisten der Zeit das Bezeichnende — Ursprung und Ziel dieses Menschen ist Gott, und zwar der transzendente Gott. Das letztere geht deutlich aus seinen Schriften in den verschiedenen Lebensperioden hervor. Dennoch ist dieser Gott überaus eng mit dem Menschen verbunden. Die unmittelbare Schau des Göttlichen ist sein natürliches Lebensziel, und creatio sowie incarnatio erscheinen nicht genug getrennt. So wird die „Offenbarung" Gottes an den Menschen von dieser Verbundenheit aus getragen und

bleibt daher viel im Raum des Natürlichen. Sie zeigt sich und offenbart sich in den verschiedenen Systemen. Daher können sie auch alle der Einheit dienen. Deshalb hatte z. B. die jüdische Mystik der Kabbala, die er für sehr alt und geoffenbart hielt, einen so großen Einfluß auf ihn. Besonders in den Frühschriften ist die Bedeutung der „Offenbarung vor Christus" sehr groß. Christus tritt in ihnen noch mehr als der Logos auf, der eint. Die Person und das Werk der Erlösung hat erst vom Heptaplus (1189) einen echten Platz, der aber immer fester wird, nachdem das Leben auch Mirandola mitgespielt hat und der Idealismus der ersten Jugend einer ruhigeren und persönlich-religiöseren Haltung gewichen war. Aber auch jetzt ist die Kirche, der er trotz der Verurteilung treu bleibt, eigentlich kein Interesse seines Denkens. Von ihrer Mittlertätigkeit bei der Einheit schweigt er, und die einigenden Sakramente treten zurück. Unmittelbarkeit zu Gott ist die Folge seines engen Gottverhältnisses in Lehre und Tat. „A-kirchlich" ihn zu nennen, dürfte — subjektiv gesehen — zuviel sein. Aber sein Spiritualismus ließ ihn das Große der Kirche gerade auch für sein Ziel nicht genügend sehen, wenn er sich auch auf dem Totenbett die Wegzehrung für den letzten Weg zu Gott reichen ließ. Aber der Aufforderung Savonarolas zum Ordenseintritt in den letzten Lebensjahren ist er trotz dessen Drohungen nicht gefolgt — und konnte es ehrlich wohl auch nicht. — Was aber mag es wohl gewesen sein, das dem jungen Gelehrten die Aufmerksamkeit der damaligen Welt gewann? So fragt man sich unwillkürlich am Ende dieses wertvollen Buches. Reuchlin besucht ihn, ebenso Peutinger und Faber Stapulensis. Unter seinem Einfluß stehen Trithemius, Thomas More und Erasmus, um nur diese Namen zu nennen (195). Es scheint mir die Idee der Einheit zu sein, der religiösen Einheit des Menschen mit Gott, wobei M. gut sieht, daß dabei „das spezifisch Christliche — die Einzigartigkeit der christlichen Religion, die Kirche als Heilsanstalt und Hüterin des Glaubens, die Sakramente — von geringer Bedeutung war" (195). Damit ist zugleich der Weg aufgewiesen, der den Erfolg der Reformation leichter deutbar macht, ohne daß Mirandola selbst dadurch zu einem Vorläufer Luthers wird. H. Weisweiler

Fontaine, J., Isidore de Sevilla, Traité de la nature, Suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore (Bibliothèque de l'école des hautes études hispaniques, 28). gr. 8° (XIII und 466 S.) Bordeaux 1960, Féret et Fils. — Der wissenschaftlichen Welt wird hier nicht nur eine mustergültige Edition des von Isidor verfaßten Liber de natura rerum und der Epistula Siseberti regis Gothorum missa ad Isidorum de libro rotarum samt französischer Übersetzung geboten (163—327 bzw. 328—335), sondern auch eine erstaunliche Fülle des dazugehörenden Forschungsmaterials: Étude littéraire (1—18), Étude critique (19—84), Étude linguistique (sehr ausführlich: 85 bis 140), Présentation de l'édition (141—150), Le poème astronomique du roi Sisebut (151 bis 162), Index verborum du traité d'Isidore (337—456), Index verborum du poème astronomique de Sisebut (457—466). Freilich war der Liber de natura rerum bislang nicht unbekannt; es seien hier nur die erste Druckausgabe des Zainer von Reutlingen (Augsburg 1472), die des spanischen Jesuiten Faustino Arévalo (Rom 1803, wiedergegeben bei Migne, PL 83, 963—1018) und die schon einigermaßen kritische aus der Hand von Gustav Becker (Berlin 1857) erwähnt. Aber erst jetzt besitzen wir eine, die allen Anforderungen genügt. F. hat sämtliche Handschriften zusammengestellt, gruppiert und auf ihren Wert hin untersucht; die älteste H (= Hispanus) stammt aus dem 7. Jahrhundert (Biblioteca del Real Monasterio del Escorial R. II. 18). Mit minutiöser Akribie sind die Quellenangaben bei Isidor (Texte der Väter und der klassischen Schriftsteller) verifiziert. Recht bedeutungsvoll scheinen uns u. a. auch die Anmerkungen zu den Schriftzitaten zu sein (13—15), welche die Frage nach den von Isidor benutzten Bibelausgaben aufwerfen und beantworten. Zu bedauern wäre vielleicht nur das eine, daß der gewaltige Aufwand an Arbeit (man denke z. B. an die Wörterverzeichnisse, die jede Einzelheit festhalten) kaum die verdiente Würdigung finden wird; denn der Inhalt des Liber de natura rerum dürfte beinahe ausschließlich die wenigen interessieren, die sich auf die historische Erforschung der älteren Naturlehre (insbesondere der Astronomie) und der damit zusammenhängenden Naturphilosophie verlegen, da die theologischen Belange nur gelegentlich (und dann sehr kurz) berührt werden (vgl. Science profane et allégorie chrétienne: 11 f.).
J. Beumer

Egidio da Viterbo, Scechina e Libellus de litteris hebraicis. Inediti. A cura di *Fr. Secret* (Edizione Naz. dei Classici del Pensiero Italiano. Ser. II 10—11). 2 Bde. gr. 8° (239 und 341 S.) Roma 1959, Centro Intern. di Studi Umanistici. Università di Roma. Zusammen 10 000.— L. — Der Augustinergeneral und Kardinal Ägidius von Viterbo hat 1517 seinen Libellus de litteris hebraicis Jul. Kard. de Medici gewidmet. Dies Geschenkexemplar ist noch in der Vaticana erhalten (Cod. Vat. lat. 5808) und bot die Grundlage der vorliegenden Erstedition. Scechina ist Klemens VII. gewidmet, der Ägidius zum Schreiben ermuntert hatte. Auch hier ist die Überlieferung sehr gut. Denn in der Pariser Nationalbibliothek ist in F. lat. 3363 noch das Exemplar aus des Ägidius Besitz, das er selber geschrieben hat. Die Edition kann daher ein Blatt von des Ägidius Hand in guter Abbildung bringen. Beide Traktate gehören zum Kreis der christlichen Kabbala. Der Libellus ist eine mystisch-symbolische Erklärung des hebräischen Alphabets. Scechina enthält außer einer ähnlichen, „geheimnisvollen" (in archanis) Deutung auch noch eine über die Zahlen, die Buchstaben im allgemeinen und vor allem in Buch 5—10 eine Erklärung der göttlichen Namen: Sadai, Elohe, Zebaoth, Adonai Zebaoth, Elohim, El ... So sind beide Werke ein gutes Beispiel auch für die Exegese dieser Zeit mit dem Wiedererstehen und der Förderung der hebräischen Sprachkenntnisse in der Renaissance. An ihr hatte ja Ägidius auch sonst großen Anteil. Man braucht nur an die Bekehrung des Feliz Pratensis zu denken, der auch sein erster Lehrer im Hebräischen war. Uns heutigen kommt diese Exegese, an Hand der mystischen Interpretation von Zahlen und Buchstaben je den tieferen Sinn zu finden, reichlich konstruiert vor, aber sie war doch in ihrem neuplatonischen Grundzug und in ihrer Symbolik mehr als nur eine Übergangstat des neuen Humanismus. *L. Bouyer* hat das in seinem Buch, La Bible et l'Évangile (Paris 1951) 101—119 gezeigt. Sie regte jedenfalls das Studium des AT in der Ursprache neu an. Die Edition ist gut gestaltet und hat in den Anmerkungen sehr viele, recht wertvolle Hinweise auf die schwer zugänglichen Quellen. So wird sie bei der dringend notwendigen weiteren Untersuchung über die christliche Kabbala eine gute Hilfe sein. Leider sind die vielen Doppelpunkte des Originals, welche die Edition wiedergibt, doch ein starkes Hindernis des Lesens — nicht aber des eigentlichen Studiums; denn eine Änderung, z. B. in Kommata, wäre vielfach schon einer Interpretation gleichgekommen. So wird man der späteren wissenschaftlichen Benutzung halber diesen Nachteil in Kauf nehmen. — Die gleiche Sammlung hat in den letzten Jahren auch eine Reihe der bisher unveröffentlichten Werke von *Thomas Campanella* durch *R. Amerio* veröffentlicht, so zwei Bände der Christologie und einen Band De gratia gratum faciente. Vor uns liegt der 5. Bd. der Sammlung: Magia e Grazia (260 S.; 5000.— L.). Er enthält das bisher unveröffentlichte 4. Buch *Theologicorum* Campanellas und behandelt die Fragen der gratia gratis data. Sehr gut wird von Campanella selbst gleich zu Beginn der weite Sinn der Darlegungen beschrieben: Ultra virtutes naturales et morales et supernaturales ... requiri dona gratis data ad aliorum utilitatem in politica, prout refertur ad beatitudinem. Nam quae philosophi necessario in politica invenerunt, solummodo ad tollendam infelicitatem valent (10). Campanella handelt dann von den paulinischen Geistgaben: von den Gaben der Weisheit und Wissenschaft, der Sprachen, der Interpretation, der Prophetie (natürlich und übernatürlich), der Unterscheidung der Geister, im 9. und 10. Kap. eingehend von der Wundergabe. Auch hier erweitert er ähnlich wie bei der Prophetie das Thema und zieht auch die natürliche und teuflische Magie in seine Betrachtung als Gegenstück ausführlich hinein (164—237). Also ein heute aktuelles Thema, wenn es auch psychologisch in seiner Darstellung überholt ist. Die Ansicht Campanellas dazu ist auch deshalb bedeutsam, da er ja zu den Magiern der Renaissance gezählt wird. So ist wohl auch der etwas reißerische Titel: Magia e Grazia zu erklären. Bei der Wichtigkeit und den relativ wenigen Veröffentlichungen zum Gebiet der gratia gratis data wird die Edition also sehr erwünscht sein. Grundlage für sie ist Cod. Mazar. 1077, wo sich die bessere Überlieferung findet. Doch ist die andere Handschrift aus dem Generalarchiv der Dominikaner ser. XIV, 290 im Apparat beigezogen. Eine italienische Übersetzung ist beigegeben. Die Edition ist gut, wie Stichproben erwiesen, und der Druck sehr übersichtlich. Vermißt werden jedoch die Stellenhinweise bei den von Campanella zitierten Autoren; denn es sind eigentlich nur die Schriftstellen verifiziert.

H. Weisweiler

Casper, B., Die Einheit aller Wirklichkeit, Friedrich Pilgram und seine theologische Philosophie. gr. 8° (256 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 18.50 DM. — Das vorliegende Buch führt wohl jeden Leser, auch den historisch und theologisch gebildeten, in Neuland. Gewiß sind der Name des „Laientheologen" Pilgram und sein Hauptwerk, die „Physiologie der Kirche", nicht unbekannt, und im besten Falle hat man selbst die in deren Neuauflage (Mainz 1931) gebotene geschichtliche Einleitung (von W. Becker) noch in Erinnerung. Aber C. kommt doch weit darüber hinaus. Schon der biographische Teil (13—79), der sich auf bislang nicht erschlossene Quellen stützen kann, bringt wesentlich neue und allem Anschein nach — wenn nicht noch verlorene Manuskripte Pilgrams durch einen glücklichen Zufall wiedergefunden werden — auch endgültige Ergebnisse. So enthält das Verzeichnis der Schriften (247 bis 250) 12 selbständig erschienene Werke, eine große Anzahl von Abhandlungen in Zeitungen, Zeitschriften und Sammelwerken. dazu aus dem Nachlaß 35 Briefe Pilgrams an Edmund Jörg und das sogen. Monheimer Manuskript. Das sonst so sympathische Bild des einsamen Gelehrten wird freilich etwas dadurch verdunkelt, daß wir von seiner Verbindung mit dem Magnetopathen Conrad Pipping und seinem Hang zu Mystik und Magie hören. Der 2., systematische Teil faßt unter dem Titel „Die Einheit aller Wirklichkeit" die philosophisch-theologischen Grundgedanken Pilgrams zusammen: 1. Wirklichkeit (83—130); 2. Die Zustände der Wirklichkeit (131—183); 3. Die Kirche als die heile Wirklichkeit (184—239). Es wird uns gezeigt, wie der tiefsinnige Denker den Einheitspunkt seiner Betrachtungen von unten her findet, nämlich im Begriff des einen Kosmos und der in sich einen Wirklichkeit, um die Heilsbotschaft als eine auf die Wirklichkeit hinzielende Kunde verstehen zu können, und damit alles ausrichtet auf die Lehre von der Kirche als der heilen Wirklichkeit, die zugleich kosmische Wirklichkeit ist. Pilgram „hat hier einmal die Kategorie der personalen Gemeinschaft als der eigentlichen Kategorie einer Religions- und Heilslehre ganz neu entdeckt" (241). Der Verf. stellt das alles mit überragender Sachkenntnis hinein in die wechselvolle Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert, wobei nicht nur direkte Einflüsse, sondern auch bloße Parallelen namhaft gemacht werden. Ein weiterer Vorteil der Arbeit besteht darin, daß sie die mannigfachen Einseitigkeiten Pilgrams, die meistens auf die zu starke Anlehnung an Hegel zurückzuführen sind und sich besonders in theologisch mangelhaften Unterscheidungen (so zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben oder zwischen Natur und Übernatur überhaupt) ausdrücken, aufdeckt und einer wohlwollenden Kritik unterzieht. Man wird es dem Verf. nicht verdenken, wenn es ihm wegen der Spärlichkeit der Quellen unmöglich ist, jede einzelne Idee Pilgrams in ihrem Ursprung eindeutig festzulegen, so bei der ausgeprägten Christozentrik und bei der Verwurzelung der Kirche im Paradies; beide Thesen hätten übrigens in noch engeren Zusammenhang gebracht werden können, aber C. tut es nicht, weil ihm kein formelles Wort seines Autors das verbürgt (223 Anm. 337). Im ganzen eine höchst verdienstliche Leistung, die zu großen Hoffnungen berechtigt. Wir können nur wünschen, daß der Verf. auch weiterhin seine Kraft in den Dienst der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts stellt. J. Beumer

3. Theologie der Heiligen Schrift

Kleiner historischer Bibelatlas, hrsg. v. *G. E. Wright* und *F. V. Filson*. Deutsche Bearbeitung von *Th. Schlatter*. gr. 8° (16 S. und 16 Karten) Stuttgart 1960, Calwer Verlag. 3.90 DM. — Das schmale Heft enthält die 16 wichtigsten Karten des bekannten „Westminster Historical Atlas to the Bible" im Format 13 × 19,5 cm und in gleichem kräftigem Farbdruck und plastischer Reliefzeichnung wie die große Ausgabe. Beigegeben sind drei Diagramme der Höhenstruktur Palästinas, zwei Kartenskizzen der wichtigsten Ausgrabungsstätten und der heutigen politischen Grenzen im Nahen Osten, 5 Seiten Einführung in die einzelnen Karten und am Schluß ein vollständiges Namenregister. Diese Beschränkung auf das reine Kartenmaterial unter Verzicht auf die heute so beliebten Bildillustrationen und umfangreichen Textbeigaben gibt dem Werk seine besondere Note und ist sehr zu

begrüßen. Denn so erhält der Student und Bibelleser im Format eines Schulheftes ein sehr bequemes und zuverlässiges Orientierungsmittel für geographische Fragen der Geschichte Israels.

J. Haspecker

Beek, M. A., Geschichte Israels. Von Abraham bis Bar Kochba (Urban-Bücher, 47). kl. 8° (184 S., 8 Bildtafeln) Stuttgart 1961, Kohlhammer. 4.80 DM. — Dieses bescheidene Bändchen des Amsterdamer Alttestamentlers ist eine große und verdienstvolle Leistung. Hier wird nicht einfach in großen Zügen Bibel nacherzählt, sondern ein Aufriß der Geschichte Israels geboten, wie sie dem kritischen Blick der modernen literarischen und historischen Forschung sichtbar geworden (bzw. geblieben) ist. Die innerisraelitischen Triebkräfte des Weges des Gottesvolkes und seine Verflochtenheit in die Welt des Alten Orients werden ebenso deutlich wie die Grenzen unserer gesicherten Erkenntnisse, zumal für die Frühzeit. B. steht hier einer extremen Kritik an den biblischen Traditionen ebenso fern wie einer arglosen Leichtgläubigkeit und einer enthusiastischen Überschätzung außerbiblischer „Belege". Er weiß gut zu unterscheiden zwischen ausreichend bezeugten Grundtatsachen und ihrer erzählerischen Entfaltung. Fragwürdige Rekonstruktionen sind nicht seine Sache, er beschränkt sich darum für die Patriarchen- und Moseszeit vorwiegend auf die Darlegung der einzelnen Aspekte, die für eine historische Beurteilung der alttestamentlichen Berichte wichtig sind. Das ist für diese Perioden, über die das historische Urteil im einzelnen noch so in Fluß ist, gewiß die beste Lösung bei so einem knappen Aufriß. Erst mit der Landnahme werden die einzelnen Bewegungen der Geschichte fester greifbar. Von da an entsteht ein ausreichendes Gesamtbild der geschichtlichen Vorgänge in den einzelnen Epochen, das alle Grundlinien und wesentlichen Züge erkennen läßt. Gewiß kann es nicht mehr als „Umriß" und „Rahmen" (11 f.) sein; um ein farbiges Bild zu gewinnen, wird der Leser gern zum AT selbst greifen, zu dessen verständnisvoller Lektüre dieses Büchlein ihm eine gute Hilfe sein kann. — Die deutsche Übertragung *(W. Hirsch)* ist im ganzen gut und flüssig, so daß die 25 kurzen und stofflich sehr gedrängten Kapitel des Buches gut lesbar bleiben. Leider scheint sie nicht von einem Fachmann kontrolliert zu sein, dem gewisse eklatante Unstimmigkeiten sofort aufgefallen wären (z. B. S. 16: „Im Rahmen der Erzvätertraditionen wird von Abraham als von Aram Naharaim gesprochen"). Ferner sollte die Bibliographie der Anmerkungen (171—183) bei Werken, die auch deutsch vorliegen (G. Wright, R. Ricciotti, A. Parrot, M. Burrows — nicht Barrows!), die deutsche Ausgabe nennen. Bei der hohen Qualität des Buches wäre sehr zu wünschen, daß beides bei einer Neuauflage sorgfältig nachgeholt würde.

J. Haspecker

Henry, M.-L., Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments (Arbeiten zur Theologie, 3). gr. 8° (32 S.) Stuttgart 1960, Calwer Verlag. 3.20 DM. — Jahwist und Priesterschrift als die typischen und am meisten kontrastierenden literarischen Schichten des Pentateuchs werden vorausgesetzt (übrigens in differenzierter und vorsichtiger Weise: vgl. S. 7 f.). Auch ihre Entstehungszeit wird vorausgesetzt: J stammt aus der glorreichen Anfangszeit des davidischen Königtums, P aus dem Exil. Das Heft stellt den Versuch dar, das Anliegen der beiden Schichten von ihrem jeweiligen historischen Ort aus zu erfassen. Im Gegensatz zu älteren Unternehmungen dieser Art, die die Quellen als Spiegel des Zeitgeistes betrachteten, leitet hier der Gedanke der Seelsorge — und damit eher des Gegensatzes zum jeweiligen Zeitgeist und seiner typischen Versuchung. J setzt gegen das Hochgefühl seiner Epoche sein dunkles Menschenbild und seinen Gott, der frei begnadet, doch ohne Sicherungen zu gewähren. P dagegen muß einem flüchtigen, haltlosen, verlorenen Geschlecht im Bilde göttlicher Ordnungen neue Festigkeit und Sicherheit vermitteln. Man mag sich, solange noch niemand eine Widerlegung der Wellhausenkritik von Yehezkel Kaufmann (Toledot haemunah hajisreelit, Bd. 1, Tel-Aviv 1937; verkürzte Wiedergabe in Y. K., The Religion of Israel, Chicago 1960) gewagt hat, beim Spätansatz der Priesterschrift nicht mehr ganz so sicher fühlen; oder wenn man dabei bleiben will, mag man doch ihre Materialien (und damit auch das Wesentliche ihres Charakters) für weitaus älter halten; man mag sogar der Meinung sein, daß die Unterschiede der Pentateuchschichten weniger historisch als soziologisch, weniger durch den Sitz in der Geschichte als durch den Sitz im Leben bedingt

seien —: man wird das Heftchen trotzdem mit Freude und Gewinn lesen, weil es aus echt fraulicher Einfühlung auf tiefe religiös-seelsorgliche Werte wichtiger biblischer Texte hinweist.

N. Lohfink

de Fraine, J., La Bible et l'origine de l'homme. 8° (127 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 96 belg. Fr. — Alter der Menschheit, Transformismus, Monogenismus sind als Fragen, die der Ursprung des Menschen aufgibt, bekannt. Was hat die Bibel zu ihnen zu sagen? Sie ist ihrer Zielsetzung nach nur an den religiösen Aspekten des Anfangs der Menschheit direkt interessiert. Wenn man sich die Unterscheidung zwischen dem, was die Bibel aus ihrer Zeit heraus unbesehen voraussetzt, und dem, was sie wirklich aussagen will, klar bewußt hält, ist leicht zu zeigen, daß sie zu den ersten beiden Fragen nichts Entscheidendes zu sagen hat. Diskutabel ist heute im wesentlichen nur ihr Beitrag zur Frage des Monogenismus. Diesen sucht die Studie in der Weise klarzustellen, daß zunächst die einschlägigen Bibeltexte rein in sich analysiert werden, um dann das Ergebnis mit den Aussagen der kirchlichen Lehre zu konfrontieren. So bringt der Hauptteil des Buches (29—100) eine knappe, klare Auslegung von Gen 1,26—28; 2,7; 2,18—24; Sir 17,1—14; Röm 5,12—19; Apg 17,26. Die wichtigsten Ergebnisse sind: Gen 2 ist gewiß überzeugt, daß alle Menschen von einem Paar abstammen, doch als ausdrückliche Schriftlehre ist das daraus allein ebensowenig zu erheben wie die leibliche Herkunft Evas von Adam. Bei Röm 5 fußt F. ganz auf den Untersuchungen über die Kollektivperson, die er in seinem Werk „Adam et son lignage" (vgl. Schol 35 [1960] 93—96) ausführlich dargestellt hat, und kommt von da zur Feststellung, daß die eine Sünde, die am Anfang der Menschheit steht, nicht notwendig auch einen einzigen individuellen Sünder impliziere, so daß hier ebensowenig wie in Apg 17 ein zwingendes positives Argument für den Monogenismus zu holen sei. So kann die Frage von der Bibel allein her sicher nicht entschieden werden. Doch vielleicht enthält die Lehre der Kirche stärkere Argumente für den Monogenismus? Dafür kommt zunächst die Lehre von der Erbsünde in Frage. Hier wird an Hand der Texte des Tridentinums gezeigt, daß die Art der Weitergabe der Sünde des ersten Menschen nicht zum Dogma gehört, daß darum auch hier die Frage des Monogenismus nicht unbedingt entschieden ist. Zuletzt werden die direkten kirchlichen Äußerungen zur Sache herangezogen im Dekret der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 und in der Enzyklika *Humani generis*. Das Ergebnis des ganzen ist: Der Polygenismus kann heute wohl als temerär, aber nicht als häretisch bezeichnet werden. „La restriction de la liberté en matière de mono- ou polygénisme ne paraît pas nécessairement irrévocable" (120). Weitere Forschungen über die Vereinbarkeit von Polygenismus und Dogma sind deshalb nicht unterbunden. „Il est possible (nous ne disons pas: probable, ni certain) qu'avec le temps la vraisemblance objective de cette conciliation, sous la forme par exemple d'un monophylétisme assez mitigé, se fasse jour" (120). Das Büchlein, das sich ausdrücklich vorgenommen hat, zu fragen, wie weit man gehen kann, nicht wie weit man gehen muß, ist in seiner besonnenen und offenen Analyse eine gute Einführung in die biblischen und theologischen Probleme des Monogenismus.

J. Haspecker

Kessler, W., Gott geht es um das Ganze. Jesaja 56—66 und Jesaja 24—27 (Botschaft des AT, 19). 8° (176 S.) Stuttgart 1960, Calwer Verlag. 9.80 DM. — In diesem Band ist die Auslegung der jüngsten Teile des vielschichtigen Isaiasbuches vereinigt (Is 40—55 ist bereits von *H. Frey* kommentiert; die Erklärung von Is 1—23 und 28—39 von *W. Eichrodt* ist im Erscheinen begriffen). Die Grundlinien seines Verständnisses von Is 56—66 hat K. bereits in Theol.Lit.-Ztg. 81 (1956) 335—338 skizziert. Die 11 Kapitel stammen (mit Ausnahme von je 8 Versen am Anfang und Schluß, die wegen ihrer kultischen Ausrichtung als spätere Klammer angesehen werden) von einem einzigen Propheten, der zwischen 520 und 445 v. Chr. in Jerusalem wirkte. Innerhalb des Ganzen lassen sich frühere und spätere Teile mehr oder weniger sicher festlegen. Einzelne Partien in die vorexilische Zeit zu datieren wird wohl zu Recht als unbegründet erachtet. Die Verschiedenheit der Verkündigungsthemen, teils scharfe, drohende Kritik und Warnung, teils eindringlicher Trost und glänzende Verheißung, ist davon bedingt, daß der Prophet zwei sehr verschiedene

Gruppen anzusprechen hat: die religiös z. T. recht verwilderten Altjudäer, die nicht exiliert waren und sich im Lande breitgemacht hatten, und die von der Dürftigkeit ihrer Heimatsituation enttäuschten Heimkehrer aus Babylon. Hauptaufgabe und Anliegen des Propheten ist es, beide Gruppen zu einer einzigen neuen Gottesgemeinde geistig zusammenzuführen (das meint der Titel des Buches). Diese situationsgerechte Konzeption K.s löst das Grundproblem der Heterogenität der Einzelstücke in einleuchtender Weise und macht die Hypothese mehrerer Verfasser überflüssig. Sie bewährt sich außerdem recht gut in der Einzelauslegung und stempelt diese Arbeit K.s zu einer originalen Leistung, die Beachtung verdient. — Die Behandlung der Isaiasapokalypse bietet weniger charakteristische Aspekte. Das einzige (wenigstens scheinbar) brauchbare Indiz für eine Datierung ist die wiederholt erwähnte Zerstörung einer Stadt: 24,10—12 und 25,2 soll damit Babylon (485 v. Chr.) gemeint sein; 25,12 eine moabitische Stadt, deren Zerstörung jedoch nicht datierbar ist; 27,10 die Zerstörung Samarias im Jahre 296 v. Chr. Die Identifizierung der Städte ist plausibel, doch scheint mir sehr fraglich, ob in 27,8—9 und 27,10 von zwei verschiedenen Zerstörungen Samarias die Rede ist und ob 27,1 auf zwei verschiedene Weltmächte (Diadochen) gedeutet werden darf. Für beides sind die Anhaltspunkte zu schwach. Zudem scheint mir im ganzen der stark von liturgischen Formen geprägte Kompositionsstil des Ganzen viel zuwenig beachtet. Er mahnt zu weit größerer Zurückhaltung bei der zeitgeschichtlichen Auswertung einzelner Aussagen. Wenn in 27,6 ff. wirklich Nordisrael und Samaria gemeint sind, so geht es im wesentlichen nur darum, daß von den Exilierten des Nordreiches noch keine große Heimwanderung erfolgt ist, aber erhofft und angekündigt wird. Dann aber besteht kein Grund, Kap. 27 in jüngere Zeit zu datieren als Kap. 24—26. — Entsprechend der praktischen Zielsetzung der Reihe verzichtet der Kommentar auf ausführliche fachwissenschaftliche Erörterungen. Doch werden Änderungen und Umstellungen des Textes immer knapp begründet. Die Texterklärung ist gestrafft und dicht und erfreulicherweise ohne jedes pastorale Pathos. Am Schluß der Behandlung von Is 56—66 ist ein sehr interessanter und theologisch gewichtiger Exkurs „Vom Zusammenhang und den Wandlungen der Verkündigung im Buch Jesaja" (106—126) eingefügt, auf den besonders hingewiesen sei. Er zeichnet die Entwicklung der Themen: der Heilige Israels, die Hoheit des Herrn und die Niedrigkeit der Menschen, die Erwählung Israels, Gottes Botschaft für „Zion"; er läßt so den geistigen Zusammenhang und die theologische Sonderart des „ersten, zweiten und dritten Isaias" deutlich erkennen.

J. Haspecker

Horst, F., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament. Aus Anlaß der Vollendung seines 65. Lebensjahres herausgegeben von *H. W. Wolff* (Theologische Bücherei, 12). 8° (344 S.) München 1961, Kaiser. 14.80 DM. — „Unter den lebenden deutschen Alttestamentlern ist kein zweiter so gesammelt und gerüstet wie F. Horst den rechtsgeschichtlichen Problemen im Alten Testament nachgegangen. Seine reiche Kenntnis der allgemeinen Rechtsgeschichte und sein beständiger Umgang mit der Rechtsproblematik ermöglichen eine hervorragende, in den neueren Arbeiten immer noch zunehmende Genauigkeit der Formulierungen, aber auch eine selten angebotene Materialfülle." Man könnte die Arbeit von F. Horst nicht besser charakterisieren, als diese Sätze des Herausgebers (7) es tun. Die atl Forschung ist meist viel zuwenig gerüstet, mit Rechtsbegriffen und Rechtsformen umzugehen, und doch ist der Pentateuch weithin eine Rechtssammlung (das Wort ist hier nicht in seiner speziellen Bedeutung gemeint); vieles in den erzählenden Teilen des AT läßt sich ohne Kenntnis rechtlicher Gesichtspunkte nicht sauber erklären, und neuerdings zeigt sich sogar immer mehr, wie sehr auch Propheten und Weisheit von rechtlichen Formen und Vorstellungen abhängen; auch gerade die eigentlich theologischen Begriffe haben oft eine Vorgeschichte im rechtlichen Bereich — man denke nur an den „Bund" und alle damit zusammenhängenden Begriffe. Hat man viel in der Deuteronomiumsliteratur der Zeit um die Jahrhundertwende und um den ersten Weltkrieg gearbeitet (sie ist vor allem literarkritisch interessiert) und gelangt dann zu der Untersuchung von H. über das „Privilegrecht Jahwes (Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium)" aus dem Jahre 1930 (hier abgedruckt S. 17—154), so ist es, als zerrisse eine Nebelwand. Zwar zollt auch H. noch seiner Zeit den Tribut und ver-

wendet viel Bastelarbeit darauf, verschiedene Schichten zu rekonstruieren (der Ton liegt auf „viel" — grundsätzlich ist auch dieses Anliegen richtig). Aber was allen früheren Arbeiten nicht gelungen war: dem deuteronomischen Redefluß jenen Charakter dahinströmender und alle Konturen des Sinnes verwischender, alles vereinheitlichender Wortmusik zu nehmen — das gelingt ihm. Er kann jedem Wort seinen präzisen Sinn geben, der es von allen benachbarten Worten, die dem Nichtjuristen so ununterscheidbar ähnlich klingen, einwandfrei unterscheidet. Hier gewinnt man zum erstenmal das Vertrauen, daß die deuteronomische Sprache, dieses große Rätsel, keineswegs ein Wortschwall ist, sondern genau gezielte Aussage. Wer über Dt 12—18 arbeiten will, kann H.s Untersuchung nicht mehr missen. — Die zweite Hälfte des Sammelbandes füllen einige kleinere Untersuchungen zu Einzelfragen der Rechtsgeschichte: Der Diebstahl im AT, 1935 (167—175); Das Eigentum nach dem AT, 1949 (203—221); Der Eid im AT, 1957 (292—314); zwei Artikel, die mehr grundlegende Fragen über die Funktion des Rechts aufgreifen: Naturrecht und AT, 1950/51 (235—259); Recht und Religion im Bereich des AT, 1956 (260—291); zwei Arbeiten, die theologischen Themen nachgehen: Segen und Segenshandlungen in der Bibel, 1947/48 (188—202); Der Mensch als Ebenbild Gottes, 1950 (222—234); schließlich zwei in der Hauptsache formgeschichtliche Untersuchungen (deren letzte allein nicht von der Rechtsthematik der anderen Arbeiten bestimmt ist): Die Doxologien im Amosbuch, 1929 (155—166); Die Formen des althebräischen Liebesliedes, 1935 (176 bis 187). Alle Arbeiten sind außerordentlich dicht geschrieben. Man findet gültige Auseinandersetzungen auch mit Theorien, die heute immer noch weitergetragen werden, so etwa mit K. Kochs Artikel „Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?" (S. 286 ff.). Neben dem Vorwort und den abgedruckten Arbeiten enthält das Buch noch: Tabula gratulatoria zum 65. Geburtstag von H. am 8. 2. 1961 (10—14); Bibliographie F. Horst, von E. Kutsch (315—320); Register der Bibelstellen (321—335); Register der Namen und Sachen (335—343); Register der hebräischen Wörter (343 f.). Seit 1960 erscheint in der Reihe „Biblischer Kommentar" (Neukirchen) ein Hiob-Kommentar von H. Gerade der Benutzer dieses Kommentars ist für die hier gesammelten Arbeiten dankbar. N. Lohfink

Duplacy, Jean, Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament? gr. 8° (103 S.) Paris 1959, Gabalda. 730.— Fr. — Der Verf. möchte einen kritischen Überblick geben über die 1940—1956 erschienenen Arbeiten zur Textkritik am Neuen Testament, die nach den Worten Pius' XII. in der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von so großer Bedeutung ist für das Studium des Neuen Testaments. In Fortführung der Arbeit von *B. M. Metzler*, der über die Veröffentlichungen der Jahre 1914—1939 berichtet hat, beschränkt der Verf. sich grundsätzlich auf die Zeit von 1940—1956, führt aber nicht selten auch noch neuere Arbeiten an. Die vorliegende Ausgabe ist eine durchgesehene und verbesserte Auflage von drei Artikeln, die der Verf. 1957/58 in den Recherches de Science Religieuse veröffentlicht hat (vgl. RechScRel 45 [1957] 419—441; 46 [1958] 270—313 431—462). Im einzelnen werden berücksichtigt die Veröffentlichungen zu den Quellen der Textkritik am Neuen Testament (Griechische Handschriften und alte Übersetzungen), zu ihrer Methode (Wortkritik, äußere Kritik, innere Kritik), zur Geschichte der handschriftlichen Überlieferung des griechischen Textes, zur Geschichte der Übersetzungen und schließlich zur Geschichte der Kritik und der kritischen Textausgaben. Wer sich über den heutigen Stand der neutestamentlichen Textkritik näher unterrichten möchte, findet hier eine willkommene Hilfe. B. Brinkmann

Papyrus-Bodmer VII—IX (VII: L'Épître de Jude; VIII: Les deux Épîtres de Pierre [P^{72}]; IX: Les Psaumes 33 et 34), hrsg. von *M. Testuz*. gr. 8° (81 S.) Cologny-Genève 1959, Bibliothèque Bodmer. — Papyrus-Bodmer X—XII (X: Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul; XI: Onzième Ode de Salomon; XII: Fragment d'un Hymne liturgique), hrsg. von *M. Testuz*. gr. 8° (77 S.) ebd. 1959. — Papyrus-Bodmer XIII: Méliton de Sardes, Homélie sur la Pâque, hrsg. von *M. Testuz*. gr. 8° (153 S.) ebd. 1960. — Aus der Papyrussammlung der Bodmer-Bibliothek hat Testuz in 3 Bändchen sieben weitere Handschriften herausgegeben. Von jeder Handschrift ist in dankenswerter

Weise ein Faksimile beigegeben, das zeigt, daß alle von verschiedenen Schreibern stammen. T. hat alle für das 3. Jahrhundert angesetzt — mit Ausnahme des Papyrus-Bodmer IX (Ps 33 und 34), den er dem Anfang des 4. Jahrhunderts zuschreibt. E. G. Turner hält dagegen nach T. auch den Bodmer-Papyrus XIII auf Grund von Textfotos erst im 4. Jahrhundert geschrieben. Die 7 Handschriften bilden zusammen mit dem schon früher veröffentlichten Papyrus-Bodmer V: Nativité de Marie (vgl. Schol 35 [1960] 302 f.) einen einzigen Band. Wenn sie nicht erst nachträglich zusammengebunden sind, müßte man doch wohl annehmen, daß alle um dieselbe Zeit geschrieben sind. Aus welchen Gründen der Herausgeber die Mehrzahl für das 3. Jahrhundert ansetzt, wird leider im einzelnen nicht klar gesagt. Für ein so frühes Datum spricht allerdings die Form der Abkürzungen $\overline{\text{ΙΗΥ}}$ und $\overline{\text{ΧΡΥ}}$ im Jud statt der späteren Form $\overline{\text{ΙΥ}}$ und $\overline{\text{ΧΥ}}$ die sich z. B. in B, aber auch schon in P^{66} findet (vgl. Schol 32 [1957] 403 f.). Auffällig ist allerdings, daß im P^{72} zu Anfang des 1 Petr schon die Abkürzung $\overline{\text{ΙΥ}}$ steht, die sonst wohl kaum vor dem Ende des 3. Jahrhunderts belegt ist, es sei denn, daß P^{66} früher anzusetzen wäre, während sonst auch im 1 und 2 Petr die ältere Form $\overline{\text{ΙΗΥ}}$ und $\overline{\text{ΧΡΥ}}$, wie in Papyrus-Bodmer X und XII, gebraucht wird. Nun kann man natürlich aus der Tatsache, daß in einer Handschrift die ältere Form der Abkürzung sich findet, nicht auf das Alter der Handschrift schließen; denn der Schreiber mag eine ältere Vorlage nur getreu kopiert haben. Aber wenn dann neben dieser älteren Form auch die spätere gelegentlich begegnet, muß der Schreiber mit dieser späteren Form doch schon vertraut gewesen sein, so daß er frühestens Ende des 3. Jahrhunderts geschrieben haben könnte, aber ebensogut auch erst später. Aus den Schriftzügen, die in den 7 vorliegenden Handschriften zum Teil sehr stark voneinander abweichen, läßt sich auch schwerlich ein durchschlagender Beweis für das vom Herausgeber angenommene hohe Alter erbringen. Die Handschriften von Jud und Ps 33 und 34 zeigen schon eine gewisse Neigung, die Buchstaben miteinander zu verbinden. Trotz dieser Unsicherheit bezüglich des Alters sind die Handschriften für die Textgeschichte von großer Bedeutung. P^{72} (= Papyrus-Bodmer VII und VIII) mit dem Text von Jud und 1 und 2 Petr gestattet auf alle Fälle, selbst wenn die Handschrift nicht älter wäre als B, ihren Text mit dem von B zu vergleichen. Dieser Vergleich kann hier im Rahmen der Besprechung nicht durchgeführt werden. Der Wert der als Papyrus-Bodmer X—XII veröffentlichten Handschriften liegt darin, daß die letzte ein Bruchstück von einem Hymnus enthält, der bisher noch ganz unbekannt war, während die beiden anderen eine apokryphe Korrespondenz der Korinther und des Apostels Paulus sowie die elfte Ode Salomons zum ersten Male im griechischen Urtext bieten. Diese beiden Dokumente waren vor etwa 60 Jahren aus alten Übersetzungen in verschiedenen Sprachen bekanntgeworden. Der Papyrus-Bodmer XIII ist der bisher vollständigste griechische Text der Osterhomilie des Melito von Sardes. Es fehlt hier zwar auch das 1. Blatt, denn die Handschrift beginnt mit Seite Γ (= S. 3), aber im übrigen ist sie vollständig. Das fehlende Blatt hat der Herausgeber aus dem einzigen bisher bekannten, von C. Bonner veröffentlichten und 1941 von F. G. Kenyon unter den Chester-Beatty Biblical Papyri, VIII in Faksimile herausgegebenen griechischen Text der Homilie ergänzt. Die Lücken dieses Textes hat er durch eine Rückübersetzung des lateinischen Textes aufgefüllt. Die von Bonner und Kenyon herausgegebene Handschrift enthält nämlich im wesentlichen auch die ganze Homilie des Melito mit Ausnahme des Schlußteils, aber die einzelnen Blätter sind außerdem unten und an einer Ecke auch oben schadhaft. Man wundert sich, wie gut dagegen die Bodmer-Handschriften erhalten sind. Es ist zu bedauern, daß sich über die Herkunft der ganzen Papyrussammlung bisher nichts Näheres feststellen ließ. Aber es ist schwerlich anzunehmen, daß es sich um spätere Imitationen älterer Handschriften handelt, die selbst nur einen älteren Text bezeugen würden.

B. Brinkmann

Rehkopf, Friedr., Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 5). gr. 8° (106 S.) Tübingen 1959, Mohr. 14.50 DM. — Es handelt sich um die überarbeitete (1956 von der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen angenommene) Promotionsschrift des Verfassers. Der Titel ist etwas irreführend; denn tatsächlich beschränkt R. seine Untersuchung auf die beiden Perikopen aus der lukanischen Leidensgeschichte

von der Voraussage des Verrates (Lk 22,21—23) und von der Gefangennahme Jesu (Lk 22,47—53). Im Anschluß an die von H. Schürmann an dem Abendmahlsbericht (Lk 22,7—18 19—20 21—38) aufgewiesene Methode (vgl. Schol 31 [1956] 615; 33 [1958] 616 f.) untersucht der Verf. im 1. Abschnitt an Hand der beiden genannten Perikopen die Quellenverhältnisse des lukanischen Passionsberichtes, der in dem, was er mit Mk gemeinsam hat, nicht nur häufiger in der Reihenfolge abweicht, sondern in der Passionsgeschichte im Verhältnis zum Markusstoff des übrigen Evangeliums ungefähr das Sechsfache an neuem Stoff bringt und dabei oft mit dem johanneischen Passionsbericht übereinstimmt (5), während wörtliche Übereinstimmungen mit Mk nur selten sind (1 f.). Der Verf. kommt durch seine Einzeluntersuchungen, auf die wir hier nicht weiter eingehen können, zu dem Gesamtergebnis, daß in der lukanischen Passionsgeschichte die Verratsansage vom Mk-Bericht unabhängig, ja älter ist als dieser, daß dagegen die Verhaftung Jesu ein nur teilweise (Lk 22,47) älterer Sonderbericht ist, der durch Mk-Gut erweitert worden sei (Lk 22,52b 53a). Das stimmt grundsätzlich mit dem überein, was H. Schürmann für den Abendmahlsbericht (Lk 22,15—38) festgestellt hat, und findet im 2. Abschnitt durch die Untersuchung des Sprachgebrauches in der Passionsgeschichte nach R. seine Bestätigung, durch die die Zugehörigkeit des lukanischen Passionsberichtes zu der lukanischen Sonderquelle sichergestellt werde (85). Wortstatistiken mögen in Echtheitsfragen an sich ein unsicherer Beweisgrund sein, aber unter den fünf Gesichtspunkten, unter denen der Verf. aus ihnen auf vorlukanischen Sprachgebrauch schließt, verdienen sie zweifellos Beachtung (87). Das Ergebnis ist nach R.: 1. Die lukanische Passionsgeschichte zeigt weitgehend gleichen Stil mit der Sonderquelle, so daß ihre Zugehörigkeit zur lukanischen Sonderquelle das Wahrscheinlichste und Naheliegendste ist. 2. Der Sprachgebrauch der lukanischen Sonderquelle stimmt in der Passionsgeschichte gelegentlich mit Mk überein, so daß Mk-Einfluß auf Lk nicht von vornherein als zwingend angenommen werden darf, sondern die Übereinstimmung im einzelnen sehr wohl auf gleiche Überlieferung zurückgehen kann (88). Aus diesen Beobachtungen zieht der Verf. zwei Folgerungen: 1. Die Zusammenarbeitung des Lk wird man sich nicht in einem Arbeitsgang vorstellen dürfen (Mk-Stoff + Redequelle [Q] + Kindheitsgeschichte + Sondergut). Wahrscheinlich waren Sondergut und Redequelle (Q) schon zusammengestellt, bevor Lukas diese Zusammenstellung durch Mk-Stoff bereicherte. 2. Liegt diese Zusammenstellung des lukanischen Sondergutes und des mit Mt gemeinsam überlieferten Stoffes (Q) zeitlich vor der Einarbeitung des Mk-Stoffes, dann ist aus der fortwährend abwechselnden Folge von lukanischem Sondergut und Mt/Lk-Stoff zu schließen, daß diese Zusammenarbeitung von Sondergut mit Mt/Lk-Stoff nicht auf Lukas zurückgeht, sondern bereits vorlukanisch ist. So würde Lk nur indirekt auf einer Tradition fußen, die sich auch im Mt findet, so daß die starre Zwei-Quellen-Theorie dahin abzuwandeln wäre (89). — Die sorgfältige und ruhig abwägende Arbeit ist sicher ein wertvoller Beitrag zur Frage nach den Quellen der Synoptiker. Allerdings bietet die Untersuchung der zwei kurzen Perikopen aus der Leidensgeschichte wohl kaum eine genügend sichere Grundlage, von der man allgemein auf die lukanische Sonderquelle schließen kann, auch wenn man sie mit den Untersuchungen von H. Schürmann zum Abendmahlsbericht zusammennimmt. Dazu müßte gezeigt werden, daß auch außerhalb der Leidensgeschichte dasselbe Quellenverhältnis besteht, zumal es ja von vornherein gar nicht ausgeschlossen ist, daß Lukas in seinem übrigen Evangelium auch, abgesehen von der Kindheitsgeschichte, andere Sonderquellen benutzt hat.

E. Brinkmann

Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums. 3., durchgesehene Aufl. mit einem Nachtrag von G. Iber, hrsg. von *G. Bornkamm*. gr. 8° (V und 327 S.) Tübingen 1959, Mohr. 19.80 DM. — Der Herausgeber hat am Text der 2. Aufl. von 1933 keine wesentlichen Änderungen vorgenommen, sondern nur kleine Korrekturen und Ergänzungen im Register eingefügt. Über die neuere Literatur zur Formgeschichte gibt G. Iber im Anhang (302—312) einen guten Überblick, den er schon in der Theol. Rundschau N. F. 24 (1956/57) 283—338 ausführlicher veröffentlicht hat. Hier kommen zunächst die Arbeiten der englischen Forscher F. C. Grant, V. Taylor und E. B. Redlich zur Sprache, die das Grundanliegen von Dibelius und Bultmann zwar anerkennen, dabei aber auf den wesentlichen Unterschied der

Evangelien und der in ihnen enthaltenen Traditionen von den historischen Werken der Umwelt hinweisen. Die Evangelien „sind — nach Grant — Bücher der Kirche und dienen mit dem, was sie enthalten, dem Glauben ihrer Glieder dadurch, daß sie ihn bezeugen" (304). Dann geht I. auf die Stellungnahme katholischer Forscher (Ed. Schick, A. Wikenhauser, K. H. Schelkle, B. Bénoit O. P., E. Florit und St. E. Donlon) ein, die das formgeschichtliche Verfahren ebenfalls anerkennen, dabei aber betonen, „man dürfe ... nicht außer acht lassen, daß es sich bei den synoptischen Evangelien nicht um dichterische Literatur, sondern um an geschichtliche Fakten gebundene Überlieferung handelt" (306). I. zeigt dann, wie sich die Diskussion um die formgeschichtliche Gestaltung der Evangelien schon bei Dibelius und Bultmann selbst, aber vor allem bei ihren Kritikern um die Frage nach dem „Sitz im Leben", d. h. dem Ursprung der synoptischen Tradition, dreht. Während nach Dibelius „das Faktum der Predigt die unliterarische und auf das nahe Weltende wartende Gemeinde zur Gestaltung einer Überlieferung der Worte und Taten drängt" (307), betont Schick, daß die Predigt nicht allein die Gestaltung der Paradigmen bestimmt habe, während nach Kr. Stendahl die Predigt als „Sitz im Leben" für die gesamte geistige Produktion nicht in Frage kommt (308). Gegen die Predigttheorie als „Sitz im Leben" verweist H. Riesenfeld auf die Tatsache, daß die neutestamentlichen Briefe, die doch zweifellos zur Gemeindepredigt gehören, auf die aus den Synoptikern bekannten Jesusgeschichten keinen Bezug nehmen (308). I. gibt zu, daß, wenn man den „Sitz im Leben" der synoptischen Tradition primär in den Bedürfnissen der Gemeinde sieht, die Frage nach dem historischen Jesus von diesem Ansatz her als unangemessen und nach Lage der Quellen nicht mehr beantwortbar erscheinen muß (309), lehnt aber die von den oben schon erwähnten katholischen Forschern gegen diese Auffassung vom „Sitz im Leben" vorgebrachten Gründe als nicht stichhaltig ab, ohne sie im einzelnen zu widerlegen (309 f.). Er gesteht ein, daß die formgeschichtliche Betrachtungsweise als solche nicht die Mittel dazu darbieten kann, ein Bild vom tatsächlichen Verlauf der Dinge zu entwerfen. Deshalb hätten E. Käsemann und N.-A. Dahl andere Grundsätze aufgestellt. Nach Käsemann darf alles, was nicht vom zeitgenössischen Judentum abgeleitet werden noch in der urchristlichen Gemeinde seinen Ursprung haben kann, als „echt" gelten (310). Nach Dahl gibt die Querschnittbetrachtung der einzelnen Motive zusammen mit der Untersuchung der Längsrichtung von vor- und rückwärts Aufschluß, was für Jesus typisch und charakteristisch gewesen ist (310). Schon Dibelius hatte erkannt, daß die Evangelien nicht nur Sammelwerke sind, sondern daß die Evangelisten ihnen theologisch-schriftstellerische Gestalt, den Rahmen, gegeben haben. Dieser Frage sind neuestens verschiedene Forscher nachgegangen. Der Verf. nennt C. H. Dodd, H. Conzelmann, W. Marxsen und G. Bornkamm. Sie haben gezeigt, daß die Formgeschichte im Blick auf die Evangelien einer Korrektur bedarf (312). „Die neueste Synoptikerforschung hat über die Formgeschichte an wesentlichen Punkten hinausgeführt und mit ihren Fragestellungen und Ergebnissen die Grenzen dessen sichtbar gemacht, was die formgeschichtliche Methode für das Verständnis der synoptischen Evangelien zu leisten vermag", dabei aber das Recht der Formgeschichte und ihre bleibende theologische Bedeutung unter Beweis gestellt (312). B. Brinkmann

Schmid, J., Synopse der drei ersten Evangelien mit Beifügung der Johannes-Parallelen. 3., verbesserte Aufl. Lex. 8° (218 S.) Regensburg 1960, Pustet. 15.— DM; geb. 17.50 DM. — Diese im Rahmen des Regensburger Neuen Testaments 1949 erstmalig erschienene Synopse bedarf kaum noch der Empfehlung. Sie hat sich im deutschen Sprachraum längst eingebürgert. Über ihre Zielsetzung und Anlage wurde in dieser Zeitschrift ausführlich berichtet (vgl. Schol 25 [1950] 290 f.). Während die zweite 1955 erschienene Auflage gegenüber der ersten kaum Veränderungen aufwies, hat der Verf. in der vorliegenden dritten Auflage vor allem die unter dem Text angeführten Parallelstellen in größerem Umfange als bisher im vollen Wortlaut gebracht. Dadurch wird die Vergleichung der Stellen für den Benutzer bedeutend erleichtert. In Verbindung mit einer kritischen Ausgabe des Neuen Testaments im Urtext kann das Werk sogar weithin eine griechische Synopse ersetzen, obgleich das vom Verf. nicht beabsichtigt ist. B. Brinkmann

Kragerud Alv, Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Ein exegetischer Versuch. gr. 8° (150 S.) Oslo 1959, Osloer-Universitätsverlag. — Der Verf. nennt sein Werk selbst nur einen exegetischen Versuch, da er die Frage nach dem Lieblingsjünger für unlösbar hält, solange es noch keine autorisierte johanneische Hermeneutik für die allegorische und symbolische Interpretation des Johannes gebe und die geschichtlichen Voraussetzungen entweder noch gar nicht oder nur unzureichend erforscht seien (10). Er hat daher theoretisch von der Verfasserfrage der johanneischen Schriften und leider auch von der kirchlichen Tradition abgesehen, aber praktisch ist er diesem Grundsatz nicht treu geblieben; denn er setzt nicht nur mit Recht voraus, daß alle johanneischen Schriften, einschließlich des Nachtrags Joh 21, nach der kirchlichen Tradition von demselben Verfasser stammen, sondern erklärt auch ohne weitere Begründung die traditionelle kirchliche Ansicht, der Lieblingsjünger sei der Apostel Johannes und Verfasser des 4. Evangeliums, als die bedenklichste von allen Theorien (42). Nach ihm kann man nicht von der Identitätsfrage ausgehen, d. h. von der Frage, mit wem der Lieblingsjünger identisch ist, sondern die grundlegende Frage sei die Frage nach seiner repräsentativen Gestalt, die rein exegetisch von der johanneischen Theologie und den Eigentümlichkeiten in der johanneischen Gedankenstruktur und Darstellungsweise gesehen werden müsse. Hier ergebe sich als Ausgangspunkt der repräsentative Sinn der Petrusgestalt, von dem er im 3. Kapitel handelt (53—66). Nach Joh, besonders nach Joh 21, sei von einer repräsentativen Funktion des Petrus die Rede, und zwar von seiner Einsetzung nicht nur in den Apostelprimat oder zum Oberhaupt der jerusalemischen judenchristlichen Urgemeinde, sondern von seiner Betreuung mit der Leitung der *gesamten* (sic!) urchristlichen Gemeinde, so daß die katholische Exegese immer grundsätzlich auf dem richtigeren Wege gewesen sei als die protestantische (56—59). Aber trotzdem könne von der Einsetzung des Papsttums keine Rede sein, da weder angedeutet werde, daß Petrus Nachfolger haben sollte, noch daß er zum „Oberhirten" bestellt worden sei. Es handle sich hier ganz einfach um die Einsetzung des Hirtenamtes als des Gemeindeamtes in der Kirche, nicht um die Leitung „der Universalkirche" (59). Aber wie stimmt damit überein, daß der durative und konstitutive Sinn des petrinischen Amtes das Entscheidende sei, da man nicht behaupten könne, daß nur die erste Generation einen Hirten nötig habe (60 f.)? Damit ist doch wohl gesagt, daß Petrus Nachfolger haben sollte. Ebensowenig wird bewiesen, daß das Bild vom Hirten der Schafe oder der Herde nach urchristlichem Sprachgebrauch nur den Vorsteher der lokalen Gemeinde bezeichne (62); denn wenn es auch im Urchristentum in diesem Sinne vorkommt, ist damit keineswegs gesagt, daß es nicht dort, wo der Zusammenhang es nahelegt, wie Joh 21, auch sehr wohl den Vorsteher der gesamten Kirche bezeichnen kann, zumal wenn man Joh 21 im Lichte des Alten Testaments sieht, wo das gesamte Volk Israel als Herde oder Schäflein Jahwes bezeichnet wird (vgl z. B. Ps 77 [76], 21; 78 [77], 52 f.; 79 [78], 13; 80 [79], 2 und öfter), und wenn man Joh 21 mit Mt 16,18 f. vergleicht. Wenn der Verf. schon zugibt, daß es das Nächstliegende ist, bei Joh 21 an die monarchische Episkopalverfassung zu denken (62), und wenn er betont, wo Kirche sei, da sei auch Organisation und also auch Ämter, so daß eine „kirchliche" Theologie um die erste Jahrhundertwende, die das Amt nicht als heilige Institution betrachte, kaum denkbar sei (64), dann wäre es nur noch ein Schritt gewesen, unter diesen Ämtern Joh 21 auch den Primat zu sehen. — In den folgenden Kapiteln untersucht der Verf. den Sinn der Lieblingsjüngergestalt. Er geht aus von der Analyse des Prophetenbegriffs in der Offb und glaubt dabei zu dem Ergebnis zu kommen, daß die Offb aus dem Kreis von Wanderpropheten bzw. pneumatisch begabten Wanderpredigern oder Wanderaposteln (im weiteren Sinne genommen) in nachapostolischer Zeit hervorgegangen ist (100). Sie seien als Hirten bzw. „Oberhirten" dem Gemeindeamt übergeordnet gewesen, da sie die authentische Leitung der Kirche repräsentiert hätten. Diese Auffassung findet er bestätigt durch das „wir" des 1 Joh und des Joh (103), aber auch in 2 und 3 Joh. Der „Presbyter" dieser beiden Briefe sei deren Verfasser und nach 3 Joh „der dem Gemeindeamt übergeordnete Leiter der Kirche" (112); er sei die Amtsperson par excellence, der pastor primarius, dem auch der Diotrephes als pastor localis unterstehe (110). Aber wenn dieser Kreis von apostolischen Wanderpredigern erst um die Jahrhundertwende, also erst in nachapostolischer Zeit, vorhanden gewesen sein soll, wie kann er

sich dann auf seine Augenzeugenschaft (1 Joh 1,1—4; Joh 1,14; 19,35; 21,24) im primären Sinne berufen — eine Schwierigkeit, die der Verf. selbst fühlt, aber nicht löst (103 f.)? Es ist doch nicht damit getan, daß diese Wanderprediger irgendwie als Nachfolger der Urapostel aufgefaßt werden können. Ist dagegen Johannes, einer der Urapostel, der Verfasser, dann hat das „wir", d. h. wir Apostel, einen ungezwungenen Sinn. — Der Lieblingsjünger ist nun nach K. nichts anderes als die Personifikation dieses Kreises von Wanderaposteln, mag dabei auch irgendein personaler Sinn mitschwingen (119). Diese Wanderprediger oder Propheten sind nach ihm dem Amt übergeordnet (114). Wenn es Joh 20,23 heißt: „Wenn ich will, daß er (der Lieblingsjünger) bleibe, bis ich komme", dann sei damit nur gesagt, daß der pneumatische Wortdienst, der Prophetismus, dessen Vertreter der johanneische, im Lieblingsjünger personifizierte Kreis sei, neben und über dem Amt immer in der Kirche „bleiben" werde (129). Er sei nach Joh 13,23—26 der Mittler zwischen Christus und den Menschen, wie Christus der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist. Das habe keinen Sinn gehabt, solange Christus selbst auf Erden war. Darum sei die Zeit der Kirche (bzw. des Evangeliums) notwendig die Zeit des Liebesjüngers, der so wie der „Paraklet", dessen Werkzeug er ist, bleibt, bis der Herr kommt (131). — Der Verf. macht wiederholt Feststellungen, die, folgerichtig durchgedacht, die katholische Auffassung vom Primat rechtfertigen. Um jedoch diesen Folgerungen auszuweichen, sucht er mit viel Scharfsinn nach einer anderen Lösung, die aber nach seinem eigenen Eingeständnis nur ein Versuch bleiben muß. Gewiß haben die Charismatiker in der Urkirche eine große Rolle gespielt (man vgl. nur 1 Kor 12; 14,29 f.; 1 Thess 5,19 und Didache 11,3—8), aber nirgends erscheinen sie als „dem Gemeindeamt übergeordnete Leiter der Kirche", sondern nur als außerordentliche Organe des Heiligen Geistes in der Leitung der Kirche zur Ergänzung der Wirksamkeit des Amtes. Daß im Joh von einer „Rivalität" zwischen dem Lieblingsjünger und Petrus, d. h. zwischen Charisma und Amt, die Rede sein soll (144), heißt doch wohl etwas in den Text hineintragen, was darin nicht enthalten ist. So ist gerade der hoffnungslose Versuch des Verfassers, an der traditionellen und katholischen Deutung der Gestalt des Lieblingsjüngers vorbeizukommen, eine neue Bestätigung für diese.

B. Brinkmann

Fuchs, E., Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation. gr. 8° (X u. 365 S.) Tübingen 1959, Mohr. 17.20 DM; geb. 21.— DM. — Ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus. gr. 8° (XII u. 458 S.) ebd. 1960. 21.60 DM; geb. 25.50 DM. — Es ist nachgerade zur Gewohnheit geworden, daß Forscher ihre Vorträge und ihre in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Arbeiten in Sammelbänden zusammenfassen. Um solche Sammelbände handelt es sich auch hier. Der Verf., ein Schüler Bultmanns, weiß sich seinem Lehrer sowie M. Heidegger zutiefst verpflichtet. In den Themen des 1. Bandes äußert er sich zu dem vor allem von Bultmann aufgeworfenen hermeneutischen Problem in der Theologie. Es sind meistens bisher unveröffentlichte Vorlesungen und Vorträge. Nicht alle sind gleich wissenschaftlicher Art. Es kommen zur Sprache „Glaube und Wirklichkeit" (1—44), wo mit Bultmann die Entmythologisierung des Neuen Testaments gefordert wird, ferner „Der Ursprung des christlichen Glaubens" (44—64). Er ist nach F. im Lichte der protestantischen Rechtfertigungslehre ein Gehorsam, in welchem der Mensch nur noch Gottes Handeln mit dem Menschen gelten läßt (53). Die Botschaft des Missionars ist das Glauben fordernde Evangelium (54). Es folgen drei Beiträge über die Frage: „Was ist existentiale Interpretation?" (65—115); hier stellt der Verf. den Satz auf: „Das Neue Testament fordert von seinem Ausleger heute nicht nur eine existentielle Stellungnahme, sondern zugleich und zuvor existentiale Interpretation" (65), die aber nicht dasselbe ist wie Existentialismus (66). Existentiale Interpretation ist nach F. mit den Worten Heideggers eine methodisch rein auf das Verstehen selbst bedachte Auslegung, die behauptet, daß das Verstehen ein „Existential" des menschlichen Daseins ist (92). Im folgenden Beitrag wird das Problem der theologischen Hermeneutik selbst aufgegriffen (116—137) und im Anschluß daran das Problem der theologischen Exegese des Neuen Testaments behandelt (138—153). Hier stellt der Verf. 7 Grundsätze für die theologische Exegese des Neuen Testaments auf, die zeigen, daß die extreme Stellung Bultmanns nicht auf-

rechterhalten wird. Der 1. Grundsatz lautet: „Für die theologische Exegese des Neuen Testaments ist die philologisch ermittelte Gestalt und der philologisch ermittelte Sinn der Texte bindend" (152). Es folgen Prolegomena einer Anthropologie im Neuen Testament (154—166). Daran schließt sich ein Vortrag „Die Theologie im Gespräch mit den anderen Wissenschaften" (167—180). Hier wird die Theologie von der allgemeinen Religionswissenschaft unterschieden und ihr im Bereich der Wissenschaften die Aufgabe zugeschrieben, die christliche Verkündigung nach ihrer Wahrheit zu befragen (167). Die übrigen in diesem Bande behandelten Themen seien nur kurz erwähnt: Der Mensch zwischen Geburt und Auferstehung — Referat für eine Diskussion zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen (181—196) — Die Auferstehungsgewißheit nach 1 Kor 15 (197—210) — Das entmythologisierte Glaubensärgernis (211—236) — Warum fordert der Glaube an Jesus Christus von uns ein Selbstverständnis? (237—260) — Die biblische Auffassung vom Menschen (261 bis 280) — Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen (281—305) — Die missionarische Verkündigung der Kirche und der Mensch der Gegenwart (306—319). Schließlich folgen noch 5 Themen mehr homiletischer Art (320—351).

Im 2. Teil hat der Verf. seine Vorlesungen, Vorträge und Veröffentlichungen gesammelt, die unter Anwendung der im 1. Bande dargelegten hermeneutischen Prinzipien die Frage nach dem historischen Jesus aufgreifen. F. macht in der Vorrede selbst darauf aufmerksam, daß sich rückblickend in seinen exegetischen Arbeiten eine Kurve abzeichnet: „Interpretierten wir früher den historischen Jesus mit Hilfe des urchristlichen Kerygmas, so interpretieren wir heute dieses Kerygma mit Hilfe des historischen Jesus — beide Richtungen der Interpretation ergänzen sich." Damit ist an sich ein gesunder Grundsatz aufgestellt. Wir können im Rahmen dieser Besprechung auf die einzelnen in diesem Bande behandelten Themen nicht weiter eingehen. Aus den 20 Themen seien genannt: Die Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft für die kirchliche Verkündigung heute (55—65) — Christus, das Ende der Geschichte (79—99) — Die Frage nach dem historischen Jesus (143—167), wo es heißt: „Dann weiß der Glaube, daß in der Verkündigung der Auferstehung gerade der historische Jesus auf uns zugekommen *ist*. Der sogenannte Christus des Glaubens ist in der Tat kein anderer als der historische Jesus" (166) — Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus (168—218) — Jesus und der Glaube (238—357) — Die Theologie des Neuen Testaments und der historische Jesus (377—404). Es liegt in der Natur der Sache, daß sich in beiden Bänden manche Wiederholungen finden, da die behandelten Themen sich ja vielfach nicht gegenseitig ausschließen. Wir sind dem Verf. dankbar, daß er uns seine Arbeiten zugänglich gemacht hat; denn der Inhalt der beiden Bände ist für das Verständnis der Diskussion um das richtige Verständnis des Neuen Testaments und damit des historischen Jesus im protestantischen Lager sehr aufschlußreich. Sie zeigen das ernste Ringen eines evangelischen Theologen um den Christusglauben, dem durch die liberale naturalistische Bibelkritik die Grundlage entzogen war, da ja für den protestantischen Christen die Bibel die einzige Glaubensquelle ist. Dabei stimmt F. grundsätzlich der von Bultmann geforderten Entmythologisierung des Neuen Testaments und seiner existentialen Interpretation zu, betont aber auch die Aufgabe des Exegeten, sich um den Literalsinn des Neuen Testaments als der unentbehrlichen Voraussetzung für eine theologische Exegese zu bemühen. Damit wird theoretisch ein richtiger Grundsatz aufgestellt. Es bleibt nur die praktische Frage, wie weit der Verf. diesen Literalsinn ausdehnt; ob darunter auch die Wunder usw. einbegriffen sind; oder ob er diese mit Bultmann als mythische Einkleidung anspricht. Jedenfalls hat die existentiale Interpretation des Neuen Testaments unter Wahrung und Voraussetzung seines objektiven Literalsinnes ihre Berechtigung und sollte auch vom katholischen Exegeten nicht übersehen werden.

B. Brinkmann

Schenke, H.-M., Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis. 8° (57 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht. 5.80 DM. — Über die Aufsehen erregenden Funde von 48 gnostischen Schriften in koptischer Sprache bei Nag-Hammadi in Oberägypten um 1945 ist inzwischen viel geschrieben worden, wenn auch der größere Teil, den das Koptische Museum in Kairo 1946 erworben hat,

bisher noch nicht veröffentlicht ist. Zu diesen Funden gehört bekanntlich auch der sogenannte Codex Jung, so genannt, weil er 1952 vom C. G. Jung-Institut in Zürich erworben wurde. Er enthält fünf gnostische Schriften im subachmimischen Dialekt, darunter an zweiter Stelle das sogenannte Evangelium Veritatis, das 1956 von M. Malimine, H.-Ch. Puesch und G. Quispels bei Rascher in Zürich (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, 6) herausgegeben wurde. Weil aber diese Ausgabe schwer zugängig und nach Sch. in der Übersetzung nicht in allem zuverlässig ist, hat er den Text neu übersetzt und bringt die vollständige Übersetzung im 2. Anhang (33—57). (Sie wurde inzwischen auch von W. C. Van Unnik in seinem Werk „Evangelien aus dem Nilsand", Frankfurt a. M. 1960, übernommen.) Im Hauptteil unterrichtet Sch. den Leser kurz über die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis sowie über seinen literarischen Charakter und Aufbau. Die von den oben genannten Herausgebern des Textes bejahte Frage, ob es sich um das von Irenäus erwähnte Evangelium der Wahrheit handelt, das die Gnostiker als 5. Evangelium benutzten, glaubt der Verf. mit Leipoldt aus inneren Gründen verneinen zu müssen; denn es handelt sich hier offenbar nicht um ein Evangelium, sondern um eine Homilie. Die Worte „Evangelium Veritatis" seien hier nicht Überschrift, sondern nur die Anfangsworte. Sch. gibt dann einen Überblick über die Lehre der Schrift, die die Erlösung der erwählten Menschheit in den Mittelpunkt besinnlicher Betrachtung stellt, und untersucht ihr Verhältnis zum Valentinianismus. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das sogenannte Evangelium Veritatis mit dem Valentinianismus völlig unvereinbar ist. Dagegen finden sich seine Zentralgedanken in den gnostischen Oden Salomons. In einem 1. Anhang findet der Leser eine ausführliche Bibliographie der bis 1959 über die Funde von Nag-Hammdi und speziell über den Codex Jung erschienenen Veröffentlichungen. Das Schriftchen ist für jeden, der sich mit dem sogenannten Evangelium Veritatis vertraut machen möchte, eine willkommene Handreichung.

B. Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Société Canadienne d'Études Mariales, Marie, l'Église et la Rédemption, Journées d'études, Lourdes 11—12 Septembre 1958. 8° (273 S.) Ottawa 1961, Éditions de l'Université. — Mit einiger Verspätung werden hier die Vorträge teilweise veröffentlicht, die von der kanadischen Gesellschaft der marianischen Studien 1958 zu Lourdes gehalten worden sind. Das gemeinsame Thema ist die Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk. — Obschon die einzelnen Beiträge nicht gleichwertig sind, lassen doch alle mehr oder weniger die Tendenz erkennen, Traditionsgebundenheit mit Fortschrittlichkeit zu vereinigen. *E. Lamirande O.M.I.*, der auch das Vorwort geschrieben hat, macht den Anfang mit dem Thema: La coopération de Marie et de l'Église à la Rédemption, Introduction générale d'après les theologiens contemporains (1—38); er registriert die verschiedenen Strömungen der modernen Mariologie, ohne aber selber Stellung zu nehmen. *W. Sebastian O.F.M.* liefert die historische Untersuchung: La coopération de Marie et de l'Église à la Rédemption selon les Pères de l'Église (39—73); das Ergebnis, dem man nur zustimmen kann, lautet: „Il vaut mieux ne pas attribuer trop facilement aux Pères de l'Église des doctrines auxquelles ils n'ont probablement pas pensé" (73). Ebenfalls historisch, wenn auch auf einen engen Raum beschränkt, ist die Arbeit von *G.-R. Pilote*, La coopération de Marie et de l'Église à la Rédemption du Christ selon les enseignements de Pie XII (74—121); vor allem werden die Unterscheidungen „rédemption objective" und „rédemption subjective" aus den Enzykliken des verstorbenen Papstes herausgearbeitet. Besonderes Interesse weckt die Abhandlung von *R. Gauthier S.C.S.*, „La nature du mérite corédempteur de Marie, État de la question depuis le congrès de 1950" (123—162); indes will uns das mit Berufung auf M. Llamera O.P. (El merito maternal corredentivo de Maria: Alma Socia Christi vol. 4., Quaestiones mariologicae earumque evolutio hisce ultimis annis, Romae, Academia Mariana 1951, 38—140) vertretene „meritum de condigno" wenigstens der Ausdrucksweise nach nicht recht gefallen, und die Schlußfolgerung scheint uns verfrüht: „Nous admettons donc que la mère spirituelle du genre humain a mérité en condignité relative le

salut pour tous ses enfants, et nous croyons qu'il faut se rallier à cette conclusion pour respecter la logique interne de la mariologie" (162). Besser entsprechen wohl die beiden folgenden Beiträge: *Y. Roy*, Corédemption mariale et unicité de la médiation rédemptrice du Christ (163—186) und *A. Ferland P.S.S.*, Le mérite corédempteur d'hypercongruité de la très Sainte Vierge (187—219); insbesondere dürfte der von letzterem gewählte terminus „hypercongruité" sich aus mehreren theologischen Gründen empfehlen. Dagegen geht *H.-M. Guindon S.M.M.* wieder etwas zu weit, wenn er in seinem Artikel „Coopération de Marie et de l'Église dans l'application des fruits de la Rédemption" (221—246) eine „causalité instrumentale physique" für die Gnadenausspendung durch Maria verteidigt. Den Abschluß des Ganzen bildet die Darlegung von *P.-E. Théoret*, „Conséquences pour la piété" (247—271).

J. Beumer

López-Dóriga, E., S. J., Die Natur der Jurisdiktion im Bußsakrament: ZKathTh 82 (1960) 385—422. — Der Verf., ein Schüler von K. Rahner, greift in einer im wesentlichen systematischen Arbeit die Frage nach der theologischen Deutung der im Bußsakrament erforderten Jurisdiktion auf. Er möchte — mit Recht — keine zwei getrennten Vollmachten für den Bußpriester annehmen: die Weihegewalt und die Jurisdiktion, da die Wirkung eine einzige ist. Auch die geläufige Theorie, daß dem geweihten Priester durch die Jurisdiktion ein „Untergebener" gegeben wird, wie er für das priesterlich richtende Bußverfahren notwendig ist, gefällt weniger. Man könne so nicht erklären, wie der Papst „Untergebener" werden könne oder wie ein öffentlich schismatischer Priester, der also außerhalb der Kirchengemeinschaft steht, einen Sterbenden als „subditus" absolvieren könne. Außerdem scheine die allgemeine Gewalt aller Priester, im Sterbefall alle absolvieren zu können, nahezulegen, daß in der Weihegewalt bereits alle notwendigen Elemente eingeschlossen seien. Daher vertritt der Verf. die Ansicht, daß wahrscheinlich (probabiliter) die Jurisdiktion nur eine Bedingung für die Gültigkeit der Ausübung der in der Weihe gegebenen Gewalt sei (conditio valoris). Dagegen aber scheint sich das wesenhafte Bedenken geltend zu machen, daß so ein innerer Wesensteil des Bußsakramentes zu sehr zu einer bloßen äußeren juristischen Bedingung wird, die also nicht in den inneren sakramentalen Vollzug eintritt. Das ist aber wohl der Fall, wenn die Jurisdiktion der priesterlichen Gewalt innerlich die konkrete Ausübungsmöglichkeit als Richter schafft. Nur darf man dann nicht, wie es vielfach geschieht, den Beichtenden als „Untergebenen" mit dem im deutschen Sprachgebrauch liegenden Nebenklang des „Zweitrangigen" auffassen. Das ist doch auch im weltlichen Gerichtsverfahren, besonders im Zivil- oder Verwaltungsverfahren, nicht der Fall. Noch viel weniger darf dieser Maßstab im Bußgeschehen Anwendung finden. Gewiß ist es richterliches Tun, aber gerade darin sakramentaler, heiliger Vollzug. „Untergebener" werden heißt aber nichts anderes als die Möglichkeit geben zur sakramentalen Heiligung, wie es das richterliche sakramentale Tun verlangt. Darin liegt auch für den Papst keine „Zweitrangigkeit", solange man die Buße als echtes Sakrament ordinis divini in ecclesia visibili auffaßt. Darin dürfte wohl auch der Grund liegen, warum die Kirche einem außerhalb ihrer Gemeinschaft stehenden Priester die Möglichkeit der Absolution geben kann, gehört er doch durch Taufe und Weihe sakramental noch zu ihr. Es ist schade, daß L. die im letzten Heft der Schol angezeigte Arbeit von L. Hödl über die Schlüsselgewalt nicht mehr benutzen konnte. Denn in ihr ist auch dogmengeschichtlich für die grundlegende Entwicklung der Schlüsselgewalt im 12. Jahrhundert gezeigt, daß die potestas clavium, als sie noch stärker auch vom außersakramentalen Bereich ausgesagt wurde, naturgemäß die Forderung eines „Untergebenen" stellte. Als sie dann immer mehr auf das sakramentale Geschehen bezogen wurde, blieb diese Forderung wie von selbst als theologische, innere Begründung für die Jurisdiktion. Die Auffassung von L. scheint also auch dogmengeschichtlich zu äußerlich-juristisch und zu wenig innerlich-sakramental zu sein. Man könnte versucht sein, von innerer „Partnerschaft" zu sprechen. Aber das läßt die innere Natur des Bußaktes nicht zu. Es würde auch so nicht das Große gerade dieses Sakramentes wiedergegeben, wo der Herr die erlösende Gnade des Kreuzes nun nach der Taufe „modo oneroso" als neue Rettungsplanke durch seinen richtenden Stellvertreter wieder schenkt. So wird gerade durch diesen Vollzug des sakramentalen

Geschehens sowohl das Schenken erneuter und somit erweiterter Erlösergnade, aber auch ihr Ernst sichtbar und religiös deutbar. H. Weisweiler

Frings, H., Der Ablaß nach der Lehre des Alexander von Hales und der Summa Halensis: Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 3 (1959) 31—54 (Verlag Hueber, München. Gesamtheft 9.80 DM). — Jetzt, nach der Edition der Quästionen des Alexander von Hales Antequam esset frater (vgl. Schol 36 [1960] 159 f.) — Fr. kannte den Druck noch nicht —, ist es von doppeltem Wert, ihren dogmatischen Ort in einer so wichtigen systematisch-theologischen Frage festzustellen, wie es die Entstehung der Theorie des Ablasses im 13. Jahrh. ist. Denn dadurch wird es immer mehr möglich, die Einzelglieder dieser Entwicklung herauszuarbeiten und so die innere Entwicklungslinie kennenzulernen. Von Alexander hat noch N. Paulus, als er die starke Abhängigkeit der Summa Alexandrina in unserer Frage von Bonaventura feststellte, gesagt, daß er als Systematiker der Ablaßlehre ausscheiden müsse, da er selbst nichts über den Ablaß geschrieben habe. Nun zeigt Fr. an Hand der 1945 gefundenen echten Sentenzenglosse aus den Jahren 1222—1229 und der ebenfalls erst von Pelster und Henquinet festgestellten, eben genannten Quästionen (vor 1236) nicht nur die Tatsache auf, daß Alexander mehrfach über den Ablaß handelte, sondern sich eingehend mit ihm befaßte. So konnte Fr. sogar eine Lehrentwicklung feststellen, die endlich zur Summa Alexandrina hinführte. Dabei ist dogmatisch wichtig, daß bereits in der Glosse das Wesentliche des Ablasses nicht nur in einer „commutatio" der Sündenstrafen „in minus" gesehen wird, sondern in einer einfachen „imminutio", und zwar der miserisordia divina auf Grund der Verdienste Christi. Dieser neue Grundgedanke wird von Alexander in einer langen Quaestio der Quästionensammlung umfassender dargelegt und begründet. Wir erhalten hier also Einblick in eine Theorie des Ablasses, in der zwar noch nicht formal die Lehre vom Kirchenschatz steht und die Verdienste der Kirche und der Heiligen noch nicht so eingeordnet sind. Aber das Wesenselement, die Verdienste Christi, ist hier ausdrücklich genannt. Diese Auffassung des Alexander ist, wie Fr. nachweisen kann, über die Summa Alexandrina ein wichtiges Moment für die tatsächliche Systematik des Ablasses geworden. Denn in der Summa Alexandrina finden sich, in die Texte aus Bonaventura eingestreut, Stücke mit den Ideen Alexanders. N. Paulus hat diese fremden Stellen bereits festgestellt. Er konnte sie aber nicht verifizieren. Fr. gelang es, sie als Eigentum Alexanders aufzudecken. Über den großen Einfluß der Summa Alexandrina hat also Alexander doch wesentlichen Anteil an der Systematik der Ablaßlehre. Ihm verdankt sie vor allem den ausdrücklichen Hinweis auf die Verdienste Christi bei der Verminderung der Sündenstrafen — also eines ihrer wichtigsten Elemente. — In Anm. 110 muß es S. 45 oder 51 heißen (statt 28).

H. Weisweiler

Fourure, G., Les châtiments divins. Études historique et doctrinale (Bibl. de Théol. II, 5). gr. 8° (370 S.) Paris — Tournai 1959, Desclée. — Eine auch heute sehr aktuelle Frage wird in diesem Buch endlich einmal eingehend aus den theologischen Quellen heraus erörtert: die Frage nach den göttlichen Strafanordnungen im Leben des einzelnen und der Völker. Sind die Leiden *immer* Folgen einer Schuld? F. geht der Frage auf zweifache Weise nach. In einem Exposé historique (41—179) untersucht er sie, wie sie in der Kontroverse mit Bajus—Quesnel beantwortet wurde. Genau werden die Traditionszeugnisse, die von beiden Seiten vorgelegt waren, gebracht, so daß man einen guten Einblick in das Für und Wider der Verurteilung erhält. Denn wenn unser Problem auch innerhalb des Gesamtrahmens eine sekundäre Stellung einnimmt, so ist doch heftig und vor allem sehr ernsthaft aus Schrift und Tradition um die echte Sinngestaltung gestritten worden, besonders, da sich in der zweiten Periode des Streites der Jansenismus auch betroffen fühlte. Die Stellung der Kirche und ihrer Theologie ist eindeutig: eine „automatische" Verbindung von Schuld und Übel ist nicht anzunehmen. Es gibt auch andere Gründe, weshalb Gott Leid sendet oder zuläßt. — In seinem zweiten Exposé théologique (181—365) wird dieses Ergebnis in einer systematischen theologischen Untersuchung erhärtet. Eingehend und gut wird zunächst das Zeugnis der Hl. Schrift entwickelt. Neben den Stellen, die im ersten Teil nur aufgezählt waren, wird jetzt die Lehre im Gesamtrahmen des Alten und Neuen Testamentes dargestellt und erweitert. Wichtig scheint dabei vor

allem die aufgezeigte langsame Entwicklung in der alttestamentlichen Offenbarung. Besonders durch das Fehlen einer klaren Jenseitsvorstellung in der frühen Zeit wird das ganze Vergeltungsproblem zu sehr in das Diesseits verlegt, wodurch Sünde und Leid als Strafe eng verbunden erscheinen. In der nachexilischen Zeit mehren sich die ersten zaghaften Stimmen einer jenseitigen Vergeltung von Gut und Bös. Vor allem ist das dann deutlich in den Büchern Job und Tobias, denen F. eine eingehende Studie widmet. Er nennt sie eine „protestation" gegen die überkommene Ansicht. Auch der Heilige und Unschuldige leidet also. Wir wissen, z. B. aus der Heilung des Blindgeborenen, wie stark die frühere Idee noch zu Christi Zeit selbst bei den Aposteln nachwirkte, so daß die neutestamentliche Offenbarung erst die volle Lösung brachte, die im Leiden auch die Glorie sieht, wie Kreuzestod und Auferstehung sie offenbart. Aufbauend auf diese Schrifterkenntnis, geht F. dann durch die frühe Väterzeit, vor allem bis Augustinus und Gregor d. Gr.; es ist zwar, mit Ausnahme der eingehenderen Darstellung Augustins, mehr eine Textsammlung nach einigen größeren Gesichtspunkten; ein Mehr hätte wohl auch den Rahmen dieses Buches, das vor allem einen Durchblick geben wollte, gesprengt. Deutlich wird sichtbar, daß auf der einen Seite Schuld und Leid eng verbunden und teilweise wohl auch, aus apologetischen oder persönlichen Gründen, zu eng aneinandergekettet sind. Aber auf der anderen Seite ist die freie Nachahmung des leidenden Herrn als Ideal und hoher Sinn christlichen Lebens vielfach bezeugt. Ebenso wird hervorgehoben, daß die Mühsal ein Weg zur freien und selbstlosen Hingabe des Geschöpfes an den Schöpfer ist. Da Bajus und Quesnel sich vor allem auf Augustinus beriefen, zeigt F. eigens die Gründe, warum der Kirchenvater Sünde und Leid öfter verband. Dadurch war es Augustinus möglich, gegen den Manichäismus das Malum allein auf Menschenschuld zurückzuführen oder gegen die Pelagianer die Existenz der Erbsünde aus dem Leid zu belegen. Es scheint mir aber darüber hinaus eine solche Verbindung Augustins auch sonst nicht ferngelegen zu haben. Dennoch bleiben, wie schon die Gegner des Bajus und Quesnels zeigen, Texte, in denen eine höhere Auffassung des Leides, besonders in Gelegenheitsbriefen, deutlich wird. Vor allem hebt der Kirchenvater immer wieder hervor, daß das Leid keine bloße Strafe als „Rache Gottes" ist, sondern Weg zu ihm. F. faßt sein Urteil so zusammen: L'opinion de l'évêque d'Hippone se fait très changeante: elle varie selon les circonstances, les personnes auxquelles il s'adresse, suivant les nécessités du moment ou les exigences de la polémique (291). — Zum Abschluß entwickelt F. die Folgerungen aus dieser Forschung: Le raisonnement philosophique et théologique (315—356). Bei der systematischen Übersicht über die „Ursachen" des Leides wird da z. B. gut darauf hingewiesen, daß manches Leid rein natürliche Folge der causae secundae ist, die Gott nicht durch ein Wunder aufzuheben braucht. Daß die Erbschuld zu den besonderen Gründen des Menschenleides gehört, war bereits von beiden Seiten in der Kontroverse um Bajus anerkannt. Drei „Zwecke" des Leides entwickelt F.: Strafe, Leid im natürlichen Gottesplan mit allen natürlichen, guten und schweren Folgen, Hebung unserer Leiden und ihre Verklärung in die übernatürliche Ordnung und Zielsetzung. Daraus folgert er unsere Antwort auf das Leid: épurer les tendances mauvaises — résignation (positiv gemeint) — acceptation — amour chrétien de la souffrance — l'union au Christ suffrant: Dans une collaboration totale avec le Christ dans son travail de Rédemption, le malheur de l'homme se transforme complètement. Il n'est plus une peine à subir mais l'occasion d'un amour renouvelé et héroique de Dieu (365). So versteht man die scharfe Reaktion der Kirche gegen Bajus und Quesnel sowie den Jansenismus. So versteht man aber auch die Warnung dieses Buches, Schuld und Leid im konkreten Fall nur dann, sei es individuell, sei es völklich, miteinander zu verbinden, wenn positive Gründe dafür vorliegen. Gott kann andere Zwecke haben. — Diese wichtigen Erkenntnisse, die hier zum erstenmal so tief aus einem Gesamtüberblick über die Tradition belegt werden, würden noch eine größere Wirksamkeit erhalten haben, wenn, besonders bei den allgemeinen Überlegungen am Schluß, außer der Literatur aus dem französischen Sprachgebiet und den Übersetzungen ins Französische auch die entsprechende Weltliteratur zum Sprechen gekommen wäre und damit zum Universalproblem auch die Universalkirche.

H. Weisweiler

Colson, J., La fonction diaconale aux origines de l'Église. 8° (152 S.) Brügge 1960, Desclée de Brouwer. 90.— Fr. — Des Verf. früher erschienenes Werk „Les

fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles" weist seine Kompetenz aus. Das hier zur Frage stehende Teilproblem verdankt seine Detailbehandlung gewiß nicht zum geringsten Teil der seit einiger Zeit in Deutschland, Frankreich, Südamerika und anderswo sehr aktuellen Diskussion um die Erneuerung eines in sich stehenden Diakonats. Diese Vermutung liegt nahe; sie sei ausgesprochen, weil sie u. U. die Neigung zu einigen — wir meinen: fragwürdigen — Interpretationen befördert haben könnte, auf die im Verlauf der Rezension noch kritisch hinzuweisen sein wird. Nun ist sicher: wenn Erneuerung, dann nur aus erneuter Besinnung auf die Quellen. Nach ihrer Aussage über das Diakonat werden zuerst das NT, dann die Dokumente der subapostolischen Zeit befragt; ein dritter Abschnitt über die Diakonissen schließt ab. — Im einzelnen ist hinzuweisen auf eine (auch durch Qûmrantexte) gut unterbaute Deutung der „Hellenisten" und „Hebräer" von Apg 6, 1. Hellenisten wären dann nicht Juden aus der griechischen Diaspora, sondern in Beziehung zu setzen zur Bewegung der „Söhne Sadoks" (der hellenisierende Jason ist Sadoknachkomme); Hebräer wären dann die Anhänger der mit Jonathan und Simon inaugurierten macchabäischen Priesterdynastie. — Hinsichtlich des Ortes, den Verf. dem Diakonat innerhalb der Kirche zuweisen will, muß kritisch gefragt werden: Ist es wirklich von den Texten der Schrift (78 f.) bzw. der subapostolischen Zeugen (etwa 93) nahegelegte, nicht zu umgehende Aufteilung: episcopi/presbyteri = in persona Christi capitis, diaconi = in persona Ecclesiae corporis, sponsae? Oder ist das theologisierende Eintragung des Verf.? Einmal abgesehen davon, daß eine so großzügige Einordnung manches Zeugnis (beispielsweise das Justins 96) beträchtlich harmonisieren muß — der Brückenschlag von diesen alten Diakonen zum heutigen Weihegrad innerhalb des einen sacramentum ordinis dürfte dadurch nicht eben erleichtert worden sein (um sehr zurückhaltend zu formulieren). Erst wenn diese Frage zugunsten C.s entschieden wäre, erst wenn darüber hinaus mit Selbstverständlichkeit angenommen werden muß, daß Hippolyts Traditio Apostolica univok und unnuanciert in dieser Terminologie zu verbleiben hat — dann erst hätte der Angriff auf eine angeblich falsche Übersetzung B. Bottes (98; B. schlägt vor: der Diakon ist Diener des Bischofs, nicht des Priesters) Boden unter den Füßen und dürfte die Lösung des Verf. einmal öfter hingestellt werden (99): Diakonsein macht zum Exponenten, zum „Kleriker" des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, nicht aber ordnet es — in wie immer gestaffelter Hierarchie — in das Priestertum ein, das der Gemeinde gegenübersteht als Christus—Haupt—Repräsentanz. Es will doch sehr scheinen, daß das aus dem 26. Kap. der nämlichen Kirchenordnung gebrachte Zitat (102) diese exklusive Zuteilung ebensowenig fundiere wie die entsprechenden Belege (106 108 f.) aus der Didaskalie! Dazu: wie soll die zugegebene (115) Rekonziliationsvollmacht von Diakonen spekulativ eingebaut werden? Die in der Situation gegebenen Einschränkungen lassen das Problem als solches in aller Schärfe stehen. Diese Ausstellung ist im Rahmen der Rezension etwas umfänglich ausgefallen; damit ist aber die Substanz dessen, was das Buch wertvoll macht, nicht angegriffen.

A. Stenzel

Winklhofer, A., Traktat über den Teufel. 8° (299 S.) Frankfurt 1961, Knecht. 14.80 DM. — In sehr verdienstlicher Weise bemüht sich W. um die Darstellung jener Gebiete, die einigermaßen am Rande der theologischen Bemühungen zu bleiben scheinen. Es gibt eben bestimmte Gegenstände, die mehr als andere ins Geheimnis gehüllt sind, obwohl sie die menschliche Wirklichkeit intensiv bestimmen. Sie stoßen bei den Theologen auf eine gewisse Scheu, ihre gründliche Behandlung in Angriff zu nehmen. Zu ihnen gehört die Eschatologie und auch die Welt der reinen Geister, Engel und Teufel. Die Letzten Dinge hatte W. gerade in einem schönen Buch behandelt (vgl. Schol 36 [1961] 319 f.). Über die „Welt der Engel" hatte er früher schon ein gutes Buch veröffentlicht. Daran schließt sich nun dieser Traktat über den Teufel an. Auch hier bewährt W. seine Fähigkeit, schwierige Gegenstände in sehr lebendiger, meditierender und oft geradezu rhetorischer Weise darzustellen. Im Unterschied zu manchen anderen Dämonologien bemüht er sich dabei um möglichste Nüchternheit und Sachlichkeit, ein Bemühen, das ihm nach unserem Eindruck hier nicht ganz so gut gelungen ist wie in seinem Werk „Vom Kommen des Herrn". Am besten sind in diesem Traktat jene Kapitel ausgefallen, die sich eng an die biblischen

Aussagen über die Teufel und vor allem auch über das Verhältnis Christi zu den „Mächten" anschließen. Von da her kommt man zu der Frage, ob es nicht überhaupt günstiger gewesen wäre, das ganze Buch mehr an die (wenn auch wenigen) biblischen Aussagen über den Teufel anzuschließen. Andere Kapitel, über deren Gegenstand uns in der Offenbarung wenig gesagt ist, sind mehr von (allerdings nüchterner und im Rahmen des Sachlichen bleibender) Spekulation bestimmt. Das Buch beginnt mit der Feststellung, daß der Teufel „einer aus den Engeln" ist, also erst durch seine eigene sündhafte Entscheidung Teufel geworden ist. Der Darstellung über die Sünde und die Hölle der Engel schließt sich ein Kapitel über das biblische Bild des Teufels an, wobei sehr korrekt auch auf die Frage nach der Abhängigkeit des biblischen Teufelsbildes von den Vorstellungen des außerbiblischen Raumes eingegangen wird. Der folgende Abschnitt über die Sünde und die Welt wie auch später der Abschnitt über die Geschichte und Satan bieten einige Vorstellungen und Aussagen, die nicht in allem ganz überzeugend sind. Es wird vielleicht doch gar zu kategorisch behauptet, daß die „Katastrophen" im Kosmos wie überhaupt die widrigen Ereignisse in der untermenschlichen Welt teuflischen Ursprungs seien. Es dürfte aber doch gefragt werden, ob das tatsächliche Geschehen im Bereich der untermenschlichen Kreatur wirklich so unter dem direkten Einfluß des Teufels steht. Man könnte den Fluch, der als Folge der menschlichen Sünde über dem Kosmos lastet, doch vielleicht auch anthropologisch deuten. Weil der Mensch sünden- und fluchbeladen ist, durchwirkt und erfährt er die Welt, die ihrerseits doch vielleicht nicht allzu erheblich anders ist als in einer paradiesischen Ordnung, gottwidriger, als er es ohne die Last der Sünde und ihrer Folgen tun würde. Das ändert gewiß nichts an der Feststellung, daß die Welt vom Teufel durchwaltet wird. Ob das aber heißt, daß die objektiven Katastrophen und Ereignisse Zeugnis der Anwesenheit des Teufels sein müßten, kann man auch bezweifeln. — Abgeschlossen wird das Buch durch ein Kapitel über den Wandel der Teufelsvorstellung in der abendländischen Literatur. Dafür ist W. durch seine germanistischen Studien und Interessen besonders zuständig. Und es ist wirklich interessant zu beobachten, welche Rolle die Teufelsvorstellung nicht nur in der älteren, sondern auch in der zeitgenössischen Literatur spielt. — Auf einigen abschließenden Seiten wird die Frage gestellt, ob wir in einer Epoche des Teufels ständen. Hier erweist sich W. wiederum als nüchtern unterscheidender und abgrenzender Beobachter. Beide Extreme werden vermieden. Er läßt weder gelten, daß „sich die Machtanstrengungen Satans seit dem Erscheinen Christi absolut vermindert hätten" (266), noch anderseits, daß unsere Zeit mehr als eine andere seit Jahrhunderten als Epoche des Teufels unter Macht und Knechtschaft Satans stehe (267). Gewiß hat „keine Zeit eine solche Legitimation des Bösen vollzogen wie die unsere". Es wird aber gewarnt vor allzu simplifizierender Zueignung der Ereignisse, die uns als böse erscheinen, einzig an den Teufel. Von einer Epoche des Teufels wird nur deswegen gesprochen, weil die Menschen reicher als je die Möglichkeit haben, ihre Bosheit auszuwirken und zu manifestieren. O. Semmelroth

Strijd, K., Structuur en inhoud van Anselmus' „Cur Deus Homo". Bijdrage tot het gesprek over de verzoening (Van Gorcum's Theol. Bibliotheek, 30). gr. 8° (323 S.) Assen 1958, Van Gorcum. 13.50 fl. — Der Verf. gibt zunächst eine eingehende Übersicht über die Grundmotive von „Cur Deus Homo", um dann anschließend zu einer kritischen Stellungnahme überzugehen. Das hat gegenüber ähnlichen Untersuchungen den Vorteil einer gerechten Darstellung, besonders bei einem mittelalterlichen Denker, der neuen protestantischen Gedankengängen fernersteht. Innerhalb der Darstellung von „Cur Deus Homo" wird im Beginn gut der Grundzug der Methode Anselms an Hand der Ideen seiner Schrift herausgearbeitet. Dabei kommt natürlich vor allem der Begriff der „Ratio" zu Wort. Er wird mit Recht verbunden mit den anderen zu ihm eng gehörenden des Gebetes und der von Gott geschenkten Gnade. So wird Anselm und sein Werk gleich im Anfang von jedem modernen „Rationalismus" frei gemacht. Stark und gut hebt der Verfasser auch die weiteren Grenzen der Ratio bei Anselm hervor, vor allem die Bindung an die Schrift, Väter (Augustin), Kirche, Papst. Aber auch die inneren Grenzen werden beachtet. Es ist nicht so, daß die Vernunft die Größe der Wahrheit ausschöpfen könnte (I,2). Die Ehrfurcht, nicht der Stolz gibt ihre Stellung an (II,16). Daher ist auch der

Zweck von „Cur Deus Homo" kein rationeller, sondern ein echt religiöser: die Gewinnung der „infideles" mit den Mitteln, die sie anerkennen. Daher soll ihnen zunächst „remoto Christo" durch rationes necessariae die Notwendigkeit der Menschwerdung zur Erlösung von der Schuld gezeigt werden. St. hält dabei die alte und auch heute (besonders extrem durch K. Barth) aufgeworfene Frage: dogmatisch-theologisch oder spekulativ-philosophisch, dem anselmianischen Schema für unangepaßt: „Wij toen daarom verstandig Anselmus niet in deze terminologie te willen vangen" (56). Historisch von seiner Entstehungszeit aus gesehen, handelt es sich doch um eine theologische Arbeit, wie sie damals häufiger waren und in den Streitgesprächen z. B. mit den Juden niedergeschrieben wurden. Nur hat hier die Denkeigenart Anselms dem Werk seinen eigenen, stärker spekulativen Charakter gegeben. Aber man darf daraus nicht die extremen theologischen Folgerungen K. Barths ableiten, die der Zeit ganz fremd waren und gegen die sich der Verf. hier und öfters mit Recht wendet. — Grundlegend erscheinen dem Verf. vor allem zwei Ideen bei Anselm zu sein: die Idee des „ordo", der nicht verletzt werden darf, da sich auch Gottes Wille frei an ihn gebunden hat, und die Idee der „similitudo" im menschlichen Denken. In ihr kommt in neuplatonisch-augustinischer Form der imago-Charakter menschlicher Erkenntnis zur Geltung, so daß es Anselm „optimistisch" und unreflektierend möglich wird, von subjektiver similitudo auf die objektive, höhere im Denken zu schließen, etwa vom Begriff der Gerechtigkeit im Menschen auf den Begriff der Gerechtigkeit in Gott. So kann auch die „ratio fidei" durch den menschlichen Verstand erforscht werden. Die Idee des ordo ist es dann vor allem, mit der Anselm die Infideles zur Menschwerdung führen will. St. unterscheidet hier eine doppelte „necessitas", die der Ordo verlangt. Die eine ist die „necessitas perficiendi de homine, quod deus incepit", also den Menschen zur Seligkeit zu führen (so II,5 und II,17). Davon unterscheidet sich eine zweite Notwendigkeit, die „necessitas solvendi" (so II,5 und II,17 f.). Beide Notwendigkeiten waren nun für Anselm aufs innigste verbunden. Die erste konnte nach ihm nur durch die zweite erfüllt werden. St. sieht gerade in dieser engen Verbindung den Fehler Anselms. Denn so tritt die Gerechtigkeit des debitum solvendum gegenüber der Barmherzigkeit zu sehr in den Vordergrund: De „ordo" en de door de „ordo" bepaalde „iustitia" domineren es (123). Gottes Liebe werde zwar genannt, aber sie „funktioniere" nicht (122). St. macht dabei auf den Unterschied zum Proslogion aufmerksam. Dort wird iusticia und misericordia gleichmäßig unter das „summe bonus" Gottes gestellt: Vere ideo misericors es (summe bonus) quia iustus (112 Anm.). In Cur Deus Homo aber erscheint die Barmherzigkeit unter die Gerechtigkeit und die Ordnung gestellt und nur durchführbar, soweit es die erste Verbindung zuläßt. Aber wie stimmt dazu die ausdrückliche Nennung der Barmherzigkeit als „concors iustitiae" (II,20)? Außerdem wird in II,5 auch der ordo auf die bonitas zurückgeführt: totum (est) gratia bonum, quod facit. Es ist gewiß richtig, wenn St. bemerkt (121), daß dieser Gedanke in Cur Deus Homo sich nicht auswirkt. Aber es ist auch nicht so, daß er fehlt, und daher müßte er wohl doch stärker in die Analyse eingebaut werden, als es hier geschieht, und man dürfte kaum von einem echten Zwiespalt in den beiden Werken sprechen, höchstens von einer anderen Betonung und Auswirkung, wobei die Sünde als Verunehrung Gottes, um die es in Cur Deus Homo geht, notwendig ihren Einfluß auf die Betrachtung ausübte. Der ganze Ernst der Versöhnung bei Anselm kommt hier zum Durchbruch. Das ist seine ratio fidei hier. Doch hat die Geschichte der Aufnahme von Cur Deus Homo gezeigt, daß die iustitia wohl zu sehr im Ordogedanken durch Anselm betont wurde. Man sollte nur nicht überspitzen nach der anderen Seite (122). — In der Auseinandersetzung mit Anselm sieht der Verf. einen wesentlichen Punkt darin, daß Anselm seine Untersuchung „remoto Christo" führen will. Auch wenn man jemand zum Glauben hinleiten wolle, könne das nur „praesente Christo" geschehen. Das ist ein grundsätzliches Anliegen der Theologie, die der Verf. vertritt, die auch keine theologische Apologetik in diesem Sinne kennt. Damit hängt zusammen, daß nach St. die auctoritas der Hl. Schrift im Sinne Anselms zu wenig „dynamisch" ist. Dagegen hat der Verf. großes Verständnis für die echt religiöse Auffassung Anselms über die Schwere der Sünde und die echte Versöhnung, wie sie bei Anselm zum Ausdruck kommt. Eine Reihe anderer Fragen wird am Schluß (195—310) teilweise noch sehr eingehend behandelt, Fragen, zu denen Anselms Werk anregte. Da es sich meist um theologische

Grundfragen handelt, die vom Standpunkt des Verf. oder seiner Theologie aus gestellt werden, kann hier nur darauf hingewiesen werden. So wird etwa der Begriff der δικαιοσύνη, der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit aufgegriffen und schriftgemäß untersucht. Dabei wird auf manche Literatur hingewiesen, die uns wegen der niederländischen Sprache weniger zugänglich und doch wichtig ist. H. Weisweiler

Rovira Belloso, J. M., La visión de Dios según Enrique de Gante (Colectanea San Paciano, serie teológica, 7). 8° (264 S.) Barcelona 1960, Seminario Conciliar — Editorial Casulleras. — Heinrich von Gent wird in der Dogmengeschichte häufig etwas vernachlässigt, obschon er die theologische Entwicklung nicht wenig beeinflußt hat. Die vorliegende spanische Arbeit, ursprünglich eine Dissertation der Gregoriana, untersucht lobenswerterweise seine Lehre von der Gottesschau des Menschen im Jenseits, und zwar auf Grund der beiden zur Verfügung stehenden Quellen, der Quodlibeta und der Summa quaestionum ordinariarum. Der Inhalt wird durch die Überschriften der fünf großen Kapitel angezeigt: 1. Die beseligende Schau als unmittelbare Gotteserkenntnis (23—70); 2. Das mystische Verständnis des Vorganges (71—111); 3. Das Wesen der Seligkeit (113—154); 4. Die Immanenz der beseligenden Schau für das intellektuelle Geschöpf (155—203); 5. Die Transzendenz der beseligenden Schau und ihre absolute Übernatürlichkeit (205—240). Am Schluß eines jeden Kapitels werden die Ergebnisse in „conclusiones" zusammengefaßt, und am Schluß des Ganzen steht als 6. Kapitel eine „Síntesis" (241—260). Der Verf. bemüht sich darum, überall klar und objektiv die Meinung seines Autors wiederzugeben und sie zugleich in ihre historischen Zusammenhänge hineinzustellen. Als mustergültig kann die Art und Weise gelten, wie die Übernatürlichkeit der visio beatifica nach Heinrich von Gent hervortritt, sowohl in ihren positiven Werten der Darstellung als auch in deren Grenzen und Mängeln; letztere werden mit Recht darauf zurückgeführt, daß es eben schwer ist, eine natürliche Hinordnung des Menschen auf das einzig mögliche übernatürliche Ziel mit dem Ungeschuldetsein der Vollendungsgnaden zu verbinden. Wenn wir etwas an der ausgezeichneten Darlegung kritisieren sollen, wäre es nur die Weitschweifigkeit, welche die entscheidenden Erkenntnisse verwischen könnte (selbst die „Síntesis" ist noch allzu lang ausgefallen). Vielleicht wäre es auch gut gewesen, die Schau des Jenseits mit der theologischen Erkenntnis auf Erden zu konfrontieren, weil Heinrich von Gent bekanntlich selbst der ersteren eine gewisse Unmittelbarkeit zugeschrieben hat (siehe vom Referenten: Erleuchteter Glaube, Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik: FranzSt 37 [1955] 129—160). J. Beumer

Schlette, H. R., Das unterschiedliche Personenverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor: Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 3 (1959) 55—72 (Verlag Hueber, München. Gesamtheft 9,80 DM). — Es ist eigentlich auffallend, daß über Richard von St. Viktor genauere Einzeluntersuchungen, wenn man von der ausgezeichneten Arbeit von G. Dumeige über die Liebe absieht, kaum bestehen. So begrüßt man die vorliegende Studie, die einen Einzelbegriff, der aber grundlegend ist, herausgreift. Sch. geht vom Personbegriff Hugos von St. Viktor aus und kann so schon durch den Gegensatz die Eigenart der Personauffassung bei dessen Schüler Richard gut zeichnen. Hugo übernimmt den traditionellen Personbegriff des Boethius: Persona est individuum rationalis substantiae. Dabei macht er aber zwei Einschränkungen: Der Begriff gilt nur vom Geschöpf, da das Göttliche unaussagbar (indicibile) ist. Ferner bezeichnet er eigentlich nur die Seele als „rationalis substantia", in die der Körper nur aufgenommen ist. Somit bedeutet ihm „individuum" oder „individua natura" die Unteilbarkeit des geistigen Seins. Sehr gut führt Sch. diese Auffassung auf die neuplatonisch-augustinische Anthropologie Hugos zurück, nach der die Seele ursprünglich reines Geistwesen war. So kommt Hugo zur Aussage: Hic spiritus rationalis proprie persona dicitur et numero discretus et ratione discernens (PL 176,406; Sch. 60). Das ist zweifellos bereits eine „reflektierte" Beobachtung und bewußte Umarbeit (anders Sch. 61), die mit dem bloßen Ausdruck „eigenwilliger Interpretation" (59) zu gering im Gesamtdenken Hugos bewertet ist. — Richard hat nun gerade dort weitergedacht,

wo Hugo aufhörte, nämlich in der Ausweitung der Definition auf den dreipersönlichen Gott, wie es De Trinitate erforderte. Auch er sah, daß die überkommene Definition da nicht reichte: Nam Trinitas, quae divina substantia est, nec persona est (De Trin. IV 21). So führt er erweiternd den Begriff der exsistentia ein. Denn dieser schließe die beiden Elemente ein, die zu jedem (auch dem göttlichen) Personsein wesentlich seien: die ratio essendi (das quale quid) und die obtinentia (das unde). Beim Menschen sind die beiden Komponenten in den Einzelpersonen verschieden, beim Engel ist durch die „sola simplex creatio" nur das quale, bei Gott nur das unde, die origo, verschieden. Der Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Personsein wird also durch die verschiedenen Modi der Existenz gedeutet. Dabei wird aber das göttliche Sein doch deutlich abgehoben als „supersubstantiale esse". Vom gemeinsamen Personenbegriff der Existenz aber heißt es: Persona est existens ... iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum. Person ist also „incommunicabilis et singularis existentia", verschieden nach qualitas und (oder) origo. Gut fügt Sch. bei, daß dieser umfassendere Begriff viel vom Konkreten der Definition des Boethius verloren hat und sich daher auch nicht durchsetzen konnte. Er war vielleicht auch nicht als Definition, sondern mehr als Beschreibung gedacht (66). Aber er bleibt wertvoll als ein Versuch, von der Analogie des Seins auszugehen.

H. Weisweiler

Hödl, L., Die Kritik des Johannes de Polliaco an der philosophischen und theologischen „ratio" in der Auseinandersetzung mit den averroistischen Unterscheidungslehren: Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 3 (1959) 11—30 (Verlag Hueber, München. Gesamtheft 9,80 DM). — An Hand der Quaestiones quodlibetales und ordinariae des Johannes de Polliaco aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts gibt H. einen wichtigen Einblick in die Ideenentwicklung dieser entscheidenden Zeit. Die Streitigkeiten besonders um die Ewigkeit der Welt beginnen damals eine mehr reflexe Betrachtung des Verhältnisses und des Umfangs von „fides" und „ratio" zu bringen. Das außerordentliche Ansehen des Aristoteles im Bereich der „ratio" mußte in einer Lehre, die mit der „fides" nicht übereinstimmte, eine solch vergleichende Überlegung zwischen „fides" und „ratio" bei den Geistern hervorrufen, die nicht allein „harmonisieren" wollten, sondern wie Polliaco auf die „littera" achteten. So unterscheidet Johannes zunächst die Gebiete. Der Vernunft gehören die „apparentia" an, und hier ist Aristoteles die „regula". Im Bereich der „non-apparentia" spielen die Beweise, die „rationes", eine zweifelhafte Rolle. Nach Johannes sind solche Überlegungen keine „demonstrationes". Aber durch die Vernunft kann andererseits auch kein Beweis gegen den Glauben geführt werden, da sich dann die gleiche Wahrheit widersprechen würde. So stellt sich also die Frage: Wie kann denn die absolute Autorität des Aristoteles die Ewigkeit der Welt lehren? Johannes unterscheidet darum weiter eine schlußfolgernde Beweisführung schlechthin von einer, die den Menschen innerhalb der bloßen Erscheinungswelt überzeugt. Aristoteles ist nur für letztere beweiskräftig. Ähnliche Einschränkungen der „ratio" stellt H. bei anderen Zeitgenossen des Johannes in der gleichen Kontroverse fest, wenn auch die einzelnen Lösungen verschieden sind, so bei Thomas von Wilton und dem von ihm abhängigen Wilhelm von Alnwick. Thomas unterscheidet, um die Schwierigkeit lösen zu können, stringente Beweise aus unmittelbar einsichtigen Termini und „propositiones" oder Wahrscheinlichkeitsbeweise, die auch alle Befürchtungen ausschließen und daher den Verstand zur Zustimmung führen können. So sah Wilton die Gründe des Aristoteles an. Jedenfalls wird in diesen Deutungen also die Grenze der „ratio" herausgestellt. Einen etwas anderen Weg geht der Physikkommentar zum 8. Buch in Clm 9559, der bisher Siger zugeschrieben wurde. Er unterscheidet Prinzipien und Schlußfolgerungen. In letzteren geht Aristoteles den richtigen Weg. Aber die Prinzipien bleiben zu prüfen. Wichtig ist dabei auch die Feststellung von H., daß sich an dieser Grenzziehung Averroisten und Antiaverroisten in der herkömmlichen Bezeichnung beteiligen. Der Glaube ist also das Zentrum. Zu den „Skeptikern", wie es z. B. de Wulf in seiner Histoire der Philosophie tut, darf man aber deshalb Männer wie Johannes nicht rechnen. Der Grund der Grenzziehung der „ratio" liegt tiefer.

H. Weisweiler

de Senarclens, J., Héritiers de la Réformation. II. Le centre de la foi (Nouv. série théol., 6). gr. 8° (281 S.) Genf (1959), Labor et Fides. — Im 1. Bd. seines Werkes hat S. auf Grund der Auffassung der Reformatoren die heutigen Lehren der verschiedenen christlichen Gemeinschaften über den Glauben dargestellt und verglichen: Le pont de départ de la foi. Er hat damit auf protestantischer Seite scharfen Widerspruch gefunden, wie *F. Klein* in seinem Buch La valeur du Protestantisme moderne zeigt. Klein meint, daß der moderne Protestantismus sich nicht so von dem der Reformatoren unterscheide, wie S. meine (vgl. dessen Antwort 276 f.). Nun versucht S., den Vergleich auf die konkrete Grundlage des Christentums, die *Christologie,* auszudehnen. Erneut kommt die Lehre des Neuprotestantismus, der Reformierten und des Katholizismus zur Darstellung. In der eigenen Stellungnahme für die reformierte Lehre spürt man deutlich schon in den häufigen Zitaten die Vorliebe für K. Barth. Dem Neuprotestantismus seit Schleiermacher wird vor allem ein zu starker Subjektivismus auch im Christusbild — wohl zu verallgemeinernd — vorgeworfen. Letztlich sei für ihn das religiöse Bewußtsein in seiner Christusauffassung maßgebend. Dadurch tritt der Mensch in den Mittelpunkt: On trouve avant tout chez lui une exaltation systématique de l'homme, qui occupe le centre des préoccupations et à partir duquel l'enseignement biblique est mesuré, en partie rejeté, en partie conservé selon qu'il correspond aux intuitions religieuses du croyant (28). Ganz anders ist das Christusbild der Reformierten, über das § 2 handelt: Les motifs de la Christologie évangélique. Wesentlich ist hier die Formel des Chalcedonense mit der klaren Betonung der Gottheit und echter, unvermischter Menschheit: Nous sommes ici devant une objectivité qui dépasse de très loin celles que nous avons coutume de pratiquer; il ne s'agit plus seulement de la supériorité de la raison sur le sentiment, du magistère ecclésiastique sur les opinions individuelles, de l'histoire sur nos impulsions momentanées, mais il s'agit de la souveraineté de Dieu sur nos présuppositions, nos représentations et nos désirs (48). Wie diese das Christusbild beherrschende Souveränität Gottes zu verstehen ist, ergibt sich gut aus dem Gegenbild des Katholizismus in § 3. Zunächst heißt es von ihm, daß es den Eindruck echter Theologie mache, die sich auf Joh 1,14 gut stütze. Man ist dann aber erstaunt, statt der Darstellung des Christusbildes leider nur eine eingehendere Darstellung der katholischen Mariologie (!) zu finden. Sie endet mit der Feststellung des menschlichen Mitwirkens bei der Erlösung und ihrer Zuwendung. Damit ist für S. doch wieder das Humanum zu stark in die christliche Religiosität hineingenommen. Das gilt auch von der Auffassung der Kirche als fortlebender, vermittelnder Christus. Der Herr hat uns vielmehr voll und allein erlöst. Seine Verdienste bedecken unsere Schuld, und im Heiligen Geist sind wir unmittelbar mit dem Herrn verbunden. Es ist wirklich schade, daß der Verf. das katholische Christusbild nur in der Sicht des Marienbildes zur Darstellung gebracht hat. So mußte die Erlösungstat Christi selbst zurücktreten und das wahrhaft Göttliche in ihr hintanstehen. Dadurch erhält dann auch in der Wirkung der Erlösung im Erlösten das Göttliche, die gratia praeveniens, eine zu geringe Stellung. Vielleicht konnte sie aber auch nicht genügend beachtet werden, da nach reformierter Auffassung Gnade immer ganze „Heiligung" besagt und nicht auch von Gott gegebener und begleiteter Weg zu ihr ist. Das katholische Christusbild hätte gezeigt, wie in ihm das Menschliche in das beherrschend Göttliche hineingenommen ist und in der gottmenschlichen Vereinigung uns erlöst hat. Hier wird deutlich, wie der reformierte Ansatz „Gott allein" gerade vom Christusbild her zu einseitig ist, um die volle Wirksamkeit Christi und seines ontischen Vorbildes zur Darstellung zu bringen.

H. Weisweiler

1960 K 6594 6

22. APR. 1966
30. NOV. 1966
14. 12. 68
8. Sep. 1971
13. DEZ. 1971
16. FEB. 1973
7. AUG. 1974
9. 3. 78
19. SEP. 1980
20. 2. 81

10.45